

Peterson Roberto da Silva

**O ANARQUISMO E A LEGITIMIDADE:
TENSÕES PÓS-MODERNAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do título de Mestre em Sociologia Política.

Orientador

Prof. Tiago Bahia Losso, Dr.

Florianópolis

2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Peterson Roberto da
O Anarquismo e a Legitimidade : Tensões Pós
modernas / Peterson Roberto da Silva ; orientador,
Tiago Bahia Losso, 2018.
337 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Política, Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Sociologia Política. 2. Legitimidade. 3.
Anarquismo. 4. Ação direta. 5. Pós-modernismo. I.
Losso, Tiago Bahia. II. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Sociologia Política. III. Título.



Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política

Universidade Federal de Santa Catarina

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Campus Universitário - Trindade

Caixa Postal 476

Cep: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil

E-mail: ppgsocpol@contato.ufsc.br

“O Anarquismo e a Legitimidade: Tensões Pós-modernas”

Peterson Roberto da Silva

Esta dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final pela Orientadora e pelos demais membros da Banca Examinadora, composta pelos seguintes professores.

Prof. Dr. Tiago Bahia Losso
(PPGSP/UFSC)
Presidente/Orientador

Prof. Dr. Ricardo Virgílio da Silva
(PPGSP/UFSC)

Prof. Dr. Daniel Francisco de Bem
(PPGICH/UFS - Campus Erechim)
- via Skype

Prof. Dr. Ernesto Seidl
(Subcoordenador PPGSP/UFSC)

Prof.ª Dr.ª Márcia Grisotti

Coordenadora

Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política

PPGSP/CFH/UFSC

SHIAPE: 2169789

FLORIANÓPOLIS, (SC), FEVEREIRO de 2018.

Para Carlos, Enedir e Aline

Homologuem
a Terra Indígena Morro dos Cavalos,
defendam Afrin,
e libertem Rafael Braga

AGRADECIMENTOS

Às instituições que possibilitaram essa pesquisa, especialmente a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); elas devem ser reconhecidas como espaços pertencentes à população, que nelas investe seu valor. Sem produção de conhecimento, não há como buscar soluções para nossos problemas — ou identificar, dentre as várias soluções possíveis que se tenha diante de si, para onde cada uma tende a levar. O conhecimento produzido, aliás, é desperdiçado se está disponível para poucos. Ele pertence a toda a humanidade; é preciso, assim, agradecer a todos os projetos que em vários níveis colaboram com sua livre difusão, ao menos até onde a internet chega: Sci-hub (Alexandra Elbakyan), Google (Livros e Acadêmico) e Z-Library.

A todas as pessoas que tiveram contato com esta pesquisa e ajudaram a melhorá-la: meus colegas da turma de mestrado, especialmente Noa Cykman, Denis Berte Salvia e Henrique Kopittke, e demais colegas do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, especialmente Carlos André “Cazé” Santos, Diane Southier e Marcio de Carvalho. A João Gabriel “J G” da Costa e Cassiana dos Reis Lopes, que agradeço agora pela influência sobre a pesquisa mas também poderia fazê-lo pela amizade e camaradagem em outros projetos. A todos os professores e servidores do programa, mas especificamente os que tiveram influência direta sobre esta dissertação: Julian Borba, Carlos Eduardo Sell, Elizabeth Farias da Silva, Ricardo Gaspar Müller, Tiago Daher Padovezi Borges e Jean Gabriel Castro da Costa.

A todos que muito colaboram com a atmosfera de discussão e convivialidade acadêmica: os membros do Núcleo de Estudos do Pensamento Político (NEPP) e do Núcleo de Pesquisa em Movimentos Sociais (NPMS), além de outros colegas do programa, como João Kamradt; outros professores do programa, como Yan de Souza Carreirão, Raul Burgos, Maria Soledad Etcheverry Orchard, Luiz Gustavo da Cunha de Souza, Ligia Helena Hahn Lüchmann, Itamar Aguiar e Luis Felipe Guedes da Graça — com alguns deles pude perseguir projetos em comum, e também a isso sou-lhes muito grato. Considerando outros redutos desta universidade, agradeço também a Patricia Costa da Silva Baehr pelas discussões sobre Hobbes; a Daniel Serravalle de Sá pelos ensinamentos sobre a literatura

gótica e William Godwin; e a Thereza Cristina Viana — e seus brilhantes alunos, Hans Buss Heidemann, Artur Andrade, Thor Lessa, Bruno Fazzioni, Nina Agatha Adames, entre outros — por me incluir em seu admirável trabalho no Colégio de Aplicação da UFSC (CA-UFSC). Agradeço também, por todo o tempo e a atenção que dispensaram, aos intelectuais e acadêmicos com quem tive oportunidade de conversar: Bruno Lima Rocha, Felipe Corrêa, Leonardo Santos, Alessandro Pinzani, Paul Cudenec, Tadhg Ó Laoghaire, Jesse Cohn, Alex Prichard e Christa Davis Acampora. Agradeço especialmente ao meu caro orientador Tiago Bahia Losso, pela confiança, sabedoria e orientação; agradeço também aos professores que gentilmente aceitaram compor minha banca, Ricardo Virgilino da Silva e Daniel Francisco de Bem.

Aos amigos com quem tenho a boa sorte de conviver, especialmente o grupo Cocotas das Sociais. Alguns enfrentaram comigo o mesmo mestrado, e não tenho como lhes agradecer demais por compartilhar tantos momentos nesses últimos dois anos: Ana Martina Baron Engeroff e Luana do Rocio Taborda. Outros estão em outros espaços, como a Maria Teresa De Bastiani e o Everson Fernandes, enfrentando suas próprias batalhas, e não posso agradecê-los menos por ceder um pouco de suas energias para ajudar-me com as minhas. Alguns estão longe, *bem* longe, como a Thayse Jacques e o Rev. Rafael Luís Beraldo, mas nem por isso deixam de figurar nessas considerações. Agradeço também por toda a energia e o acolhimento da Centospé; pela força de vontade dos companheiros da Associação de Pós-Graduandos da UFSC; pela honra de poder fazer parte do grupo SCAM, e pelas vívidas e divertidas discussões da internet, especialmente em grupos de debates anarquistas. Agradeço também ao Laboratório Interdisciplinar de Ensino de Filosofia e Sociologia, às ocupações secundaristas de 2016 (especialmente no Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC - Campus São José e Florianópolis) e no CA-UFSC), e todas as escolas em que pude discutir política e arte junto aos alunos.

Não falta gratidão também àqueles que ficam às margens dos trabalhos acadêmicos, mas foram indispensáveis a este texto. Agradeço a meus familiares, do meu irmão às minhas avós, e especialmente à família de meu amor, que tanto me acolheu e me auxiliou nesta caminhada — e aos meus sobrinhos, Lulu e Samuca, que tanto me alegrem!

Por fim, faltam-me palavras para agradecer a quem, com todo seu carinho, sua atenção, sua paciência e sua força fizeram com que fosse possível concluir este trabalho: Aline Schwartz, meu amor, *muito obrigado*. Mãe, *muito obrigado*. Pai, *muito obrigado*. Sem vocês nada disso seria possível.

RESUMO

A legitimidade é uma relação entre sujeito e objeto, com base em um conjunto de valores e crenças, estabelecendo o não-conflito. Alguma medida de não-conflito é essencial ao funcionamento de qualquer sociedade ou grupo. O não-conflito compreende tanto a ausência de conflito quanto o encerramento de conflito. Estados buscam legitimar (estabelecer uma ausência de conflito) sua prerrogativa exclusiva de encerrar conflitos violentamente. Se as críticas pós-modernas são aceitas, o não-conflito é impossível, pois todo não-conflito entre duas ou mais partes, não importa quão não-violento, representa a contínua vitória de um parte sobre outra(s). Assim, a legitimidade é a realidade última da dominação (a ausência de conflito quanto ao encerramento violento de conflito por parte do Estado seria a submissão voluntária à autoridade), e deve ser abandonada enquanto conceito de resistência ao poder. Isso implica um desafio para o anarquismo, que compartilha algumas das preocupações éticas do pós-modernismo. No entanto, se para os pós-modernos as relações sociais são vistas como inescapavelmente competitivas, e a postura ética recomendada é uma defesa de singularidades e diferenças, para os anarquistas isso leva a problemas éticos e práticos no professado combate à dominação, que para estes está associada ao monopólio ou concentração do uso da força, o problema estando em formas específicas de legitimidade, não no conceito em si. A solução anarquista não implica a mera distribuição da violência através da abolição desse monopólio mas o questionamento da própria violência e da dinâmica bélica / mercadológica de relações sociais em favor de um modelo de contrapoder. Quatro modelos gerais de legitimidade são propostos. O objeto do modelo anarquista de legitimidade é o encerramento não-violento de conflito. O princípio da ação direta, em conjunção com uma ética de coerência entre meios e fins, é mobilizado para demonstrar como os anarquistas, mesmo em meio a diferenças internas, mantêm uma noção de legitimidade que não leva à dominação, respondendo assim ao desafio pós-moderno.

Palavras-chaves: Legitimidade. Anarquismo. Ação direta. Pós-modernismo.

ABSTRACT

Legitimacy is a relationship between a subject and an object, based on a set of beliefs and values, establishing non-conflict. Some measure of non-conflict is essential to the functioning of any society or group. Non-conflict encompasses both the absence of conflict and the resolution of conflict. States attempt to legitimize (create an absence of conflict regarding) their exclusive claim to resolving conflicts violently. If postmodern criticism is accepted, non-conflict is impossible, as every instance of non-conflict between two or more parties, however nonviolent, represents the ongoing victory of one party over the other(s). Legitimacy would hence be the ultimate reality of domination (absence of conflict regarding the state's exclusive claim to violent conflict resolution would thus be voluntary submission to authority), and it should be abandoned as a concept of resistance to power. This presents a challenge for anarchism, which shares some ethical concerns with postmodernism. However, if for postmodern authors social relations are seen as inescapably competitive, and the recommended ethical stance is to defend singularities and differences, for anarchists this leads to ethical and practical problems within the assumed fight against domination, which for these is linked to the monopoly or concentration of the use of force, the problem being in specific configurations of legitimacy, not the concept itself. The anarchist solution does not involve simply distributing violence through the abolition of this monopoly but the questioning of violence itself, as well as of war / market social relationship dynamics in favour of a counterpower model. Four general models of legitimacy are proposed. The object of the anarchist model of legitimacy is non-violent resolution of conflicts. The principle of direct action, along with an ethics of coherence between means and ends, is used to demonstrate how anarchists, even while having internal differences, hold a notion of legitimacy which does not lead to domination, answering the postmodern challenge.

Keywords: Legitimacy. Anarchism. Direct action. Postmodernism.

RESUMO

Legitimeco estas rilato inter subjekto kaj objekto, bazita sur aro de kredoj kaj valoroj, kiu establas nekonflikton. Iom da nekonflikto necesas por la funkcio de iu ajn socio aŭ grupo. Nekonflikto enhavas ambaŭ la malestojn de konflikto kaj la finadon de konflikto. Ŝtatoj provas legitimi (krei malestojn de konflikto pri) siajn ekskluzivajn rajtojn fini konfliktojn perforte. Se oni konsentas pri postmoderna kritiko, nekonflikto ne eblas, ĉar ĉiu kazo de nekonflikto inter du aŭ pli partioj, ne gravas kiel neperforte, reprezentas la venkadon de unu partio kontraŭ la alia(j). Legitimeco do estus la finfina realeco de regado (malesto de konflikto pri la ekskluziva rajto de la ŝtato al la perforta finado de konfliktoj do estus memvola cedo al aŭtoriteco), kaj oni devas forlasi ĝin kiel koncepto por malcedi regadon. Tio defias anarkiismon, kiu havas kelkajn similajn etikajn zorgojn al postmodernismo. Tamen, se postmodernaj pensuloj pensas, ke sociaj rilatoj estas nepre konkurecaj, kaj rekomendas kiel etika sinteno defendi senegalecojn kaj diferencojn, anarkiistoj pensas, ke tio kondukas al etikaj kaj praktikaj problemoj en la menciita batalo kontraŭ regado, kiu anarkiistoj ligas al la regio aŭ koncentro de la uzo de forto. La problemoj estas speciaj tipoj de legitimeco, ne la tuta koncepto mem. La anarkiista solvo ne ampleksas simple disdoni perforton per la detruo de tiu regio, sed la disputado de la perforto mem, kaj ankaŭ de la dinamiko de militaj / merkataj sociaj rilatoj favore por modelo de kontraŭpotenco. Kvar ĝeneralaj modeloj de legitimeco estas proponitaj. La objekto de la anarkiista modelo de legitimeco estas neperforta finado de konfliktoj. La principo de senpera ago, kune kun etiko de kohereco inter rimedoj kaj celoj, estas uzita por montri kiel anarkiistoj, eĉ kun internaj diferencoj, prenas nocion de legitimeco kiu ne kondukas al regado, respondante al la postmoderna defio.

Ŝlosilvortoj: Legitimeco. Anarkiismo. Senpera ago. Postmodernismo.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Tipologia da legitimidade segundo Suchman (1995) ...	44
Tabela 2 – Tipologia da ausência de conflito.....	70
Tabela 3 – Modelos fundamentais de política segundo nomenclatura de Graeber (2011b)	183
Tabela 4 – Modelos gerais de legitimidade	186
Tabela 5 – Diagrama geral de modelos de poder e legitimidade...	237

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO	19
1.1 UMA SITUAÇÃO E UMA PERSPECTIVA	20
1.2 UM MOVIMENTO E ALGUNS PRINCÍPIOS	23
2 – O QUE SIGNIFICA PENSAR A LEGITIMIDADE?	29
2.1 DOMINAÇÃO E ADMINISTRAÇÃO	29
2.2 UM CONCEITO OBJETIVO?	31
2.2.1 Justiça e juspositivismo	34
2.2.2 Como aferir os valores de um contexto	39
2.2.2.1 Uma lógica para cada público	40
2.2.2.2 O caso do Estado	44
2.2.3 Consentimento e democracia	46
2.2.3.1 A maioria e os procedimentos	49
2.3 CONSENSO E CONFLITO	55
2.3.1 O uso estratégico da legitimidade	58
2.4 LEGITIMIDADE COMO NÃO-CONFLITO	60
2.4.1 A ausência de conflito	61
2.4.2 O encerramento de conflito	72
2.4.3 Os processos de legitimação	84
3 – PÓS-MODERNISMO E LEGITIMIDADE	87
3.1 A IMPOSSIBILIDADE DE NÃO-CONFLITO	88
3.1.1 O caso antirrepresentação e seu imperativo político ...	90
3.2 CRÍTICAS AO PROJETO	95
3.3 OUTROS DESENVOLVIMENTOS	103
3.4 A REAÇÃO ÁCRATA	113
4 – ANARQUISMO E LEGITIMIDADE	117
4.1 ULTRAPASSAR (OU NÃO) O ANARQUISMO	117
4.1.1 Abraçando a instabilidade	120
4.1.2 Réplica à caracterização da natureza humana	124
4.1.3 Capacidade, poder popular e representação	127
4.1.4 Uma questão de consequências	137
4.1.5 A relevância da coerção	145
4.2 MODELOS DE POLÍTICA E DE LEGITIMIDADE	151
4.2.1 Evitando armadilhas	153
4.2.2 Abraçando contradições	158
4.2.2.1 Estado e utopia	168
4.2.3 O valor da imaginação	180

4.3	A AÇÃO DIRETA COMO FIM	193
4.3.1	Um estudo contextualizado	194
4.3.2	Enfatizando uma legitimidade alternativa	204
4.3.3	Consenso e dissenso	208
4.3.4	O identitarismo contextual	223
4.3.5	Questões organizacionais	229
4.3.5.1	Burocracia, representação, confiança e tempo	238
4.3.6	Violência, coerência e contrapoder	243
5	- CONSIDERAÇÕES FINAIS	251
	TRECHOS NA LÍNGUA ORIGINAL	261
	REFERÊNCIAS	315

1 INTRODUÇÃO

A legitimação só se torna visível como problema e objeto de estudo quando é questionada.

Fredric Jameson^{a,1}

A legitimidade, componente-chave do pensamento político contemporâneo, é “um dos problemas mais antigos na história intelectual da civilização ocidental”² (ZELDITCH JR., 2001, p. 33). O anarquismo, que questiona a legitimidade de elementos como o capitalismo e o Estado, é um movimento político relativamente recente em comparação.

Autores pós-modernos, contudo, questionam se a legitimidade *em si* não seria um problema. Uma vez que suas críticas partem de preocupações éticas semelhantes às do anarquismo, voltando-se contra seu cânone clássico e recomendando uma nova abordagem no combate aos mesmos males que este identifica, como anarquistas reagem diante disso? A ideia de legitimidade pode ser recuperada ou deve mesmo ser abandonada? Caso ela seja mantida, como o anarquismo evita reproduzir aquilo que condena? O problema pós-moderno interessa a todos os teóricos políticos, e estudar a resposta anarquista permite abordar outros tópicos interessantes, como a própria ideia de legitimidade.

Esta dissertação será dividida em três partes. Na primeira, defino legitimidade. Para isso, em vez de catalogar diferentes abordagens sobre ela ao longo do tempo (como faz Peter (2017), à maneira enciclopédica), tento me distanciar para compreender o que há de fundamental a todas elas, o que me leva a buscar recursos bibliográficos de outras áreas do conhecimento. Uma vez definida a legitimidade, busco demonstrar como o pós-modernismo a torna impossível. Assim que fica evidente que anarquistas correm riscos ao adotar as críticas pós-modernas à legitimidade, procuro argumentar de que maneira este movimento político pode repensá-la. Urge, no entanto, esclarecer primeiro o que entendo por pós-modernismo e por anarquismo.

Evito responder a abordagens extra-acadêmicas e de senso comum sobre o anarquismo; outros, como Corrêa e Silva (2014), já o fizeram me-

^a Há dois conjuntos de notas nesta dissertação. As observações textuais são notas de rodapé, marcadas com letras. Os trechos na língua original de textos em línguas estrangeiras são notas de fim (dispostas a partir da página 261) e são numeradas.

lhor do que eu poderia fazê-lo aqui. Procuo também limitar a defesa que faço tanto de ideias pós-modernas quanto anarquistas ao mínimo necessário para justificar a própria relevância da dissertação. Além disso, por questões de rigor metodológico, trato as referências a elementos individuais da amálgama que o pós-modernismo tornou-se com o tempo como referências *ao* pós-modernismo quando eu considero razoável supor que a metonímia é lícita; quando Harvey (1989, p. 350), por exemplo, critica a desconstrução, ataca elementos básicos do projeto pós-moderno como um todo da forma como o defino a seguir. Ainda assim, não só a seção abaixo fornece alguma definição comum com a qual trabalhar, “provar” sua verdade de alguma forma é desnecessário, pois analiso (no capítulo 3) os efeitos de suas asserções teóricas sobre outras tradições e conceitos, incluindo alguns de seus críticos. Importa-me pouco, portanto, se a perspectiva pós-moderna é a “correta”, mas sim o impacto que ela causou.

1.1 UMA SITUAÇÃO E UMA PERSPECTIVA

Há provavelmente tantos pós-modernismos quanto pós-modernos (FEATHERSTONE, 1988 apud ROSENAU, 1992, p. 15). Fornecer uma explicação linear e bem organizada da pós-modernidade seria um tanto quanto irônico. Eu não seria o primeiro a tentar; ao fazê-lo agora, apoio-me principalmente na empreitada (que considero bem sucedida) de Hatab (1995, cap. 1).

A modernidade “se revela cada vez mais infecunda”, afirma Maffesoli (2012, p. 2), e isto é verdadeiro tanto *para* o pós-modernismo quanto *na* pós-modernidade. Estes “diferentes ‘pós-modernismos’ operando no discurso contemporâneo”³ (HATAB, 1995, p. 13) estão intimamente conectados: pode-se dizer que os pós-modernos são aqueles que apoiam ideias pós-modernas, mas também que somos todos nós, que vivemos num tempo *caracterizado* por tais ideias. E quanto mais nossa época exhibe indícios de pós-modernidade, mais o pós-modernismo deixa de ser tese normativa e passa a ser uma tradição sociológica; se antes renunciava-se a transformação das perspectivas, com elas transformadas, resta oferecer quadros de referências mais úteis para abordar a realidade social (uma em que não se pensa mais em metanarrativas). O modernismo não morreu, mas seria incapaz de “apreciar o que está nascendo”, uma “mutação [que] joga por terra [...] garantias e [...] certezas” e que impossibilita aceitar “valores [...] que se apresentam como sendo universais, aplicáveis sem distinção, em todos os lugares e todos os tempos”; essa nova realidade “necessita de uma transmutação da linguagem”, posto que as

perspectivas modernas só fazem negar ou condenar a mutação — admitindo, por exemplo, o pós-modernismo unicamente como fenômeno estético e artístico, evitando “identificar os fatos e efeitos pós-modernos na vida social” (MAFFESOLI, 2012, p. 2–5).

O universalismo, assim, está ultrapassado. O pós-modernismo só pode ser compreendido em relação ao modernismo, que Hatab (1995, p. 15–17, ênfase no original) caracteriza como um projeto com base em crítica, racionalidade, subjetividade e otimismo. O modernismo pensa “a pessoa humana como um *indivíduo racional livre*, distinto da natureza, da tradição, e de outros indivíduos”, e crê “na capacidade humana para o progresso”. Para o autor, Nietzsche é o filósofo que melhor prefigura o pós-modernismo, já que as reações que engendra a essa modernidade viriam a fundamentar o movimento: a crítica à racionalidade e ao indivíduo racional livre (ideias que teriam provocado uma “sobredeterminação da individualidade ao custo da contextualidade” e criado estruturas que “superdeterminam a coletividade e a ordem ao custo da individualidade”), ao “totalismo” e ao “fundacionalismo”. Não há mais possibilidade de acreditar em uma “narrativa universal”, e “qualquer tentativa de basear o pensamento em construções metafísicas, racionais ou científicas é abandonada [...] em favor de uma abertura em que se dispõe a por tudo sob suspeita”⁴. Em outras palavras, leva-se o aspecto “crítico” do modernismo às últimas consequências. Para Lyotard (1984), a pós-modernidade se caracteriza pela descrença em metanarrativas; no mundo pós-moderno não existe uma “realidade” última, referência de verdade e conhecimento definitivos. O que nos leva, por exemplo, a um dos motores do projeto desconstrutivista de Derrida (1973) — a inexistência de um “guardião do signo”, externo aos jogos de linguagem, que possibilitaria uma definição objetiva e definitiva dos conceitos. Isso leva a uma crise da própria ideia de representação, das “relações entre nossos conceitos, imagens e instituições e as verdades que eles supostamente denotariam, as realidades que eles supostamente retratariam, os interesses que eles supostamente serviriam”⁵ (COHN, 2006, p. 11).

Para Derrida, Foucault e Deleuze, pode-se dizer que a representação é a principal forma de subordinar conceitos relacionais a conceitos totalizantes: a diferença à identidade, o jogo à presença, a multiplicidade à singularidade, a imanência à transcendência, o discurso ao conhecimento, o poder à soberania, a subjetivação à subjetividade,

e daí por diante⁶ (JUN, 2011, p. 231)

Se Hatab identifica as origens do pós-modernismo nos escritos de Nietzsche, Maffesoli (2012, p. 6–7) traça a origem da pós-modernidade enquanto época a transformações no design e na arquitetura a partir dos anos 1950. A “ambiguidade”, a “complexidade” e a “fantasia” são valorizadas no lugar da pretensão de entender completa e racionalmente a realidade; um forte localismo toma o lugar do universalismo. “O otimismo progressista ficou para trás”, e a pós-modernidade “convida a pôr em dúvida a grande marcha real do Progresso” (MAFFESOLI, 2012, p. 9–10). O pós-modernismo é com frequência visto meramente como uma negação de tudo; Vianna (2010), por exemplo, considera seu teor crítico sua maior qualidade, mas critica a falta de alternativas propostas pelo movimento — no caso, às instituições jurídicas. A crítica pós-moderna às “construções positivas” passa, contudo, por denunciá-las como sendo

esotericamente niilistas, na medida em que qualquer projeto que tente superar a finitude almeja o fim da existência humana. A “negatividade” do pós-modernismo não deveria ser tomada como uma negação de qualquer sentido de verdade, ordem ou significado, mas em vez disso a negação de certas presunções hiperbólicas que de fato distorcem, escondem ou anulam as maneiras como a verdade, a ordem e o significado se desenvolvem no mundo.⁷ (HATAB, 1995, p. 19)

Maffesoli (2012, p. 13) concordaria, já que a pós-modernidade se relaciona à “importância do complexo, [à] necessidade das raízes”. Interessado em estudar o novo “mundo que se descortina”, o autor aprova (em uma afinidade ainda maior com Nietzsche^b), que “para além da crítica própria ao conceito e à hipertrofia do racionalismo moderno, é preciso saber *apreciar*”; a invenção do cotidiano, este o “cimento essencial de

^b Há intenso debate acadêmico sobre a “pós-modernidade” de Nietzsche. Holub (1992) considera que as três mais relevantes apropriações pós-modernas do autor fracassam porque seus proponentes atribuem indevidamente suas próprias ideias a Nietzsche. No entanto, creio que Hatab não faz asserções particularmente hiperbólicas ao afirmar que a crítica nietzscheana à modernidade inspira pensadores pós-modernos; Rosenau (1992) faz um argumento semelhante. De qualquer forma, questionar essa associação não compromete meu argumento geral.

toda vida em sociedade”, aponta para uma proposta de “dizer sim à vida apesar de tudo” (MAFFESOLI, 2012, p. 16–18, ênfase adicionada). O que Maffesoli (2012, p. 16) percebe através do estudo dessa nova realidade é a importância da corporalidade; um apego ao espaço local, o sentimento de pertencimento tribal (ou comunitário) em oposição ao individualismo, atrelado ao enfraquecimento da divisão entre sujeito e objeto, indivíduo e mundo; uma concepção cíclica do tempo e do mundo; a importância de elementos não-rationais na vida social; o “hedonismo”; e um distanciamento de concepções “semíticas” de religião, divindade e significado.

Toda essa realidade material poderia estar relacionada à teoria pós-moderna; afinal, negar que o conhecimento pode de fato representar a realidade pode levar ao abandono de práticas que apelam à autoridade de tal conhecimento (COHN, 2006, p. 11–12). No entanto, fica além do escopo desta dissertação decidir questões como o quanto uma maneira pós-moderna de pensar precipitou um contexto sociocultural (também político, econômico) inédito, ou o quanto esse contexto independentemente variado difundiu e encorajou o fortalecimento dessa forma de pensar — presumindo que ele o tenha feito de todo, pois, como coloca Connell (2012, p. 10), “somos informados de que vivemos numa sociedade de redes, ou numa sociedade de risco, ou na pós-modernidade”, muito embora estas seriam experiências sociais que na prática “a maioria da população do mundo não vive”. Recortando o tema a partir da teoria política, abordarei as consequências dos aspectos *teóricos* do pós-modernismo para o conceito de legitimidade.

1.2 UM MOVIMENTO E ALGUNS PRINCÍPIOS

Os pensadores geralmente retratados como “fundadores” do anarquismo não viam a si mesmos como inovadores, pois

os princípios básicos do anarquismo — auto-organização, associação voluntária, ajuda mútua — faziam referência a formas de comportamento humano que se pensava existir desde o início da humanidade. O mesmo vale para a rejeição ao Estado e a todas as formas de violência estrutural, desigualdade, ou dominação [...]. Nada disso foi apresentado como uma doutrina brilhantemente nova. E de fato não era: podemos encontrar registros de pessoas defendendo posições similares por toda a história. (GRAEBER, 2011b, p. 9–10)

Newman (2010, p. 17) também apresenta seu “pós-anarquismo”, sua “*anarquia-para-além-do-anarquismo*”, ao falar de uma “invariante anarquista” a motivar “movimentos milenaristas e sectos heréticos [...] na idade média” e “rebeliões camponesas na Europa nos séculos XV e XVI”. O que os tornaria anarquistas é sua vontade de viver sem “a organização de um governo central, a lei, a propriedade privada ou a religião formal”, isto é, de uma forma que “arranjos sociais possam ser estabelecidos voluntariamente e sem coerção”⁸. Antes deles, Rocker (2009, p. 8) associava o anarquismo a Lao-Tse, os cínicos e Diderot — entre outros.

Abordar o anarquismo conectando-o aos mais díspares contextos geográficos, temporais e culturais é tentador, e não é uma atitude nova; Kropotkin (1987) teria criado um “mito legitimador” do anarquismo por querer demonstrar “que aquilo que pregavam os anarquistas não contrariava a natureza humana”. “Entretanto”, escrevem Corrêa e Silva (2014, p. 34), seu texto é problemático por ser incapaz de explicar por que o fenômeno anarquista surge “em alguns contextos e não em outros, por que se destaca mais ou menos em um contexto ou em outro”. É fundamental considerar experiências de sociabilidade que operam sem referência ao que entendemos por Estado ou capitalismo, mas tratá-las como anarquistas seria extremamente problemático: por um lado, anacrônico^c; por outro, contraproducente: se trato de maneira equânime experiências históricas tão diferentes, críticos poderiam razoavelmente exigir que uma característica de caçadores-coletores da América do Sul deveria ser de absoluta consequência para o modelo de legitimidade anarquista que discuto neste texto. Sendo assim, as fontes e referências que abordarei como anarquistas são as de uma “vertente do movimento trabalhista originada em meados do século XIX na Europa” que propõe um “programa socialista para a transformação política que se distingue de suas variedades marxista e reformista a partir de seu comprometimento primário com a ética”⁹ (COHN, 2006, p. 14). O que entendo por anarquismo compreende, resumidamente, dois princípios básicos:

Uma oposição moral a todas as formas de dominação e hierarquia (particularmente como encarnadas nas instituições do capitalismo e do Estado, mas também como se manifestam em outras instituições, por exemplo, a família, e em outras relações, por exemplo, aquelas entre a cidade e o

^c Ver, por exemplo, Means (2011)

campo ou a metrópole a colônia) e [...] uma preocupação especial com a coerência entre meios e fins.¹⁰ (COHN, 2006, p. 14)

“Dentro desse consenso geral”, continua (COHN, 2006, p. 15), “há ainda considerável diversidade, mas também coerência suficiente para que se possa diferenciar sua corrente principal, socialista, de suas tendências individualistas mais marginais”¹¹. O anarquismo pode ser visto como uma tradição intelectual: mesmo que os indivíduos iniciem suas jornadas a partir dela, eles podem modificá-la — mesmo sendo “inescapavelmente influenciados por ela, eles não são determinados por ela”¹² (BEVIR, 2000, p. 35). Nesse sentido, discutirei autores cujas ideias giram em torno de certos conceitos-chave a tal ponto de serem reconhecidos como parte de uma mesma tradição; eles se influenciaram, mutuamente ou ao longo de gerações, a ponto de marcar uma comunidade. As diferenças entre eles não devem ser vistas como indícios da impossibilidade de falar do anarquismo como um único corpo teórico, e sim como evidência de que há vitalidade em seus conceitos e na forma como eles influenciam o pensamento e a prática de quem com eles se identifica^d.

Para o programa de pesquisa sobre o anarquismo de Corrêa e Silva (2014), o problema não é tanto considerar culturas e regiões muito diferentes dentro do anarquismo, mas sim épocas: “o anarquismo é um fenômeno global, com presença permanente nos cinco continentes do mundo, há praticamente 15 décadas, ainda que entre fluxos e refluxos” (CORRÊA; SILVA, 2014, p. 32). Seria fundamental realizar uma análise histórica tendo em vista o léxico político-teórico desenvolvido por autores, mas em igual medida analisar os autores tendo em vista o contexto em que estavam inseridos:

os maiores autores anarquistas [...] não foram gênios isolados, que inventaram uma ideologia descolados da realidade, comunicando-a posteriormente aos trabalhadores do mundo todo. Há,

^d Uma crítica possível é a de que “invento” a tradição; não parece, contudo, haver qualquer problema com tal procedimento, uma vez que, segundo Bevir (2000, p. 46), “falar de tradição significa identificar um grupo de crenças e hábitos conectados que intencionalmente ou não passaram de geração a geração em algum momento no passado” [An account of a tradition must identify a set of connected beliefs and habits that intentionally or unintentionally passed from generation to generation at some time in the past].

inegavelmente, nesse movimento, uma relação dialética: mesmo que esses grandes homens tenham influenciado os movimentos populares de seu tempo, eles também são produtos desses movimentos, foram influenciados por eles, e grande parte daquilo que elaboraram teoricamente teve por base as práticas desses movimentos. (CORRÊA; SILVA, 2014, p. 33)

Simpatizo com essa proposta por dois motivos. Em primeiro lugar, um tal programa superaria um eurocentrismo comum. Por outro lado, a definição que absorvo de Cohn não exclui concepções de diferentes locais; apenas exige que se adaptem a certas balizas, critérios que Corrêa e Silva também discutem, especialmente ao argumentar que vertentes individualistas não devem ser consideradas como tão importantes quanto as vertentes sociais para o anarquismo, já que aquelas têm historicamente pouca ou nenhuma penetração social em termos de movimentos políticos organizados. Assim, para Corrêa e Silva (2014, p. 40–42) o anarquismo é definido por um conjunto de dez princípios. Embora ao meu ver Cohn lide com a questão das vertentes individualistas satisfatoriamente, estes dez princípios o fazem de maneira muito mais preempatória.

Em segundo lugar está a preocupação sobre a autoridade de definir quais “pensadores” formam o “cânone anarquista”. Quem tem o poder de definir quem são os anarquistas? Não tanto de escrever definições, mas de tornar-se relevante ao fazê-lo? Quem *deveria* ter tal poder, se não eles mesmos, através de sua inserção em movimentos de relevância política? No contexto da guerra fria, em que houve grande inserção de socialistas autoritários na academia, “o anarquismo [...] foi completamente deturpado e/ou ridicularizado” (CORRÊA; SILVA, 2014, p. 17). No entanto, ele é frequentemente visto de maneira problemática, mesmo por simpatizantes, por pelo menos sete razões, identificam Corrêa e Silva (2014, p. 24–25), entre elas o uso de um “conjunto restrito de autores e episódios”, demasiado “foco nos grandes homens, com a utilização da história vista de cima” e “definições [...] de anarquismo que não permitem [...] diferenciá-lo de outras ideologias”.

Apesar de concordar com essas observações, reservo-me ao direito de guiar-me pela definição mais simples de Cohn. É interessante lidar com a variedade de respostas para um mesmo problema que pode ser encontrada a partir dela, pois isso revela a partir de quais tensões as fronteiras entre as vertentes anarquistas são desenhadas; o anarquismo

apresenta “‘um campo discursivo contestado’ no lugar de uma identidade política simples”¹³ (ANTLIFF, 2001 apud COHN, 2006, p. 153). Ironicamente, o conflito e a diversidade, escrevem Cohn e Wilbur (2003), são com frequência negligenciados na maneira como a história do anarquismo — “ocupada por materialistas e místicos, comunistas e mutualistas, niilistas e cientistas, progressistas e primitivistas”¹⁴ — é representada por autores pós-modernos. Prefiro, portanto, o quanto possível, evitar fazer o mesmo.

2 O QUE SIGNIFICA PENSAR A LEGITIMIDADE?

Na teoria política o objeto de considerações sobre a legitimidade costuma ser o Estado, mas podemos atribuí-la a atos, arranjos sociais e outros elementos abstratos além ou aquém dele (TYLER, 2006, p. 385). Por ser discutida no contexto de quase qualquer aspecto da estrutura de grupos sociais (ZELDITCH JR., 2001, p. 39), outras áreas do conhecimento podem contribuir com um entendimento da ideia de legitimidade, empregada de maneira semelhante em todas elas; seu objeto é apenas um dos termos da *relação entre termos que ela é*. Seria possível inclusive postular que ponderações sobre a legitimidade respondem por aquilo que há de político naquilo que não é estritamente político.

É possível compreender essa relação de várias maneiras: descritivamente, em que sua existência é verificada, catalogando seus termos (sujeito, objeto, valores), ou normativamente, discutindo quais esses termos “deveriam” ser. Existem abordagens que buscam unir aspectos das duas. Assim, concomitante às contribuições de outros campos de conhecimento, como a administração, a psicologia e a filosofia, será necessário analisar também as intersecções entre esses diversos pontos de vista analíticos para pensar a legitimidade de um modo abrangente.

2.1 DOMINAÇÃO E ADMINISTRAÇÃO

Weber (1978, p. 53) associa a legitimidade às razões pelas quais as pessoas sujeitas a uma dominação obedecem a um comando, definindo o poder como a “probabilidade de que um ator em uma relação social estará em posição de executar sua vontade apesar de resistência, não importando seu fundamento”, enquanto a dominação é a “probabilidade de que um comando com um dado conteúdo específico será obedecido por um dado grupo de pessoas”¹ por conta de sua adesão (CADEMARTORI, 1997, p. 134). O foco deslocado (daquele que ordena para aqueles que obedecem) torna a dominação uma forma persistente de associação, em contraposição ao poder, ação social intermitente e amorfa (ROTH, 1978, p. LXXXIX); a dominação não inclui “todo tipo de exercício de ‘poder’ ou ‘influência’ sobre outras pessoas”, referindo-se apenas às situações em que esse poder é socialmente regularizado por meio de determinadas lógicas de justificação: “toda forma genuína de dominação implica um

mínimo de aceitação voluntária, isto é, um *interesse* [...] na obediência”²(WEBER, 1978, p. 212, ênfase no original).

O conceito de legitimidade em Weber é portanto descritivo, isto é, ele busca explicitar as razões para a obediência quando esta é observada. Sua icônica tipologia faz referência a três formas ideais de dominação, a tradicional (em que o princípio de legitimidade é o costume), a carismática (percepção de excelência no líder) e a legal-racional (crença na legalidade das regras vigentes, e no direito de alguns, sob tais regras, de emitir comandos). O tipo predominante nas modernas sociedades ocidentais seria o legal-racional; com “a própria racionalidade intrínseca à forma do direito” conferindo “legitimidade ao poder exercido em formas legais” (CADEMARTORI, 1997, p. 135–136).

A partir do enquadramento de Weber, pesquisadores da área de administração “fizeram da legitimidade a âncora de um aparato teórico [...] relativo às forças cognitivas e normativas que limitam, constroem e empoderam atores organizacionais”³ (SUCHMAN, 1995, p. 571). Contudo, nessa área a legitimidade “é mais frequentemente invocada que descrita, e mais frequentemente descrita que definida”⁴ (SUCHMAN, 1995, p. 573), o que Suchman tenciona corrigir ao defini-la como

uma presunção ou percepção generalizada de que as ações de uma entidade são desejáveis ou apropriadas no contexto de algum sistema socialmente construído de normas, valores, crenças e definições.⁵ (SUCHMAN, 1995, p. 574)

Essa definição vai além de relações de obediência^a mas é capaz de abrangê-las. Apesar de não se afastar muito do enquadramento Weberiano, ela responde às diferentes abordagens que o autor encontra no campo da administração: enquanto algumas correntes veem a legitimidade como uma questão avaliativa (se uma organização é vista como desejável), outras a veem como uma questão cognitiva (se as narrativas estabelecidas fornecem explicações para a existência de uma organização) (SUCHMAN, 1995, p. 573). Além disso, Suchman reconhece o papel da sociedade “externa” a uma organização em particular: a legitimidade é

^a Pode fazer referência, digamos, a como consumidores veem a legitimidade dos atos de uma empresa. Ainda assim, ver as ações de uma empresa como legítimas não deixa de ser uma avaliação positiva ou aceitação de um “poder” empregado; a legitimidade implica que suas ações não despertam conflito.

social, dependendo de um público coletivo mas independente de indivíduos particulares.

Outro aspecto importante é que a legitimidade é *generalizada*, isto é, resiliente a eventos adversos particulares, ainda que dependa de um histórico de eventos: uma organização pode desviar de padrões sociais, e ainda ser vista como legítima, se tais desvios forem vistos como exceções. Alguns desvios são mais importantes que outros; a “aquisição ilegal de poder” costuma ter “consequências mais profundas [...] para a legitimidade que alguma quebra ou contravenção em seu exercício” (embora isso dependa da seriedade da contravenção e se ela se repete ao longo do tempo)⁶ (BEETHAM, 1991, p. 16); tal diferença pode se explicar pelo fato de que, segundo Tyler (2006, p. 416), as “raízes da legitimidade encontram-se nas avaliações sobre quão justos são os procedimentos usados por autoridades e instituições”; avaliações quanto “à favorabilidade ou a justeza dos resultados em si têm pouco impacto” em questões de legitimidade⁷. Isso possui implicações normativas também: a legitimidade do direito, por exemplo, não pode depender de sua eficácia, ou deixaria de ser legítima simplesmente porque não está sendo eficaz em um dado momento^b (CADEMARTORI, 1997, cap. 2). Além disso, a legitimidade é criada subjetivamente: uma organização pode mantê-la apesar de um “desvio” não só porque o desvio é tomado por exceção, mas por não ser notado. A legitimidade existe quando um grupo como um todo aceita ou apoia um padrão de comportamento como um todo; as reservas de “qualquer observador em particular” sobre “qualquer comportamento em particular”, bem como as que os observadores “poderiam vir a ter, caso prestassem mais atenção”⁸, são relativamente irrelevantes (SUCHMAN, 1995, p. 574).

2.2 UM CONCEITO OBJETIVO?

Para Beetham (1991, p. 3), o poder é legítimo quando “é adquirido e exercido de acordo com regras justificáveis, e com evidências de consentimento”⁹. Beetham não vê essa definição como compatível com a weberiana porque embora a tarefa do cientista social seja diferente daquela do filósofo político, pois trata-se de “identificar as consequências empíricas que a legitimidade traz para o caráter das relações de poder” em vez de determinar a “*justificabilidade moral*” dessas relações¹⁰ (BEETHAM,

^b Um dos elementos que Habermas, bem como autores pós-modernos como Lyotard, identificam na legitimidade contemporânea. Ver também discussão na seção 2.2.1, a partir da página 38.

1991, p. 5, ênfase no original), a influência da definição de Weber sobre esse empreendimento tem sido um desastre: como cientistas sociais são treinados para não fazer julgamentos normativos quanto às diferentes sociedades que estudam (de modo a não prejudicar a análise empírica com julgamentos de valor), eles tendem a explicar as crenças das pessoas “como o produto de influências acumuladas às quais elas foram expostas”; Beetham (1991, p. 8–9) se questiona, assim, se a crença na legitimidade não poderia ser compreendida como um sucesso por parte dos poderosos, em “convencer as pessoas de que [eles] são legítimos”, ou que incorporam a vontade popular^c: a legitimidade não estaria, portanto, “nas mãos dos próprios poderosos?”¹¹.

A ideia weberiana de que a “legitimidade é derivada das crenças das pessoas na legitimidade”¹² faz com que seja impossível dizer algo moral *ou* racional sobre a legitimidade para além de uma pesquisa de opinião quanto a se uma determinada população acredita, e a que proporção, na legitimidade dos arranjos vigentes de poder (BEETHAM, 1991, p. 8–9). Isso é relevante também no campo da administração. Para a corrente estratégica, a legitimidade é como um recurso explorado pelas organizações para vencer seus competidores e alcançar seus objetivos; essa visão reforça a ideia de uma legitimidade maleável, que é controlável pelos líderes (SUCHMAN, 1995, p. 576). Já para a corrente institucionalista, o acesso aos recursos é um efeito coleteral da legitimidade, que é um conjunto de crenças constitutivas que “determinam como a organização é construída, como é gerenciada, e, ao mesmo tempo, como é compreendida e avaliada”¹³ (SUCHMAN, 1995, p. 576). Em ambos os casos, no entanto, a legitimidade ainda é vista como associada a crenças subjetivas; é como o clássico debate entre agência e estrutura superimposto à definição weberiana, cujo problema fundamental é “encorajar uma ciência social incompetente”, que não provê ferramentas para explicar “por que as pessoas reconhecem a legitimidade do poder em um local e época mas não em outro”, deixando o cientista social à mercê da surpresa sempre

^c McCormick (2004, p. xl–xli) comenta que Schmitt já havia se aproveitado dele para afirmar que se “a crença das pessoas de que a lei é válida” pode independe “do procedimento particular para a formulação ou aplicação da lei”, então “não há razão por que as pessoas não podem acreditar que a lei é válida, e portanto legítima, porque as elites dizem que ela é” [people’s belief that law is valid may stand independent of the particular procedure of formulating or applying the law. There is no reason why the people cannot believe the law is valid, and hence legitimate, because elites say that it is].

que “as pessoas param de tratar o poder como legítimo e tomam as ruas em protesto”¹⁴ (BEETHAM, 1991, p. 10).

A definição weberiana faria uma conexão incorreta entre crenças e legitimidade, e não abordaria os aspectos da legitimidade que não guardam relação com crenças. “Uma dada relação de poder”, explica Beetham (1991, p. 11, ênfase no original), “não é legítima porque as pessoas acreditam em sua legitimidade, mas porque ela pode ser *justificada em termos de suas crenças*”¹⁵; ou, como coloca Zelditch Jr. (2001, p. 48), “a crença em algo é diferente de usar essa crença para justificar que alguma outra coisa é ‘certa’”¹⁶. Além disso, é de grande importância a “evidência de consentimento expressa através de *ações* compreendidas como demonstrações de consentimento dentro das convenções de uma sociedade particular”¹⁷ (BEETHAM, 1991, p. 12, ênfase no original). Embora o cientista social, portanto, não precise fazer uma avaliação quanto à cultura de uma sociedade — em outras palavras, não precisa se preocupar com o “dever ser” dos termos — suas afirmações quanto ao “ser” (empíricas) não deveriam se voltar para aquilo em que as pessoas acreditam, mas sim para uma série de características observáveis; ele deve efetivamente fazer um julgamento^d. Ao contrário do filósofo, contudo, o “cientista social avalia os arranjos políticos em vista não de critérios independentes ou universais de bem e justiça, mas dos critérios da sociedade em questão”, assim como avalia “ações que expressam consentimento [...] em relação às convenções de uma sociedade particular”¹⁸ (BEETHAM, 1991, p. 13–14).

O poder é válido nos termos da lei? A lei é justificável em termos das crenças e dos valores estabelecidos na sociedade? Há evidência demonstrável de que ocorreu consentimento às relações de poder dadas? Todas essas questões podem em princípio ser respondidas com base em evidências disponíveis no domínio público [...] não nos recessos privados das mentes das pessoas. E quando respondemos a essas questões, a próxima, ‘as pessoas acreditam na legitimidade de um dado poder?’, torna-se redundante. [...] Juntos esses critérios

^d Beetham (1991, p. 14–15) observa que Habermas também critica uma abordagem puramente empiricista da legitimidade, mas avalia que a solução de Habermas é insatisfatória, pois ela não define uma estrutura comum e geral da legitimação, própria do conceito. Trato melhor da visão normativa de Habermas acerca da legitimidade a partir da seção 2.2.3.1.

fundamentam, não uma ‘crença na legitimidade’, mas o apoio e a cooperação por parte daqueles que estão sujeitos ao poder para com seus detentores; fundamentam, isto é, não uma crença, mas uma obrigação”¹⁹ (BEETHAM, 1991, p. 13)

Se por um lado Beetham é descritivo porque se recusa a precognizar quais relações são melhores ou piores *a priori*, por outro injeta um grau de normatividade em sua análise na medida em que argumenta pela exigência de certos critérios para o estabelecimento da relação de legitimidade.

2.2.1 Justiça e juspositivismo

Há quem argumente que entre os possíveis valores e crenças que balizam a legitimidade, a justiça seria o mais importante. Para a filosofia jurídica do garantismo, por exemplo, a justiça e a validade legal embasam a legitimidade, com autonomia e precedência da primeira em relação à segunda (CADEMARTORI, 1997, p. 228); “o Estado e o Direito não são vistos como valores em si mesmos”, mas como meios ou instrumentos que só são legítimos à medida que buscam “fins extra-jurídicos úteis, desejáveis, axiológica ou politicamente ‘justos’” (CADEMARTORI, 1997, p. 102–105).

Buchanan (2002) distingue entre os conceitos de legitimidade, autoridade política e autoridade em geral [authoritativeness]. Um “profissional especializado em mecânica automotiva ou astronomia pode ter autoridade em sua área de atuação sem ter o direito de ter poder sobre qualquer pessoa”²⁰ (BUCHANAN, 2002, p. 692). Para Graeber, a autoridade do professor opera com vistas à sua dissolução; se o aluno passa a saber o que o professor sabe, não há mais fundamento para a autoridade original (ROSE, 2006). Esse sentido de autoridade seria a geral de Buchanan, mas professores atualmente possuem um outro tipo de autoridade, derivada do Estado — a autoridade política, relacionada ao direito de ser obedecido, ou à obrigação por parte dos cidadãos de obedecer à autoridade (BUCHANAN, 2002, p. 695). Essa definição não difere muito da anarquista: “chama-se Autoridade o direito de obrigar alguém a fazer alguma coisa” (BERKMAN, 1998, p. 174)). No entanto, para o autor, a legitimidade não leva diretamente à autoridade, uma vez que ela justifica em relação ao agente [agent-justification notion], não em relação às razões para obedecer [reasons-for-compliance]; em outras palavras, um agente

pode ser legítimo em suas ações, mas de sua legitimidade não decorre que outros lhe devem obediência. O que legitima um agente é um “robusto dever natural de justiça”: assim, o Estado é legítimo se “protege ao menos os direitos humanos mais básicos de todos aqueles sobre os quais exerce poder” e se “não é um usurpador (isto é, não vem a deter poder político ao depor um detentor legítimo de poder político contra as regras)”²¹ (BUCHANAN, 2002, p. 703). Para Buchanan (2002, p. 713–714), a obrigação de obedecer às leis vem não da obrigação de obedecer ao Estado, mas de considerar outras pessoas igualmente (princípio democrático), de modo que as leis produzidas através de um Estado legítimo são mero instrumento coletivo. O exercício de poder se legitima assim a partir da justiça, e a obediência, a partir da democracia como princípio moral.

Já para autores ditos “realistas”, “a política deve decidir através da autoridade e da lei o que não pode ser decidido através da razão ou da moralidade”²² (ROSSI; SLEAT, 2014, p. 5), como a obediência às leis. Para Williams e Hawthorn (2005, p. 3–4), a “primeira questão política” é identificada “em termos da garantia da ordem, proteção, segurança, confiança, e condições para cooperação”; um Estado é legítimo quando é adequado à “exigência básica de legitimação”, que significa oferecer uma solução “aceitável” à primeira questão política — e oferecê-la a cada um de seus subordinados²³. A exigência básica de legitimação não seria um princípio moral em si por ser “inerente à existência de algo como a política [...] inerente à existência primeira de uma questão política”²⁴ (WILLIAMS; HAWTHORN, 2005, p. 5).

Williams e Hawthorn (2005, p. 4) não estão dizendo que a legitimidade por si só implica outras virtudes, ou que a justiça não possui valor; eles estão apenas dissociando os elementos. Rawls (1995, p. 175–176) faz o mesmo, vendo a legitimidade como conformidade legal: “leis aprovadas por amplas maiorias poderiam contar como legítimas, ainda que muitos protestem e corretamente as julguem como injustas ou erradas”; de forma geral, “decisões e leis democráticas são legítimas, não por ser justas mas por ser legitimamente produzidas de acordo com um procedimento democrático aceito como legítimo”. A legitimidade ainda guarda relação com a justiça, mas seu papel é precisamente “autorizar um procedimento apropriado para tomar decisões quando conflitos e discordâncias na vida política tornam a unanimidade impossível ou fazem com que ela raramente possa ser esperada”²⁵.

A conexão entre justiça e legitimidade é ainda mais afrouxada em Pettit (2012, p. 130), para quem “uma coisa é argumentar que a ordem social imposta por um Estado é justa, mas é outra argumentar que a im-

posição política dessa ordem é legítima²⁶. Um Estado pode ser justo sem ser legítimo, e pode ser legítimo sem ser justo, uma vez que enquanto a justiça concerne as relações horizontais entre indivíduos, a legitimidade concerne a relação vertical entre Estado e cidadãos (PETTIT, 2012, p. 299–300). Ainda assim há uma conexão, não apenas pelo fato de que é improvável que um Estado injusto seja legítimo, ou que um ilegítimo se esforce para ser justo (PETTIT, 2012, p. 131), mas porque apenas o Estado (e não normas comunais impessoais) pode “avançar a causa da justiça”, já que ele possui o monopólio do uso da força (PETTIT, 2012, p. 300), e é precisamente por isto que a demanda por legitimidade não pode ser ignorada — é preciso “legitimar” este uso da força. “Em qualquer sociedade [...] haverá uma questão quanto a *se é apropriado* [...] submeter-se à aplicação coercitiva” das decisões do Estado, e portanto seria útil identificar o fator que possa conceder ao Estado uma percepção frente às pessoas que “o torne o árbitro e decisor legítimo em suas vidas”²⁷ (PETTIT, 2012, p. 131, ênfase no original). O Estado pode fracassar em sua tarefa de implementação de justiça social e ainda assim ser legítimo — lembrando o aspecto “generalizado” da legitimidade para Suchman; o fracasso não é muito importante porque o critério para legitimidade do Estado é outro, de qualquer maneira: sua relação com seus cidadãos — lembrando o aspecto da justiça procedimental de Tyler.

Para alguns teóricos, entretanto, isso não é suficiente, pois valores e crenças ainda são reconhecidos como aspectos relevantes de considerações sobre legitimidade. Uma das razões pelas quais Beetham (1991, p. 8) considera o conceito weberiano insuficiente, como vimos, é que para Weber é de suma importância evitar fazer julgamentos morais à maneira do filósofo. Isso se relaciona, como também observado anteriormente^e, à posição positivista de Weber acerca do direito nas sociedades modernas de dominação legal-racional, que seria “apenas o que um legislador político (seja ele legitimado democraticamente ou não) estatui como direito segundo um procedimento juridicamente institucionalizado”, deixando de ter qualquer parentesco com a moral; o direito “dispõe de racionalidade própria”, independente, e legítima o poder através de suas propriedades formais apenas (CADEMARTORI, 1997, p. 136).

Essa concepção normativa do direito leva à identificação entre legitimidade e legalidade: já que a soberania popular se expressa na forma do sistema jurídico, “a legitimação de cada regra componente do sistema deriva de um critério puramente formal, a saber, da sua conformidade à

^e Ver Cademartori (1997, p. 135-136) citado ao fecho da seção 2.1, na página 30.

vontade do soberano expressa na lei, que é a fonte do direito por excelência” (CADEMARTORI, 1997, p. 138). Kelsen, por exemplo, é um jurista de enorme repercussão cuja definição de legitimidade só pode ser identificada à legalidade:

As constituições escritas contêm em regra determinações especiais relativas ao processo através do qual, e através de qual somente, podem ser modificadas. O princípio de que uma ordem jurídica é válida até a sua validade terminar por um modo determinado através desta mesma ordem jurídica, ou até ser substituída pela validade de uma outra norma desta ordem jurídica, é o princípio de legitimidade. (KELSEN, 1979 apud CADEMARTORI, 1997, p. 145)

Luhmann concordaria com a tese, já que para ele a legitimidade obtém-se através da legalidade:

A legitimação pelo procedimento e pela igualdade das probabilidades de obter decisões satisfatórias substitui os antigos fundamentos jusnaturalistas [...]. Os procedimentos encontram como que um reconhecimento generalizado, que é independente do valor do mérito de satisfazer a decisão isolada, e este reconhecimento arrasta consigo a aceitação e consideração de decisões obrigatórias. (CADEMARTORI, 1997, p. 169n84)

No entanto, Cademartori (1997, p. 139) comenta que a legitimidade e a legalidade “costumam perder sua identificação no momento em que se admite que um ordenamento pode ser legal, mas injusto”. O juspositivismo, contudo, funda-se na dificuldade de aferir a verdade acerca dos valores, incluindo a justiça; não uma dificuldade teórica (o positivismo incorpora afinal a confiança de que o método científico pode ser aplicado às questões de ordem moral^f), mas pragmática: “pretender fundar moralmente o direito” é como querer que “a chamada vontade do

^f Ver Leite (2014). No capítulo 3 abordo o pós-modernismo, que tem mais em comum com o positivismo, quanto a este tema, do que se poderia pensar.

Estado se identifique com a vontade de cada um, o que é um ideal irrealizável” (CADEMARTORI, 1997, p. 214). Apesar de seu jusnaturalismo^g, Hobbes (1991) explora uma lógica hiperbólica que ilustra bem esse problema: para evitar a guerra de todos contra todos, é legítimo que o soberano tenha poderes quase absolutos. Em versões mais contemporâneas do juspositivismo, como indicado acima, entende-se que o soberano seja “o povo”, que expressa sua vontade através do sistema legal. Em suma, o argumento é que não é benéfico fazer das crenças subjetivas a medida da legitimidade; a legalidade providencia um critério racional e objetivo para determiná-la, favorecendo certa estabilidade no sistema.

Isso associa a legitimidade à efetividade, o que faz da força “a mola propulsora última de todo fenômeno jurídico” (D’ENTREVES, 1967 apud CADEMARTORI, 1997, p. 139), considerando, como visto acima^h, que nesses termos a lei ineficaz seria vista como ilegítima. A estabilidade vem do fato de que a lei se faz cumprir à espada; se valores externos à própria lei sugerem que ela é indesejável ou moralmente reprovável, somente procedimentos internos a ela podem ser usados para alterá-la, e enquanto isto não é feito, o uso da força para fazer com que ela seja cumprida, incômoda ou imoral o quanto seja, seria legítimo. A lei em Estados-nação contemporâneos costuma funcionar desta forma, aliás, independente de qualquer conceito de legitimidade, mas “tal comportamento”, caracteriza Lyotard (1984, p. 63–64), “é terrorista”; “o poder legitima a lei com base em sua eficiência, e legitima essa eficiência com base na lei”²⁸. O “julgamento moral dos sujeitos morais” se torna, para o “direito objetivo [...] descartável” (CADEMARTORI, 1997, p. 214). Se a legitimidade está relacionada aos motivos para a obediência, como queria Weber, neste cenário a diferença que tal tese faz é que, se aceita e difundida entre um determinado grupo, ela fará com que este tome a própria lei como critério de sua legitimidade, e a obediência mais facilmente e por conseguinte mais frequentemente, provocando menos atritos.

Isto, no entanto, é precisamente a adoção de um valor em si: como na dominação legal-racional weberiana, a *própria lei enquanto tal* é valorizada, ou talvez a estabilidade que valorizá-la traga. A legitimidade não pode ser conceitualmente *identificada* à legalidade pois ela não se torna

^g Embora haja consenso quanto ao jusnaturalismo de Hobbes, também é notória a presença, em sua tese, de elementos que o tornariam uma espécie de precursor do juspositivismo. Ver discussão em Meirelles (2004), Silva (2009) e Trindade Neto (2011).

^h Rever o fim da seção 2.1, na página 31.

redundante: não se pode abrir mão de nenhum dos termos sem prejuízo (ZELDITCH JR., 2001, p. 48–49). A legitimidade não pode se reduzir à legalidade, pois é *outro* conceito — uma relação em que um dos termos é necessariamente um conjunto de valores e crenças; o conceito de legitimidade “somente pode ser entendido por referência a valores” (POLIN, 1967 apud CADEMARTORI, 1997, p. 141). Teóricos contrários ao moralismo político, como Williams e Hawthorn (2005, p. 2), aproximam-se bastante do juspositivismo à medida que veem a diversidade de concepções subjetivas sobre a justiça como um obstáculo para a conformação da vida comum. Porém, tanto para autores que tratam a justiça como condição *sine qua non* da legitimidade como para os que não o fazem há de fato valores em jogo — se não justiça, então segurança, ordem; paz.

2.2.2 Como aferir os valores de um contexto

Não obstante, o argumento pela rejeição de uma conexão profunda entre legitimidade e valores morais é persuasivo. Para obter alguma ordem, é preciso fazer com que as pessoas *não* ajam segundo sua moralidade (como é geralmente o caso); que elas permitam que as autoridades “tomem decisões sobre o que é certo e errado”²⁹ (TYLER, 2006, p. 390–391). Alternativas que reconhecem “que um acordo total e absoluto sobre os valores é irrealizável” enfrentam dificuldades. Cotta (1967 apud CADEMARTORI, 1997, p. 143) propõe, por exemplo, “a possibilidade de acordos parciais e provisórios na sociedade como fundamento da legitimidade”; tais acordos teriam seus valores fundamentais determinados por “ideologias de legitimidade” (CADEMARTORI, 1997, p. 144), essencialmente formas de se pensar o bem comum. Contudo, seria preciso saber quão “parcial” um acordo poderia ser, e o que esse “acordo” implica.

A nível normativo, a dificuldade é determinar qual a importância do consenso e do consentimento. Já a nível descritivo, o problema ganha contornos mais imediatos: para Beetham, é importante que as leis possam “ser justificadas com referência às crenças compartilhadas por ambos dominantes e subordinados”, e que existam “evidências de consentimento por parte do subordinado à relação específica de poder”³⁰ (BEETHAM, 1991, p. 16). Porém, isso seria dizer que o poder só é legítimo se as regras às quais ele se conforma possam ser justificadas com referência às crenças compartilhadas *por todos*. Definições mais diretamente descritivas, como as de Suchman, também são desafiadas pelo problema. Se a legitimidade é “social”, isto equivale a dizer que é independente de indivíduos particulares, mas quão numeroso um subgrupo teria que ser para

que a legitimidade deixasse de existir?

2.2.2.1 Uma lógica para cada público

Como o campo da administração se volta para organizações específicas dentro de uma sociedade, Suchman consegue burlar essa questão, em parte, ao particionar os públicos. Sua preocupação ao aferir legitimidade é o suporte que “um grupo de observadores” concede ao elemento considerado (SUCHMAN, 1995, p. 574), e este grupo pode ser um subgrupo social específico. Na verdade, ainda que um grupo — digamos, uma empresa — preocupe-se com a forma como toda a sociedade a vê, suas preocupações podem ser diferentes de acordo com diferentes subgrupos, e a legitimidade à qual elas se associam pode ser diferente em diferentes contextos. Um outro elemento importante é a distinção entre a demanda por apoio ativo ou passivo. “Se uma organização simplesmente quer que um público particular a deixe em paz”, ela “geralmente só precisa se conformar a alguma categoria não-problemática de atividade social”; contudo, para “mobilizar comprometerimentos afirmativos [...] ela deve também ‘possuir valor’”³¹ (SUCHMAN, 1995, p. 575). Como os critérios se entrecruzam e interseccionam na complexidade das situações reais (SUCHMAN, 1995, p. 584), todo esse contexto faz com que definições descritivas enfrentem poucos problemas com a aferição de valores com base nos quais relações de legitimidade são estabelecidas.

Suchman distingue entre a legitimidade pragmática, a moral e a cognitiva. A legitimidade pragmática se baseia nos “cálculos auto-interessados dos públicos mais imediatos de uma organização”³². Um subtipo específico de legitimidade pragmática é a legitimidade de influência, em que o apoio a uma instituição advém não da interpretação de que ela é favorável o tempo todo, mas de que ela é *responsiva* ao(s) seu(s) público(s) (SUCHMAN, 1995, p. 578). Esta é uma forma comum de fornecer uma explicação para a legitimidade do Estadoⁱ. Modelos democráticos de equilíbrio (MACPHERSON, 1977) destacam a noção de prestação de contas [accountability] por parte dos ocupantes do Estado: a possibilidade

ⁱ E diferente da dominação legal-racional de Weber porque esta implica um componente valorativo constante, em oposição a cálculos quanto a benefícios; o Estado seria legítimo porque está racionalmente orientado para providenciar um bem geral que não está tão prontamente sujeito à reavaliação segundo os resultados contingentes que produz. Conforme vemos a seguir, Suchman classifica como morais os tipos ideais weberianos.

de que eles possam ser removidos de seus cargos os tornaria responsáveis. Isso garantiria a influência dos cidadãos sobre o poder constituído de forma similar à influência que consumidores têm sobre as empresas no mercado. Por outro lado, a demanda a que os mercados respondem é o que “economistas chamam de demanda *efetiva*, isto é, as demandas que podem ser fundamentadas com poder de compra” (MACPHERSON, 1977, p. 87). Tal recurso, desigualmente distribuído em sociedades divididas em classes, causam problemas de responsividade cujas soluções internas à corrente da democracia de equilíbrio, como no caso de Dahl em sua produção recente^j, passam por ampliar a participação e a interferência dos cidadãos nos processos decisórios^k. É o que Suchman (1995, p. 578) avalia: para adquirir esse tipo de legitimidade pragmática, é mais fácil criar “demonstrações de responsividade” que “produzir resultados imediatos” (que poderiam ser avaliados a partir de estudos de congruência^l), e tais demonstrações poderiam se dar quando uma organização “se permite cooptar, por assim dizer”, incorporando “seus constituintes às estruturas de criação de suas políticas” ou “adotando os padrões de performance de seus constituintes para si”³³ (SUCHMAN, 1995, p. 578). Se as concessões a um público podem ser entendidas como inclusivas e justas, esse sub-

^j Ver, por exemplo, Krouse (1982). O autor mudou suas posições ainda mais nessa direção desde então — ver Dahl (2013).

^k Mas não há unanimidade; Schumpeter notoriamente admoestava que os eleitores deveriam “respeitar a divisão de trabalho entre eles e os políticos que eles elegem”, o que envolve “bastante subordinação voluntária” [“the reader will realize that this involves a lot of voluntary subordination. [...] The voters outside of parliament must respect the division of labor between themselves and the politicians they elect”] (SCHUMPETER, 2003, p. 294).

^l A congruência assume particular importância em teorias da democracia que fundam a legitimidade do governo representativo na ideia segundo a qual os representantes eleitos fariam exatamente “o que a população quer”, “o que a população faria” se pudesse se reunir em algum tipo de assembleia. Isso faria com que a congruência legitimasse o Estado a partir dessa noção pragmática, mas há uma série de problemas que se pode apontar na tese: Pitkin (1967) demonstra que o conceito de representação envolve uma medida inextinguível e essencial de independência dos representantes; toda uma corrente de autores como Bourdieu (1982) e Champagne (1996) questiona os fundamentos das pesquisas de opinião pública, instrumentos frequentemente utilizados para inferir indiretamente “o que a população quer”; e Graeber (2015c, p. 98) postula que o modo como os processos decisórios são estruturados influencia o tipo de decisão a que as pessoas chegam. Ao menos algumas dessas ideias serão exploradas em maior profundidade ao longo da dissertação.

tipo de legitimidade pode implicar uma legitimidade moral com base em avaliações de técnicas e procedimentos a partir de uma lógica de auto-estima:

As pessoas não valorizam procedimentos justos porque eles produzem ou deixam de produzir as políticas ou os resultados desejados. Em vez disso, um elemento importante da justiça procedimental é a ligação entre procedimentos e questões de identidade social. As pessoas valorizam um tratamento justo por parte de outras pessoas porque isso lhes comunica que o grupo ao qual pertencem é valioso e tem alto status. Como membros, portanto, eles também têm alto status, o que leva a sentimentos favoráveis de auto-estima. Ademais, um tratamento justo comunica respeito e inclusão no grupo por parte de outros”.³⁴ (TYLER, 2001, p. 416)

Há ainda um terceiro subtipo de legitimidade pragmática, a legitimidade disposicional. Suchman (1995, p. 578) comenta que públicos com frequência veem organizações como se elas possuíssem personalidades, e que quando o fazem, tendem a considerar legítimas as organizações que compartilham seus valores — que são, por exemplo, “honestas”, “decentes” ou “confiáveis”. Tais considerações disposicionais (ainda que um tanto quanto sociologicamente ingênuas, coloca o autor) também podem estar relacionadas com avaliações morais da legitimidade, que são divididas em quatro subtipos: avaliações de resultados e consequências, avaliações de técnicas e procedimentos, avaliações de categorias e estruturas, e avaliações de líderes e representantes. Não é preciso entrar em muitos detalhes quanto a esse tipo, uma vez que o autor traça paralelos entre eles e os tipos ideais weberianos:

Ambas a legitimação de consequências e de procedimentos refletem a autoridade legal-racional, embora a primeira seja instrumentalmente racional (baseada na persecução de objetivos particulares), enquanto a segunda é racional quanto a valores (baseada na satisfação de regras de comportamento apropriado) [...]. A legitimidade estrutural reflete a autoridade tradicional, baseada

na designação de longa data de certos tipos de atores como dignos do exercício de certos tipos de poder. Por fim, a legitimidade pessoal de líderes e representantes corresponde ao tipo ideal weberiano da autoridade carismática.³⁵ (SUCHMAN, 1995, p. 579n2)

O terceiro tipo é a legitimidade cognitiva, dividida nos subtipos de legitimidade baseada em compreensibilidade e legitimidade baseada em pressuposição [taken-for-grantedness]. Em ambos os casos a diferença para os outros tipos é que esta não envolve avaliação — algo pode ser visto como positivo, negativo, ou neutro, e ainda assim não ter sua própria existência questionada (JEPPERSON, 1991 apud SUCHMAN, 1995, p. 582). No caso da legitimidade baseada em compreensibilidade, é legítimo o que põe ordem ao caos das experiências cotidianas; faz-se referência principalmente a modelos culturais na ausência dos quais não seria possível agir, “não necessariamente por causa de hostilidade ostensiva (embora isto certamente seja possível [...]), porém mais frequentemente por causa de sinais confusos, negligências, e distrações”³⁶ (SUCHMAN, 1995, p. 582). Já a legitimidade baseada em pressuposição indica que as instituições “não apenas tornam a desordem gerenciável, mas a transformam em um conjunto de ‘pressupostos’ intersubjetivos que submergem a possibilidade de dissenso” ao fazer com que “algum aspecto da estrutura social” deixe de estar sob o controle “dos próprios atores que inicialmente o criaram”³⁷ (SUCHMAN, 1995, p. 583). Uma outra realidade torna-se assim literalmente *impensável*.

A terceira forma como Suchman passa ao largo de preocupações quanto a que valores aferir de um contexto social está relacionada àquilo que sua definição geral compartilha com a de Weber — seu aspecto descritivo, que determina a relativa inconsequência, para essas abordagens, da falta de legitimidade. Weber observa a obediência, e se pergunta quanto ao que a fundamenta quando ela existe; caso ela não exista, sua análise não é desqualificada; torna-se apenas irrelevante para um tal contexto. Suchman propõe uma compreensão dos valores e das crenças que geram a percepção de propriedade ou positividade *quando esta percepção existe*. Se uma das relações contextuais estudadas contém uma disputa de valores que torna a *percepção* de legitimidade não-existente, então ela de fato não existe segundo esse critério.

Tabela 1 – Tipologia da legitimidade segundo Suchman (1995, p. 584)

	Ação	Essência	
Episódica	Barganha	<i>Disposicional</i> Interesse	Legitimidade pragmática
Contínua	Influência	Caráter	
Episódica	Consequente	Pessoal	Legitimidade moral
Contínua	Procedimental	Estrutural	
Episódica	<i>Compreensibilidade</i> Previsibilidade Plausibilidade		Legitimidade cognitiva
Contínua	<i>Pressuposição</i> Inevitabilidade Permanência		

2.2.2.2 O caso do Estado

A situação é diferente para Beetham, que trabalha com apenas uma instituição — o Estado — e um público — o conjunto de cidadãos sujeitos a ele. Não é possível ignorar um subgrupo que não compartilha crença alguma com o resto da sociedade ao dizer que ele não é um público de interesse, ou que ele apoia tacitamente o governo por não ativamente combatê-lo^m. A organização “Estado” exige mais que apoio passivo, e se não houver legitimidade no sentido objetivo que Beetham propõe, os dominados deixam de ter qualquer obrigação de obedecer ao Estado.

“Nenhuma sociedade é caracterizada por uma uniformidade com-

^m A ideia de que o consentimento pode ser tacitamente concedido a um Estado por simplesmente permanecer em seu território (legitimando-o, assim) foi proposta por Locke (1990 apud PETER, 2017). Buchanan (2002, p. 700) elenca algumas razões pelas quais tal ideia é perniciosa: não só para muitos seria proibitivamente custoso sair do Estado, mas o direito de determinar que a permanência em um território significa consentimento pressupõe o tipo de legitimidade que essa teoria tenta fundamentar.

pleta de crenças”, Beetham (1991, p. 17) admite; “uma das características distintivas de relações de poder é a diferença de circunstâncias, oportunidades e valores” entre as pessoas. No entanto, ainda é necessário que haja um conjunto mínimo de crenças compartilhadas, sem as quais “não pode haver base sobre a qual justificativas para as regras do poder possam se efetivar³⁸. Há, portanto, algumas situações em que a legitimidade não existirá devido à ausência de crenças e valores compartilhados entre todos (como em comunidades “artificiais” ou divididas), ou porque as crenças e os valores se transformaram, deixando de embasar uma determinada justificação para um sistema de regras, ou ainda porque as circunstâncias tornaram implausíveis as justificações para um sistema legal, ainda que as crenças e os valores sejam os mesmos (BEETHAM, 1991, p. 17–18). Mas não é o caso que a legitimidade simplesmente “não existe” nessas situações; ela transita por uma espécie de espectro:

em qualquer sociedade haverá algumas pessoas que não aceitam as normas que embasam as regras do poder, e algumas que se recusam a expressar seu consentimento, ou que o fazem apenas sob manifesta coação. O que importa é quão difusos esses desvios são, e quão substanciais são em relação às normas e convenções subjacentes que determinam a legitimidade do poder em um dado contexto. A legitimidade pode ser erodida, contestada ou incompleta; e julgamentos sobre ela são geralmente julgamentos de grau, não uma questão tudo-ou-nada.³⁹ (BEETHAM, 1991, p. 20)

No entanto, Beetham não lida de maneira satisfatória com o problema: tratar a legitimidade como *espectro* não faz com que ela se sobreponha bem ao seu propósito manifesto, a fundamentação da obrigação de cooperar com o Estado, uma questão *binária*: o intervalo entre a ausência total de legitimidade (digamos, 0%) e a legitimidade perfeita (100%) implica a obrigação ou sua injustificabilidade? Ou há um limite (50%?) a partir do qual a obrigação de obedecer o poder se transforma na obrigação de derrubá-lo, e vice-versa?

A questão sobre o que significa dizer que “uma sociedade compartilha valores e crenças” está ligada à questão do consenso: é preciso que todos compartilhem algum valor ou crença, ou haverá um déficit de legitimidade conforme a quantidade e intensidade dos casos rebeldes. É esse déficit que incomoda alguns teóricos normativos: se as relações de poder

que estabilizam uma sociedade dependem de um consenso acerca do que as pessoas acreditam para serem legítimas, podem ser muito frágeis. O consentimento aparece como uma alternativa interessante para conciliar essas questões.

2.2.3 Consentimento e democracia

O consentimento é fundamental para a cultura política contemporâneaⁿ. Manin (1997, p. 91) aponta que o ideal de democracia transformou-se ao longo do tempo, deixando de significar revezamento dos cidadãos nos cargos públicos; em vez disso, tornou-se “mais importante que aqueles que ocupassem cargos públicos o fizessem através do consentimento do resto”⁴⁰. As mais importantes revoluções políticas da época dessa virada conceitual (a Revolução Gloriosa, a Independência Americana, e a Revolução Francesa) tinham como um de seus pilares a ideia de que os indivíduos só são obrigados àquilo que consentem (MANIN, 1997, p. 83). A teoria do consentimento

floresceu em uma época em que duas noções liberais estavam se formando: a ideia de que a liberdade é a condição própria dos seres humanos e a ideia da igualdade moral fundamental entre indivíduos. Se somos todos iguais, o que pode justificar que algumas pessoas (o governo) façam, apliquem e assegurem as regras? [...] E se a liberdade é nossa condição apropriada, como é possível justificar o uso de coerção, o que um governo essencialmente acarreta? A ambas essas questões a teoria do consentimento providencia uma resposta elegantemente simples, ainda que falha: o poder de alguns sobre muitos está justificado se e somente se os muitos consentem a esse poder.⁴¹ (BUCHANAN, 2002, p. 698)

Para Beetham (1991, p. 13), atos públicos de consentimento são importantes porque “possuem uma força simultaneamente normativa e simbólica”⁴²; deles de fato são derivadas obrigações. Para Pateman (1979,

ⁿ Embora o consentimento tenha pouca participação em teorias políticas pré-modernas, alguns autores medievais e do início da era moderna já focalizavam a questão, afirmando que obrigações políticas tinham por base o consentimento da comunidade (PATEMAN, 1979, p. 101; SIMMONS, 1981, p. 59).

p. 19), essa tese advém das teorias contratualistas liberais, e sua força é derivada da semelhança moral entre consentir e prometer: ambas gerariam obrigações políticas. Um tipo usual de ato público de consentimento em democracias liberais contemporâneas, por exemplo, para além das eleições, seria “participar de consultas ou negociações com os poderosos, seja sobre aspectos regulares ou sobre os termos de execução de um serviço particular, que culminam em um acordo”⁴³ (BEETHAM, 1991, p. 93). O mero fato de negociar com os dominantes os legitima, pois reconhece sua posição — e ter chegado a um acordo cementa a percepção de que uma promessa foi feita; não cumpri-lo seria trair a própria palavra. No entanto, uma “promessa de obediência” é diferente de promessas em geral: para a teoria liberal, promessas são importantes porque expressam “liberdade individual e igualdade, e ainda assim comprometem os indivíduos para o futuro”; mais que isso, “implicam que indivíduos são capazes de julgamento independente e deliberação racional”⁴⁴ (PATEMAN, 1979, p. 21). A teoria do consentimento pretende reconciliar autoridade, liberdade e igualdade sem desrespeitar a autonomia (BUCHANAN, 2002, p. 698), mas isso não ocorre, uma vez que consentir à obediência incondicional seria *precisamente* abdicar a autonomia^o: uma promessa de obediência significa que “a pessoa fazendo a promessa [...] não é mais uma igual, mas uma subordinada”. Diferente da promessa, uma prática social cujo conteúdo depende dos indivíduos que prometem, o consentimento “tem que ser *a* alguma coisa”; pede-se que alguém se obrigue a algo, mas “o conteúdo dessa obrigação já foi definido por outros”⁴⁵ (PATEMAN, 1979, p. 21). Além disso, como aponta Buchanan (2002, p. 699), se o consentimento de *todos* os subordinados é exigido, então não há ou jamais haverá qualquer Estado que possa obtê-lo; ademais, a própria política se preocupa com o que fazer na ausência do consentimento.

Há várias reações a estes problemas. Para Buchanan, vimos que o consentimento é desnecessário já que o Estado é legítimo se for justo, e o princípio moral democrático compele as pessoas a obedecer a lei. Já para teóricos como Williams e Hawthorn, o Estado é legítimo quando oferece uma resposta à “primeira questão política” para cada um de seus subordinados — o que não é o mesmo que solicitar seu consentimento. Ambas as respostas propõem o rechaço a uma política que exija algum tipo de consenso. Ainda assim, as duas visões estabelecem limites, e guardam diferenças substantivas entre si. Para Williams e Hawthorn (2005, p. 4),

^o É conveniente relembrar a citação de Tyler (2006, p. 390) (ver seção 2.2.2, página 39).

é essencial que o Estado, a “solução” para a “primeira questão política”, “não se tornasse parte do problema” que estava tentando resolver⁴⁶. Já para Buchanan (2002, p. 702), há coisas que nenhum governo deve exigir por serem profundamente imorais, o que lembra a colocação de Luhmann (1980 apud CADEMARTORI, 1997, p. 168–169, ênfase adicionada), para quem “pode definir-se legitimidade como uma disposição generalizada para aceitar decisões de conteúdo ainda não definido, *dentro de certos limites de tolerância*”. Nisso aqueles que se opõem ao papel da moralidade na política veem um sério problema, pois esta não seria o que fazer somente quando não há consentimento (por parte de todos), mas também quando falta uma concordância quanto a valores morais. Uma terceira reação é a de Wolff (1970), para quem a preocupação moral com a autonomia tornaria qualquer autoridade ilegítima:

A obediência não é uma questão de fazer o que alguém lhe diz para fazer. É uma questão de fazer o que alguém lhe diz para fazer porque alguém lhe diz para fazê-lo. [...] Uma vez que a pessoa responsável chega a decisões morais que expressa a si mesmo na forma de imperativos, podemos dizer que ela [...] é autônoma. [...] Pareceria, então, que não pode haver resolução ao conflito entre a autonomia do indivíduo e a suposta autoridade do Estado [...] ele negará que tem um dever de obedecer às leis do Estado simplesmente porque são leis.⁴⁷ (WOLFF, 1970, p. 5–10)

Para Pateman (1979, p. 134–135), a visão de Wolff é fruto de um “individualismo radicalmente abstrato”, que não “lida coerentemente com a mutualidade e a reciprocidade das relações sociais”⁴⁸. A reação da autora é buscar em Rousseau uma ideia de obrigação política com base em promessas, o que discuto na próxima seção.

De qualquer maneira, se o consentimento ideal é impossível, muitos teóricos buscam recuperá-lo a partir de uma “operacionalização” de sua lógica: a democracia, ao menos entendida como decisões majoritárias inclusivas e a tomada de tais decisões em contextos de abstração representativa (CADEMARTORI, 1997, p. 214).

A convenção para democracias liberais contemporâneas é que o ato de participar de eleições legitima o governo e assegura a obrigação em

princípio dos cidadãos de obedecê-lo. [...] a existência de uma escolha é crucial — entre candidatos, programas e partidos. [...] é a realização de um acordo de subordinação sob condições de escolha entre alternativas que confere legitimidade ao exercício de poder, e gera uma obrigação correspondente de obedecer.⁴⁹ (BEETHAM, 1991, p. 92)

A democracia assim compreendida satisfaz um amplo espectro de abordagens normativas sobre a legitimidade a partir do exorcismo da ideia de consenso (em relação aos valores e ao ato de consentimento em si). Ela também pressupõe como objeto da legitimidade o uso da força por parte do Estado, que alguns visualizam como instrumento de garantia de justiça e (continuidade da) democracia, e outros, como instrumento de garantia da paz e dos procedimentos legais — talvez até mesmo *contra* impulsos que se declarem democráticos pela identificação do termo à regra das maiorias — embora haja, é claro, intersecções entre essas duas visões.

2.2.3.1 A maioria e os procedimentos

É preciso ressaltar que quase não há entendimento político normativo que preconize a maioria como valor absoluto; frequentemente recomenda-se o *constrangimento* da força estatal (oriunda, presumivelmente, da maioria) através das leis. O princípio democrático operacionaliza o consentimento às *relações de poder*, isto é, a uma rede de pressuposições de longa duração quanto às posições de dominantes e dominados nos espaços decisórios da sociedade. A população que escolhe seus governantes executa um “ato público de consentimento” através do qual as relações de poder são legitimadas; os atos das autoridades políticas devem se conformar à racionalidade das leis, que retira muito de seu peso normativo (para “democratas” amplamente concebidos) do fato de que elas próprias são criadas, aplicadas e garantidas com base em procedimentos vistos como democráticos (a escolha dos representantes, o sufrágio universal, o princípio da maioria entre eles, entre outros). Muitos modelos normativos roteirizam as relações de poder de acordo com certos valores ou crenças secundários (como as clássicas liberdades liberais); para MacCormick (1994 apud CADEMARTORI, 1997, p. 220), por exemplo, “o problema não é garantir que, quando todo um povo (ou a sua grande maioria) esteja determinado ao obter uma mudança, possa fazê-lo”, mas

sim que “cada um possa contribuir em igual medida para a deliberação sobre o mérito da mudança”, para a “formação da vontade da maioria” e, por fim, “que os cidadãos estejam protegidos nas suas pessoas, em suas relações privadas e na propriedade pelo menos de alguns bens”, porque somente assim poderão ser independentes para “contribuir ao debate público e às decisões públicas”. São injeções de substância como essas que buscam responder a críticas frequentes à democracia — por exemplo, de que o critério das maiorias é utilizado para limitar o significado da liberdade. “O voto democrático liberal”, critica Pateman (1979, p. 170), “não é uma promessa, ou um consentimento, mas uma continuação das trocas auto-interessadas do mercado capitalista”⁵⁰; de maneira semelhante, Black (2011, p. 9–10) declara que “a psicologia da ekklesia (assembleia) é a psicologia da agora (mercado)”⁵¹.

Dois autores em particular buscam, dentro da tradição democrática, modelos alternativos ao contrato social liberal. Pateman (1979, cap. 7) chega a uma forma de democracia participativa em que os cidadãos, através da prática da promessa mútua, chegam a consensos ou amplas maiorias (que as minorias são obrigadas a obedecer); no entanto, isto só seria possível (e desejável) se uma igualdade *material, substantiva* — acima da meramente formal que o contrato liberal estabelece — for alcançada, bem como se as pessoas forem vistas como mais que átomos auto-interessados^p (o aspecto pedagógico da forma democrática é essencial para a autora). Outro autor que busca conjugar racionalidade e consenso é Habermas, para quem o “discurso” seria uma comunicação “emancipada da experiência e despreocupada com o agir [...] na qual não se inclui outro motivo do que aquele da busca cooperativa da verdade” (CADEMARTORI, 1997, p. 174); seu ideal é “a ação voltada para o entendimento mútuo, por meio do diálogo”, em contraposição à “ação estratégica, que procura apenas o sucesso” (MIGUEL, 2013, p. 67). É somente no contexto dessa “ação comunicativa” que a vontade torna-se “vontade racional” e pode ser generalizada, possibilitando um “consenso comunicativo” que não se resume a um “jogo de equilíbrio entre interesses particulares”. Mas é preciso distinguir, “na multiplicidade de consensos, aqueles que possuem um caráter racional”⁵² (SERRANO, 1994 apud CADEMARTORI, 1997, p. 173–174).

Para Habermas, um sistema jurídico justificável é aquele que se baseia em consensos racionais, expressando interesses generalizáveis; ainda existe uma estrutura política familiar, mas ela está completamente vol-

^p Ver seção 4.2.1, a partir da página 153.

tada para a produção do consenso (racional) e sua efetivação: as opiniões informalmente geradas “desemboca[m] em decisões eleitorais institucionalizadas e em decisões legislativas” (HABERMAS, 1995, p. 48). Paramentos, assembleias, votações e eleições, entre outras instituições, deveriam existir *para* organizar o discurso racional e possibilitar que através dele consensos possam emergir; no entanto, o discurso não se dá apenas dentro do Estado, mas também na sociedade civil. A ideia de que deve haver ampla discussão para que as decisões sejam legítimas compõe algumas das características que Manin (1997, p. 167–187) considera essenciais ao modelo representativo de governo: a liberdade da opinião pública [freedom of public opinion] e o julgamento através da discussão [trial by discussion]. Ocorre que tanto Habermas (1995, p. 40) quanto Pateman aplicam essa lógica à sociedade inteira, deslocando o foco do aparelho estatal para a sociedade civil, cujo princípio integrador não é o Estado ou o mercado, mas a solidariedade. A orientação para o bem comum é fundamental para os dois autores, opondo-os a teorias liberais; “A liberdade de expressão, a igualdade cultural e econômica, a integridade física e moral”, explica Cademartori (1997, p. 179), “são legítimas porque sem elas não seria possível uma comunidade ideal para o diálogo legitimador”. Não obstante, para Pitkin (2006, p. 40) em “todas as formas de liberalismo existe [...] algo como um interesse público objetivo”. Se os interesses *podem* ser generalizados e a razão *pode* cumprir com a tarefa que Habermas lhe atribui, por que isso não está ocorrendo? A resposta estaria no capitalismo: “enquanto se mantiverem as estruturas capitalistas, e, dentre elas, a estrutura de classes, haverá déficit de legitimação”, pois como “a riqueza acumula-se como riqueza privada destinada ao lucro e ao consumo conspícuo e não como riqueza social destinada [...] à realização de interesses generalizáveis”, o consenso racional torna-se impraticável (CADEMARTORI, 1997, p. 180–181). Assim, o autor reconheceria, junto a Pateman, o que seria necessário para o sucesso de seu modelo de democracia.

No entanto, para Miguel (2013, p. 67–68), na altura em que Habermas passa a refletir sobre a democracia através de seu ideal normativo, “o impulso crítico de sua obra já está esvaziado”: um modelo em que “a opinião pública gera influência, que se transforma em ‘poder comunicativo’ através de eleições” e então “se torna ‘poder administrativo’, por meio da legislação” parece uma “capitulação” diante das democracias representativas liberais. É possível interpretar a teoria de Habermas como uma tentativa de criar um “mito legitimador” para as estruturas de poder

vigentes⁴, o que não seria uma mudança brusca de direção, mas um aprofundamento de problemas estruturais de longa data presentes na teoria habermasiana, em desde o início idealiza a “esfera pública burguesa dos séculos XVIII e XIX” a despeito da clara (e percebida pelo autor) exclusão de trabalhadores, mulheres e outros. “A abertura para o diálogo e o espírito de *fair play* [...] só são possíveis na medida em que estão eliminados, de antemão, os principais focos de tensão social” (MIGUEL, 2013, p. 68–70).

Isto é consequente para uma reflexão sobre a legitimidade, que para Habermas seria hoje deficitária por causa da “contradição entre ideologia liberal e capitalismo de monopólio”⁵³ (ZELDITCH JR., 2001, p. 47); se sua produção acadêmica não discute propostas, mas apenas descreve o que já ocorre, a democracia representativa liberal seria um bom padrão de legitimidade em si, temporariamente maculado pelo capitalismo. Já para Miguel, a democracia liberal não é boa o bastante. Habermas, segundo Miguel, idealiza espaços em que as desigualdades e o conflito deixam de ser importantes, negando a influência dos conflitos já existentes sobre o espaço deliberativo vigente. A “situação ideal” de Habermas deveria ser inclusiva ao permitir que qualquer contribuição pertinente ao debate pudesse ser apresentada, ao levar em conta apenas a argumentação racional, e ao constituir um contexto em que os participantes procurariam atingir o consenso (MIGUEL, 2013, p. 72). No entanto, a exigência da argumentação racional pode ser usada para excluir outros modos de discurso, especialmente considerando o quanto grupos subalternos podem ser estigmatizados em virtude de “marcas” que desvalorizam sua fala e o quanto o discurso racional é com frequência contraposto “favoravelmente à expressão mais emocional ou apaixonada, o que, por exemplo, deprecia o discurso de quem se manifesta contra injustiças” (MIGUEL, 2013, p. 89–90). O consenso também pode ter um viés “conservador” na medida em que “paralisa a ação política, preservando o *status quo*”: “o ativismo político [...] com frequência exige a interrupção do processo deliberativo”, que pode ser “paralisante e protelatóri[o]”, e “a adoção de medidas imediatas” (MIGUEL, 2013, p. 81).

A inclusão no processo democrático, assim, significa “a capacidade efetiva de apresentação de demandas e a exigência de atenção às suas ne-

⁴ De fato, é o que sugere Benhabib (2007 apud MIGUEL, 2013, p. 83): “A teoria da democracia deliberativa não é uma teoria em busca de prática; antes, é uma teoria que pretende elucidar, melhor do que outras, alguns aspectos da lógica das práticas democráticas existentes.

cessidades”, sendo fundamental considerar “a capacidade que os diferentes grupos sociais têm de avançar na afirmação de seus próprios interesses” (MIGUEL, 2013, p. 71–72). Isso não depende apenas das “regras do jogo” em termos de respeito à lógica do discurso racional; mas também “das condições de acesso ao debate público, da existência de fóruns próprios em que possam exercitar seu autoentendimento e [...] do usufruto de condições materiais mínimas” (MIGUEL, 2013, p. 72). Assim como Pateman (1979, p. 87) indica que “a participação política, incluindo o voto, ‘ajuda aqueles que já estão bem’⁵⁴, Miguel (2013, p. 93) discute que “a ação comunicativa [...] representa — para os grupos privilegiados — um meio de perseguir seus próprios interesses”, mas para os subalternos ela “pode ser um obstáculo” tanto por impedir “a formulação de objetivos próprios (que requer um espaço reservado)” quanto por exigir “a utilização preferencial de ferramentas discursivas que não dominam e cerceando a manifestação pública do conflito”. Nesse sentido, Pateman (1979, p. 149) afirma que “o contrato social não pode ser abstraído das condições em que ele é feito”; contrária à asserção liberal de que a igualdade perante a lei, uma vez estabelecida, torna a desigualdade social irrelevante, a autora afirma que “o contrato liberal é feito precisamente para estabilizar e reforçar a desigualdade socioeconômica”⁵⁵. A despeito dessas semelhanças, Miguel considera a solução de Pateman inadequada, porquanto certos princípios liberais de respeito ao indivíduo e ao dissenso seriam eliminados ou enfraquecidos.

Já para Mouffe (2013, p. 70), Habermas “não consegue compreender o processo de constituição de identidades políticas” uma vez que “exige a eliminação das paixões da esfera pública”⁵⁶. Mais do que isso, Habermas não é capaz de reconhecer a “natureza hegemônica de toda forma de consenso e a inerradicabilidade do antagonismo”⁵⁷ (MOUFFE, 2013, p. 32). Construindo sua tese a partir do vocabulário de Gramsci, mas também bebendo da fonte pós-moderna^r, Mouffe (2000, p. 21) questiona o “objetivismo e o essencialismo dominantes na teoria democrática”, postulando que “qualquer objetividade social é constituída através de atos de poder”. Toda identidade é contingente, e as relações de poder não são externas às identidades prontas, posto que na verdade *as constituem*⁵⁸. Quando “uma força social particular assume a representação de uma totalidade que é radicalmente incomensurável a ela”, pode-se dizer que ela é hegemônica; “tal forma de ‘universalidade hegemônica’ é a única

^r Sobre Gramsci, ver seção 2.3 abaixo, especificamente página 57; quanto ao pós-modernismo, ver próximo capítulo, seção 3.3 em particular.

universalidade que uma comunidade política pode alcançar' (MOUFFE; LACLAU, 2001 apud KAMRADT; SOUTHER, No prelo, p. 11–12). Uma “hegemonia” seria, assim, o “ponto de congruência entre objetividade e poder”, isto é, uma dominação efetiva e real, mas que não é essencial ou “natural”, mas constantemente (re)produzida no jogo de forças que constitui a realidade⁵⁹ (MOUFFE, 2000, p. 21).

Uma política democrática a partir dessa perspectiva significa que “nenhum agente social deve poder reivindicar qualquer controle sobre a fundação da sociedade”, o que faria com que “a relação entre agentes sociais torn[e]-se mais democrática apenas à medida em que [eles] aceitam a particularidade e o limite de suas reivindicações”⁶⁰. Uma sociedade democrática não pode ser, assim, o sonho de uma comunidade harmônica, mas uma sociedade em que o poder é compatibilizado com valores democráticos de igualdade e soberania popular: uma “democracia pluralista moderna” não requer a “ausência de dominação e de violência”, mas o “estabelecimento de um conjunto de instituições através das quais elas podem ser limitadas e contestadas”. Para a autora, portanto, negar o caráter inextinguível do antagonismo (desejar um consenso radical universal) seria a “verdadeira ameaça à democracia”, pois a violência poderia se esconder por trás de “apelos à racionalidade” e “fachadas de neutralidade”⁶¹ (MOUFFE, 2000, p. 21–22). Ao instituir canais de disputa pela hegemonia e estabelecer uma valorização cultural da disputa em si, Mouffe deseja que *inimigos* possam se ver como *adversários*, evitando disputas violentas. O antagonismo é assim controlado, transformando-se em agonismo — mas isso não implica que os arranjos não possam ser alterados. A violência surge precisamente quando ela torna-se a única maneira de lutar contra uma determinada hegemonia.

Nesse sentido, tanto Miguel quanto Mouffe sacrificam a democracia como critério de legitimidade precisamente por infundi-la de valor substantivo. A democracia não torna determinadas relações de poder legítimas, pois o critério de legitimidade (ao menos em Estados modernos) refere-se ao ordenamento liberal; ela aparece em Miguel como um projeto que inspira determinados atores a buscar legitimidade para combater desigualdades estruturais (e, no processo, alterar a própria legitimidade ao instituir, por exemplo, processos decisórios mais democráticos). Em Mouffe, ela significa uma variação específica da relação de poder que constitui a sociedade. “Nem todo poder é automaticamente legítimo”, afirma Mouffe (2000, p. 100), mas “se um poder conseguiu se impor, é porque ele foi reconhecido como legítimo em alguns lugares”; de modo que a legitimidade baseia-se em “alguma forma bem-sucedida de poder”⁶². As-

sim, se procedimentos democráticos conseguem se impor e tornam-se a norma, eles são o que é considerado legítimo — mas o *ideal* democrático é tornar legítima não apenas uma concepção teórica que informe as instituições, mas também um *modo de vida*, uma cultura, em que a divisão entre “nós” e “eles” (a essência da política) seja redirecionada, com o “eles” não mais sendo um grupo cuja destruição se deseja, mas um grupo de adversários cujo direito de desafiar os arranjos hegemônicos não pode ser colocado em questão (MOUFFE, 2000, p. 102).

2.3 CONSENSO E CONFLITO

Segundo Zelditch Jr. (2001, p. 41), a “teoria de consenso” é a abordagem mais antiga sobre a legitimidade. Uma versão contemporânea de tal tese pode ser encontrada em Talcott Parsons, e é definida a partir dos seguintes elementos:

(a) a aceitação da ordem social é voluntária; (b) o consentimento se baseia na crença nas normas e nos valores (o que é diferente de uma orientação instrumental para eles); (c) ambos dominantes e dominados compartilham as mesmas normas, valores e crenças; (d) é o consenso, ou em algumas teorias de consenso o interesse do grupo [...], que torna as normas e os valores “corretos”, e portanto “legítimos”; e (e) uma ordem social ou política é estável se e apenas se é legítima⁶³ (ZELDITCH JR., 2001, p. 41)

Já Connel (1992) adapta um critério operacional de legitimidade encontrado em Linz (1978)^s para definir que é legítimo todo “elemento de uma estrutura social [...] apoiado por quem não ganha coisa alguma com ele, mesmo por quem se beneficiaria com sua substituição por algum outro elemento”⁶⁴ (ZELDITCH JR., 2001, p. 39).

Para estes autores, o funcionamento de qualquer sociedade depende de uma série de ideias compartilhadas que não são constantemente desafiadas, discutidas e votadas; a legitimidade é a qualidade que estes elementos “consensuais” têm em comum. Nesse sentido, só merece a alcunha de legítimo o que for consensual, e o consenso é suficiente para

^s Este critério, no caso, é o da “oposição leal”, isto é, conformidade por parte dos “perdedores” (“compliance by those who lose”) (ZELDITCH JR., 2001, p. 37).

tornar legítimo. Para Tyler (2006, p. 391), teorias de consenso advogam que a “estabilidade e a efetividade institucional” que a legitimidade providencia são “virtudes que beneficiam todos os membros da sociedade”⁶⁵; assim, não é como se estas teorias fossem inerentemente antiautoritárias — pelo contrário; busca-se explicar o consentimento consensual a relações de poder e autoridade.

Mas a questão vai além do consentimento. Existem consensos para os quais *não é possível* fornecer consentimento. A própria linguagem é um exemplo, mas isto não se restringe a questões não diretamente políticas; é preciso considerar que *não se pode consentir ao próprio método de decisão culturalmente presumido como legítimo*: sempre seria necessário decidir sobre o método decisório usando um método decisório ele próprio não decidido (senão por um... Método decisório)^t. Nesse sentido, a precedência do princípio da maioria sobre o consenso, ou seu contrário, se pudesse ser estabelecido por meio de uma decisão formal, precisaria se apoiar sobre um dos dois (a maioria ou o consenso) de tal modo que um deles já venceria de antemão, a um nível cultural e cognitivo; o consenso vence na comunidade dinamarquesa de Christiania^u, mas o voto majoritário o faz na cidade goianiense de Cristianópolis.

As teorias de conflito sobre a legitimidade são alternativas às teorias de consenso. O modelo geral dessa perspectiva, afirma Zelditch Jr., pode ser encontrado em Maquiavel:

(a) o fundamento tanto da ação quanto da ordem é instrumental (isto é, governado por auto-interesse racional); (b) os verdadeiros interesses dos dominantes e dos dominados estão em conflito; e (c) é o poder que torna obrigatórias as regras. Mas (d) o poder puro não pode fazer com que as pessoas acreditem que uma regra é “correta”; (e) a ideologia, o mito e o ritual são necessários para legitimar as regras, tornando-as “corretas”, ao mascarar os verdadeiros interesses dos dominantes e dos dominados; e (f) a longo prazo, o poder puro é instável a não ser que seja legitimado, portanto a legitimidade é um pré-requisito de qualquer ordem social. A única diferença que Maquiavel vê na legiti-

^t Quanto à possibilidade de existência de atos naturais de consentimento, ver Buchanan (2002, p. 700).

^u Ver Vanolo (2013, p. 1789).

dade em si em relação à teoria de consenso é que o uso que os dominantes fazem de mitos legitimadores é puramente estratégico.⁶⁶ (ZELDITCH JR., 2001, p. 42)

A mais notória teoria de conflito, contudo, é a de Marx, para quem a falsa consciência é uma exigência da estabilidade sob o capitalismo (ZELDITCH JR., 2001, p. 43). Existem autores que seguem caminhos “mistos”, como Habermas (o consenso é necessário, mas impossível enquanto o capitalismo for o sistema econômico dominante), Weber e Gramsci. No caso de Weber, embora em toda sociedade ocorra o tipo de conflito capaz de transformar suas estruturas, estas propiciam um funcionamento relativamente regular ao longo do tempo. Weber faz uma distinção entre a legitimidade a nível coletivo e a nível individual: a primeira encontra expressão na crença pessoal de alguns indivíduos, mas mesmo aqueles que não creem na legitimidade das estruturas sociais vigentes “sabem que [estas] governam o comportamento de outras pessoas, que agem como se acreditassem nelas mesmo quando não o fazem”. Toda uma ordem social torna-se “algo que ‘é’ em vez de opiniões de indivíduos particulares” porque externaliza e objetifica as normas, os valores e as crenças de atores individuais^{v.67}. A forma como a legitimidade se encarna na materialidade do comportamento lembra Zucker (1983 apud SUCHMAN, 1995, p. 583), para quem a legitimidade (no sentido “cognitivo” explorado na seção 2.2.2.1, e que retomarei mais adiante) é “exterioridade e objetividade”. Já no caso de Gramsci, seu conceito de “hegemonia” é “uma mistura de repressão coerciva e controle através da liderança e persuasão ideológica, portanto consentimento”⁶⁸ (ZELDITCH JR., 2001, p. 46). Como já vimos na seção 2.2.3.1 acima ao discutir introdutoriamente a teoria de Mouffe, contudo, a hegemonia implica um consenso constituído através de relações de poder, isto é, o consentimento “não é automático, ele tem que ser produzido”, o que é feito por toda uma “maquinaria” que o autor caracteriza como a “sociedade civil — a igreja, as escolas, a mídia, as as-

^v É possível ver como Beetham se declara “simpático” à ideia de que o culpado pelos problemas da tese weberiana acerca de legitimidade não é o próprio Weber, mas o que cientistas sociais posteriores fizeram com sua obra. Entretanto, fica claro ainda como atos públicos de consentimento não figuram na teoria de Weber (ao menos não com a importância que Beetham lhes atribui) e como o foco nas crenças dos indivíduos implica que a legitimidade pode ser vista, assim, como objeto de grande manipulação e controle elitista. Ver seção 2.3.1, página 58.

sociedades voluntárias (como sindicatos)”, entre outras⁶⁹ (ZELDITCH JR., 2001, p. 46).

O que teorias de conflito sobre a legitimidade (ou mistas) revelam é a forma como a legitimidade é construída em meio a disputas. Nesse sentido, é visível como estabelecê-la é importante para determinados grupos — as elites — de modo que é possível entender como a legitimidade pode ser entendida como um “recurso”.

2.3.1 O uso estratégico da legitimidade

A despeito das invectivas de Beetham, assim, há um motivo pelo qual abordagens descritivas, que remontam a Weber, não desaparecem. A legitimidade como “crença na legitimidade” — isto é, o que as pessoas acreditam que ela é, ou que instituições elas creem que são legítimas — tem um *efeito*; ela “explica a estabilidade de *qualquer* tipo de estrutura, em qualquer nível, que emerge e se mantém por *qualquer* outro processo social básico”⁷⁰ (ZELDITCH JR., 2001, p. 40).

Beetham se coloca, assim, contra perspectivas segundo as quais “a cultura de um sistema é consensual, mas seu uso (por indivíduos, organizações ou Estados) é puramente estratégico — pura cerimônia, puro mito, puro ritual”⁷¹ (ZELDITCH JR., 2001, p. 49). Entretanto, mesmo Beetham (1991, p. 11) não dispensa completamente a análise daquilo em que as pessoas acreditam, e tendo em vista os *efeitos práticos* da relação de legitimidade, seria absolutamente surpreendente se não percebêssemos, ao estudar a realidade social, tentativas de manipular esse fator. Segundo Tyler (2001, p. 417–418), é mais fácil administrar um grupo (uma sociedade, uma empresa, uma organização) a partir de uma abordagem que leve em conta a legitimidade que a partir de uma baseada em “comando e controle” (segundo a qual “o comportamento das pessoas é principalmente moldado” por suas percepções de “recompensas e punições”), porque estas seriam “custosas, ineficientes e com frequência ineficazes”⁷². Uma vez que sentimentos de obrigação são essenciais à legitimidade, é preciso depender de tais sentimentos para desenvolver “sistemas de regulação social mais eficientes e efetivos”⁷³ (TYLER, 2001, p. 419).

É preciso lembrar que a *espontaneidade* não é essencial para a teoria do consenso sobre a legitimidade, mas sim o fato de que a ordem advinda das interações sociais não reflete uma vitória numa disputa entre interesses opostos, uma vez que, como citado anteriormente, todos se beneficiariam de uma sociedade estável e bem ordenada. Para teóricos do conflito, pelo contrário, na sociedade cada grupo “busca dominar os

outros, resultando em arranjos institucionais e ideologias legitimizantes” que favorecem alguns em detrimento de outros. Se este for o caso, “não é do interesse de grupos subordinados” aceitar as autoridades e instituições do *status quo*; eles deveriam rejeitá-las, buscando uma transformação social”⁷⁴ (TYLER, 2006, p. 391–392). Assim, a legitimidade é “uma estratégia efetiva de geração de influência — e aqueles que veem a estabilidade do sistema como um atributo valioso podem se beneficiar, e o fazem, quando conseguem criar e manter esse valor”; no entanto, isso é interpretado de formas diferentes, pois “teóricos de consenso veem isso como positivo, e teóricos do conflito, como preocupante”⁷⁵ (TYLER, 2006, p. 392, ênfase adicionada).

O consenso pode indicar uma dominação (o que sugere Mouffe, ou de fato qualquer pós-moderno como veremos a partir do capítulo 3). Por outro lado, se como visto acima a legitimidade está associada à justiça dos procedimentos da autoridade, alguns teóricos analisam que a busca pelo “recurso da legitimidade” faz com que instituições e autoridades busquem ser justas em seus procedimentos. Isso não poderia ser uma questão de mera “propaganda” ou “ação de relações públicas”; a “legitimidade amplamente difundida existirá apenas quando as perspectivas das pessoas comuns estiverem consagradas nas instituições e nos atos das autoridades”, de modo que quando estas buscam ser vistas como legítimas aos olhos dos governados, estes são “empoderados”⁷⁶, ou, lembrando a colocação de Suchman (1995, p. 578), as autoridades se permitem ser “cooptadas”^w. A negociação de consenso, afinal, não é um processo unicamente hierárquico, que ocorre sob controle da liderança e por sua iniciativa; “teorias da legitimidade [...] especificam condições em que surgem pressões para mudar as estruturas existentes”, isto é, a “ilegitimidade torna legítimos os impulsos por “reforma e/ou rebelião”, e assim a legitimação funciona como “um mecanismo de mediação entre a estrutura do grupo e as ações dos indivíduos”⁷⁷ (ZELDITCH JR., 2001, p. 50).

Por outro lado, há quem aponte a possível influência daninha da “falsa consciência”: grupos subordinados julgariam os procedimentos como justos a partir dos critérios dos grupos dominantes, que estes con-

^w Rever discussão na seção 2.2.2.1, especificamente sua citação na página 41. É interessante lembrar que, para os anarquistas, essa dinâmica pode ser replicada em seus próprios modelos organizacionais, e de fato muito melhor, uma vez que sem aparatos concentrados de violência burocrática é mais difícil ignorar o que as pessoas, ou ao menos parte da população, diz ou quer. Ver capítulo 4.

seguiriam difundir através de seus “mitos legitimadores” (TYLER, 2006, p. 392). Tais “mitos”, aliás, não precisam sequer ser impostos por meios violentos, uma vez que existem vieses cognitivos agindo para que o *status quo* seja visto como legítimo mesmo quando isso resulta em desvantagens para os indivíduos; tais vieses incluem “localizar a causa [de sucessos e fracassos] em pessoas, em vez de sistemas sociais” (ou seja, um individualismo cognitivo que dificulta a percepção das conexões entre história e biografia), “ver a si mesmo como tendo um controle exagerado sobre os resultados daquilo que faz; e acreditar que o mundo é um lugar justo, em que todos têm o que merecem”⁷⁸ (TYLER, 2006, p. 386). De qualquer modo, fica claro para muitos autores que veem a legitimidade através da ótica do conflito que o interesse em tirar proveito de tais vieses cognitivos, por parte das elites, com frequência se converte em ações deliberadas com vistas a manipular a percepção de legitimidade e obter ou aumentar a estabilidade sistêmica que lhes favorece.

2.4 LEGITIMIDADE COMO NÃO-CONFLITO

A legitimidade é uma relação entre um sujeito, um objeto e um conjunto de valores e crenças que estabelece o não-conflito. Ao longo das próximas páginas demonstro como pensar a legitimidade *implica* pensar em não-conflito, e como essa definição ampla abarca as diversas perspectivas sobre o termo descritas até agora. É preciso explicitar primeiro, entretanto, a impossibilidade de gerar *uma única* definição de legitimidade. Foi possível conceber a linha destacada no início deste parágrafo como uma definição unificada porque o “não-conflito” é uma forma conveniente de abranger dois contextos bastante diferentes, mas igualmente relevantes para compreender a ideia de legitimidade.

O primeiro é o de *ausência de conflito*. Neste caso, o não-conflito existe porque o conflito *não existe*. Ele não foi silenciado, escamoteado ou reprimido; ele simplesmente não estava presente para que pudesse ser silenciado, escamoteado ou reprimido. Já o segundo caso é o de *encerramento de conflito*: a legitimidade se coloca, assim, como a busca pelo *estabelecimento* do não-conflito a partir do processamento do conflito que existe.

Essa classificação lembra as noções físicas de repouso e movimento; ou, no caso, as duas realidades materiais diversas que podem produzir o repouso. Dizemos de um carro, por exemplo, que está em repouso, se está “parado”. No entanto, não existe repouso absoluto; apenas em relação a um referencial. O carro pode estar estacionado e desli-

gado — ou pode estar ligado, consumindo combustível, em movimento na mesma velocidade que seu observador, de modo que a distância entre os dois permanece a mesma. Em ambos os casos, poder-se-ia dizer do carro em questão que está em repouso. A legitimidade é a reflexão sobre esse repouso, e envolve tanto sua constatação quanto sua produção. E, assim como na breve analogia com a física, a perspectiva importa; poder-se-ia dizer, de uma situação de ausência de conflito, que seu conflito foi encerrado há tanto tempo que o fato de ter existido um dia tornou-se irrelevante; por outro lado, o ideal que regula o impulso de encerramento do conflito é sua erradicação, isto é, uma situação em que ele deixa de existir.

2.4.1 A ausência de conflito

Consensos são legítimos: inicialmente, fica óbvio que essa é uma proposição problemática. Primeiro, parecemos entrar no território do “consentimento tácito” de Locke^x. E em segundo lugar, a ausência de conflito *manifesto* (discordância, alteração física) não significa que ele não existe; pode indicar, ao contrário, uma dominação eficaz (Ó LAOGHAIRE, 2016, p. 16). Neste sentido, o consenso poderia não passar de violência oculta. No entanto, é preciso esclarecer essa definição em pelo menos dois respeito. Em primeiro lugar, o critério da legitimidade não é a ausência de conflito *manifesto*, mas a *situação que a produz*. Nesse sentido, é preciso diferenciar o não-conflito objetivo, que reflete um não-conflito subjetivo compartilhado, do não-conflito que, pelo contrário, *é um conflito*. Em segundo lugar, o consenso como fator de legitimidade é um *dado*, e não mais uma teoria normativa. A legitimidade refere-se inerentemente a uma situação de resolução e estabilidade. Do ponto de vista descritivo, não há nada mais legítimo do que algo ao que *literalmente ninguém se opõe*. Pode-se questionar a partir de que ponto uma tal situação torna-se impossível (com quantas centenas, milhares, milhões ou bilhões de pessoas), mas, teoricamente, não há padrão mais alto e exigente de legitimidade.

É interessante voltar a Suchman, especialmente o que o autor chama de “legitimidade cognitiva”. É a partir do caminho até esse conceito que poderemos diferenciar progressivamente as situações que o termo “ausência de conflito” poderia indicar, como mencionado acima;

^x Cujos problemas foram discutidos anteriormente; ver também nota de rodapé m, página 44.

esta exploração será organizada na tabela 2, na página 70. A princípio, é possível imaginar situações simples (como provas de conceito) em que simplesmente não há discordâncias ou desequilíbrios de poder que forcem a submersão de dissidências — o “Caso 0”. Porém, a presença do uso organizado da força, especialmente em sociedades marcadas por desigualdades, põe em questão consensos mais densos.

Se uma instituição — digamos, um Estado — rotineiramente violenta ou massacra os governados para coibir vozes dissonantes (Caso 1), então não temos não-conflito, mas uma série de conflitos em que o vencedor é sempre o mesmo. Mas pode haver situações em que há um desequilíbrio efetivo de poder e os dominados, que não tentam se rebelar, tampouco são castigados, porquanto permanecem em silêncio e inércia (Caso 2). Nesse caso, teríamos uma situação como a do escravo, que reconhece “a assimetria de poder [entre ele e seu senhor] que poderia ser ativada”, e então “ajusta seu comportamento de acordo com isso”, tornando “o apelo ou a ativação da capacidade coercitiva [...] desnecessários”⁷⁹ (Ó LAOGHAIRE, 2016, p. 16). É claro que, historicamente, escravos eram rotineiramente surrados, estuprados ou tratados de outras maneiras degradantes, o que nos levaria de volta ao Caso 1. Contudo, se fosse possível imaginar que nenhum escravo fosse tratado de maneira cruel, porém tivesse conhecimento de que isso *poderia* acontecer, poderíamos falar desse não-conflito como uma legitimidade pragmática, em que os interesses mais imediatos dos escravos os levassem a não atuar contra o sistema. A legitimidade não está sendo tratada como atributo moral e inerentemente bom: seria preocupante não observar que, embora seja do interesse dos escravos não resistir à sua subordinação, *esses interesses foram deliberadamente produzidos por outros e objetivamente os prejudicam; não são necessários, naturais, a-históricos*. Alguém os escraviza e faz com que seus interesses pessoais sejam sua sobrevivência e integridade física; todo um sistema garante que isto persista ao longo do tempo. Nesse sentido, na medida em que esse não-conflito possa ser visto como, na verdade, um profundo conflito (novamente, entre forças bastante desiguais), esse cenário não se diferencia substancialmente do Caso 1.

Em um terceiro cenário (Caso 3), tais escravos não se rebelam não por seus interesses imediatos, mas por outras razões; eles desenvolvem outras bases axiológicas e ideológicas para a legitimidade que se estabelece, tornando-a, por exemplo, disposicional (“os senhores querem o nosso bem”) ou moral (“é natural que seja assim”). A inferioridade material de todo um grupo social é “interiorizada” a ponto de seus membros passarem a realmente acreditar que são inerentemente inferiores. Con-

tudo, isto não altera as relações objetivas entre os grupos; o arcabouço de valores e crenças que dá suporte à relação de legitimidade efetivamente estabelecida muda, mas a avaliação que se pode fazer dos elementos que compõem esse “não-conflito” não: os dominados podem “agir como se acreditassem que realmente são culpados de alguma coisa [...] mas em um nível mais profundo não faz muito sentido se perguntar se eles acreditam ou não”, pois “o arranjo inteiro é fruto de violência e só pode ser mantido através da contínua ameaça de violência”⁸⁰ (GRAEBER, 2015c, p. 58–59).

Assim, Graeber (2011b, p. 126–127) critica as teorias sociológicas segundo as quais a “força bruta já não é um fator importante no controle social”, pois a ameaça do uso da força ainda importa, e na verdade “permeia nosso mundo a cada momento”. Algumas dessas teorias, em particular no campo das reflexões sobre a legitimidade, são as “teorias de justificação de sistema”, para as quais as “instituições ideológicas da sociedade civil são independentes das instituições coercitivas do Estado e fundamentais para a estabilidade de um sistema de desigualdades”⁸¹ (ZELDITCH JR., 2001, p. 47). Elas inspiram-se em Gramsci, especialmente por causa da já discutida^y separação entre instituições que usam da força e as que não o fazem, operando por “consenso” — ainda que ambas levem à conformação da mesma hegemonia. Entretanto, como indica Graeber (2015c, p. 60), essa maneira de ver desigualdades como o racismo, o sexismo e a pobreza (como uma forma de “violência estrutural” que não envolve nenhum ato de violência física) implica que o patriarcado poderia existir “na total ausência de violência doméstica ou agressão sexual”, ou que poderia haver um racismo “que não fosse de modo algum apoiado por direitos de propriedade garantidos pelo governo”, embora “nenhum exemplo disso jamais foi observado”. Nesse sentido, teorias como as de justificação de sistema estariam se esquivando de questões importantes ao falar de desigualdades sistêmicas como “um conjunto de estruturas abstratas flutuantes”; seria preciso saber se “definir regras e ameaçar fisicamente qualquer um que não as siga seria em si questionável, ou as autoridades só não estão fazendo ameaças corretamente”⁸². É possível que os mais pobres não ajam diretamente contra suas condições (expropriando terras, moradias, meios de produção) não apenas porque seriam massacrados, mas porque todo o resto da sociedade, incluindo a classe média e quem sabe eles mesmos, condenaria moralmente tal redistribuição de riqueza — uma moralidade, ainda, baseada em interesse, uma vez

^y Ver seção 2.3, especificamente a partir da página 57.

que os ricos não querem ver seus bens redistribuídos, e os não-ricos gostariam de ser ricos um dia; contudo, esses mesmos objetivos (acumular riqueza, talvez relativamente acima dos demais, e tê-la protegida dos pobres) dependem da instituição policial, isto é, do uso da força.

Contudo, há também teses que buscam enfatizar como tais processos ideológicos estão ligados ao mundo material à medida que o *organizam*, produzindo assim a realidade que visualizam; a legitimidade, baseada em ideias que as pessoas compartilham, pode ser “exterioridade e objetividade”, como supracitado. Um sistema de relações de poder “indiretamente molda as experiências, as capacidades, as expectativas, os interesses de grupos subordinados” até que “as justificações para as regras do poder tornam-se críveis porque são confirmadas pela própria experiência” dos grupos subordinados. Assim, “o que é socialmente construído não é em si imaginário ou ilusório, e sua evidência dá credibilidade às justificativas dadas para um determinado sistema de poder”⁸³ (BEETHAM, 1991, p. 106–107). O institucionalismo reflete sobre como um tipo específico de crença (*categorias*) dá corpo às instituições e aos padrões de comportamento de uma sociedade, de modo que a motivação dos atores (e portanto a legitimidade do sistema) pode ser instrumental e pragmática, mas seu comportamento reflete categorias consensualmente compartilhadas:

categorias (como ocupação, educação ou gênero ao nível individual; escola, hospital ou firma ao nível organizacional; império, Estado ou colônia ao nível de sistema mundial) impulsionam comportamentos porque é ao redor delas que normas, valores e crenças se organizam. [...] A legitimidade impulsiona o comportamento porque as pessoas tanto querem quanto precisam parecer corretas. Elas querem parecer corretas porque normas não apenas restringem, mas também possibilitam: elas canalizam as formas como um ator pode realizar seus objetivos da mesma maneira como um sistema de estradas canaliza como se chega daqui para ali. Eles precisam parecer corretos porque normas também restringem (regulam) o comportamento. À medida que alguém depende de outros para recursos e recompensas, para o sucesso, até mesmo para a sobrevivência, é preciso parecer correto. [...] O institucionalismo presume que

os atores não internalizam as normas, valores, e crenças, e não precisam fazê-lo, pois eles meramente fazem (em público) o que outros esperam que eles façam. A base da ordem social é portanto, primeiramente e acima de tudo, um sistema de categorias cognitivas consensuais.⁸⁴ (ZELDITCH JR., 2001, p. 49)

Essa diferença importa, porque se o uso da força é responsável pelas categorias, o consenso assemelha-se mais ao segundo ou mesmo ao primeiro cenário descrito acima (Casos 2 e 1). Caso contrário, o poder estatal torna-se um entre uma “variedade de processos” que conforma desigualdades, criando uma cisão mais definitiva entre o segundo e o terceiro cenário. Para Green (1988 apud PETER, 2017), “ameaças de coerção fornecem [apenas] uma motivação secundária, de reforço, quando a ordem política falha em sua técnica normativa principal de aconselhamento autoritativo”⁸⁵, e para Beetham, o que falta para que isso caracterize uma situação de legitimidade seria atos de consentimento públicos, que autorizassem as relações de poder que encontram sua base em valores e crenças consensuais.

Outra forma de compreender as crenças dos dominados é pela ótica da legitimidade como compreensibilidade, em que as crenças — que os dominantes podem favorecer, usando de seu poder para incentivar sua difusão — tornam-se necessárias para que o mundo possa fazer sentido. Isso está relacionado à “hipótese do mundo justo” discutida anteriormente, um viés cognitivo que faz com que, por exemplo, as pessoas tendam a ver ganhadores de loteria como pessoas inerentemente melhores^z. Graeber (2016a) discute algo semelhante ao falar sobre o fenômeno do bullying:

Nosso primeiro instinto quando vemos uma agressão sem motivo é ou fingir que ela não está acontecendo ou, se isso é impossível, igualar o agressor e a vítima, colocando-os ambos sob um tipo de lógica de quarentena que, espera-se, pode evitar que contage os outros (o que explica o fato, descoberto pelos psicólogos, de que as pessoas detestam valentões e vítimas em proporções mais ou menos iguais). O sentimento de culpa causado pela

^z Ver a obra clássica de Lerner (1980).

suspeita de que isso é um jeito essencialmente covarde de se comportar — já que é um jeito essencialmente covarde de se comportar — abre caminho para um jogo complexo de projeções, no qual o valentão é ao mesmo tempo um supervilão invencível e um fanfarrão inseguro que dá pena, enquanto a vítima se torna simultaneamente um agressor (aquele que viola seja lá qual for a convenção social que o valentão tenha invocado ou inventado) e um covarde patético que não quer se defender. (GRAEBER, 2016a)

Uma vez que a legitimidade percebida influencia sentimentos de status entre os membros de um grupo e suas próprias noções identitárias (TYLER, 2001, p. 427) (TYLER, 2006, p. 385–390), atacar a legitimidade de algum sistema social por vezes implica (para alguns) atacar o próprio senso de “eu” [self], ameaçando toda uma visão de mundo. Tyler (2006, p. 392) argumenta que “a crença na justiça procedimental dos mercados é amplamente difundida na sociedade americana”, mesmo entre os mais pobres — e ela não costuma ser influenciada por “evidências de que os modos de operação do mercado levam a grandes diferenças econômicas” para diferentes grupos⁸⁶. Especialmente a partir dos anos 70, a identidade de parte da classe média foi atrelada à sensibilidade das elites a partir do fenômeno de financeirização da economia — e da cultura: “jornais começaram a demitir repórteres trabalhistas, mas noticiários comuns passaram a apresentar os últimos preços da bolsa de valores na borda da tela”; de fato, “a nova fé era que todos deveriam ver o mundo pelos olhos de um investidor [...] todos poderiam ter um pedacinho do capitalismo”⁸⁷ (GRAEBER, 2015c, p. 20). Isso não é uma simples questão de “ideias” desprovidas de base material: com o colapso da União Soviética, a aparente inevitabilidade (a “hegemonia não-desafiada”, como alude Mouffe) do capitalismo pode ter impulsionado a adoção de valores e crenças internalizadas por parte dos dominados. A organização da cognição pode ser vista como um fator relevante, especialmente ao longo do tempo: a maneira como o mundo pareceria incompreensível e injusto sem a crença de que os mecanismos de mercado são justos faria com que mesmo evidências que a contradigam sejam rechaçadas.

No entanto, é precisamente porque “as próprias estruturas de poder influenciam sua própria legitimidade”⁸⁸ (BEETHAM, 1991, p. 104) que a antecedência psicológica e social em relação à política seja ques-

tionável. O próprio bullying, embora possa ser relacionado à hipótese do mundo justo, é visto por Graeber (2016a) como uma refração da autoridade escolar, o que é pouco “refletido na literatura da psicologia sobre o bullying” porque, produzida “principalmente para as autoridades escolares, presume um papel totalmente benigno para elas”: o fato de que as crianças não podem se retirar da escola (“o primeiro instinto de uma criança quando ela está sendo atormentada ou humilhada por alguém maior é ir para outro lugar”, porém se ela fugir da escola, “autoridades as trarão de volta”) é importante. “A escola está, basicamente, segurando as vítimas para os valentões baterem”. Mais que isso, a própria dinâmica desigual da interação entre valentão e vítima fazem com que as premissas da escola possam reforçar a relação, pois o sistema tende a punir as vítimas, já que elas devem “responder com força desproporcional”.

Um outro problema relevante quanto a isso, identificado por Graeber, é o paradoxo da soberania. Beetham indica que as relações de poder influenciam sua própria legitimidade ao tornar-se mais justificável para elas (fornecendo evidências factuais para tanto); contudo, se as relações fundam-se (historicamente) na violência e mantêm-se por meio delas, isso pode ser pouco relevante.

a polícia pode usar a violência para, digamos, expulsar cidadãos de uma praça pública alegando aplicar leis devidamente constituídas. As leis recebem legitimidade da Constituição. A Constituição recebe legitimidade a partir de algo chamado ‘povo’. Mas como o ‘povo’ concedeu essa legitimidade à Constituição? Como as revoluções Americana e Francesa deixaram claro, basicamente por meio de atos de violência ilegal. (Washington e Jefferson, afinal, eram claramente culpados de traição de acordo com as leis sob as quais foram criados.) [...] se admitirmos que o povo tem o direito de resistir à autoridade injusta — uma vez que foi exatamente assim que os Estados Unidos nasceram —, então como podemos distinguir, em qualquer circunstância, o ‘povo’ de uma multidão violenta? Historicamente, a resposta tem sido quase sempre: ‘Em retrospectiva, dependendo de quem tiver ganhado’. (GRAEBER, 2015b, p. 233)

Entretanto, a “fonte mais sutil e mais poderosa de legitimidade” se-

ria a legitimidade como pressuposição [taken-for-grantedness], pois “se alternativas tornam-se impensáveis, desafios tornam-se impossíveis, e a entidade legitimada torna-se invulnerável”⁸⁹ (SUCHMAN, 1995, p. 583). Se o capitalismo foi tornado parte das identidades de trabalhadores comuns, parte de suas operações com vistas à conquista de legitimidade também envolvem tornar-se um “pressuposto”, isto é, fazer com que alternativas sejam inimagináveis. O neoliberalismo (o “renascimento de uma crença do século XIX [...] que considerava que o livre mercado e a liberdade [...] em geral são, no limite, a mesma coisa” (GRAEBER, 2015b, p. 270)) pode ser visto como uma “campanha implacável contra a imaginação humana” (GRAEBER, 2015b, p. 272) à medida que as elites políticas e financeiras “gastaram muito tempo e energia criando um mundo onde é mais difícil questionar a ideia do capitalismo do que criar uma forma de capitalismo viável” (GRAEBER, 2015b, p. 120). Este é o caso porque, embora o neoliberalismo advogue que a produtividade econômica deva ser priorizada acima de tudo, “o desempenho da economia global [...] tem sido decididamente medíocre”, pois “as taxas de crescimento ficaram bem abaixo das do tempo do velho capitalismo de bem estar social” dos anos 50, 60, e até dos 70^a (GRAEBER, 2015b, p. 271). Além disso, “a maioria das inovações econômicas nos últimos trinta anos”, como a extinção da estabilidade dos empregos em troca de contratos precários, ou as jornadas de trabalho mais longas, “faz mais sentido politicamente do que economicamente”; seus efeitos mais notáveis são a “destruição dos sindicatos”, a “despolitização do trabalho” e menos tempo para a atividade política em geral (GRAEBER, 2015b, p. 272). O exército, a polícia e serviços privados de segurança podem ser completamente improdutivos, mas esses setores têm crescido enormemente nas últimas décadas, bem como investimentos em tecnologias de informação relacionadas à segurança e vigilância^b (GRAEBER, 2015c, p. 128). Graeber associa essa forma de não-conflito aos casos 1 (porque há de fato muita resistência ao projeto neoliberal ao redor do globo, bem como muita repressão) e 2 (“se não seguirmos o receituário neoliberal, não haverá investimento, e portanto haverá mais desemprego...”). Como coloca Beetham (1991, p. 96), o “critério liberal para o consentimento voluntário a uma posição que envolve subordinação” é que o povo “tenha uma escolha quanto a quem se subordinarão”⁹⁰. Porém,

^a O autor adiciona que houve exceções notáveis, como a China — que, por sua vez, “ignorou a maioria das prescrições neoliberais.

^b Ver também seção 3.2 adiante, especificamente a partir da página 98.

aquilo a que o povo tem muito menos escolha [...] é fazer ou não tal escolha em primeiro lugar, porque a situação é tal que seus interesses, e portanto suas escolhas, já são pré-estruturadas. Isso é mais obviamente verdadeiro em relação ao trabalhador assalariado. Uma vez que os trabalhadores foram “libertados” de qualquer controle sobre seus meios de produção, eles tiveram que escolher entre submeter-se às condições de subordinação dadas sob qualquer empregador, ou morrer de fome. [...] Na esfera política, cidadãos que não votam podem abdicar de influenciar o resultado, mas de todo modo não evitarão a subordinação ao governo por abster.⁹¹(BEETHAM, 1991, p. 96)

Assim, teorias de conflito sobre a legitimidade, ou teorias normativas que buscam definir critérios para que ela possa ser declarada, não contradizem a legitimidade como ausência de conflito. Pelo contrário; as primeiras podem inclusive explicá-la, enquanto as segundas interagem com ela de uma forma particularmente sutil. As teorias de conflito podem explicá-la porque a vitória última seria precisamente alcançar a legitimidade como pressuposição; em algum momento o capitalismo (bem como a instituição “Estado”) venceu um jogo de forças (tornou-se “hegemônico”) a ponto de tornar-se um “pressuposto” da realidade. O processo continua, na verdade, até hoje, considerando até quão recentemente o socialismo soviético ainda era uma ameaça política global ao capitalismo; vários partidos da esquerda tradicional ao redor do mundo trocaram o discurso de combate ao capitalismo por sua propagação como algo mais ou menos inevitável (MOUFFE, 2000, p. 108–112). De todo modo, nenhuma ausência de conflito é necessariamente permanente. Aquilo que é inimaginável pode tornar-se cogitável; uma crença necessária para que o mundo faça sentido pode ser substituída por outra, e, como diz o ditado, ideias podem mudar o mundo. Resta saber de que modo a força organizada influencia esses processos. Se *toda* ausência de conflito percebida representa um consenso advindo da resolução violenta de conflito, o que sobra é a escolha do nível de violência constituinte do método.

Outras teorias normativas, por outro lado, não deixam de ser asserções sobre os valores e crenças que os autores acreditam que *deveriam* se tornar “pressupostos” na sociedade. Para D’Entreves, para citar um exemplo, “deve haver na sociedade um acordo sobre os valores fun-

Tabela 2 – Tipologia da ausência de conflito

<i>O que ocorre</i>	<i>Legitimidade</i>	<i>Conflito</i>
	<i>Caso 0</i>	
Não há dissidência	Vários tipos possíveis; pragmática, moral, pressuposição	Não há
	<i>Caso 1</i>	
Violência mantém dissidentes em silêncio	Não há	Há conflito
	<i>Caso 2</i>	
Ameaça de violência mantém dissidentes em silêncio	Pragmática	Há conflito
	<i>Caso 3</i>	
	Não há, pois isto é internalização de violência (Graeber)	Caso 3 é como o 2 ou o 1
	Vários tipos possíveis; moral, disposicional; A violência é um dos comportamentos que as categorias (consensuais) tornam legítimo (Institucionalismo)	Não necessariamente se baseia em violência ou conflito
Não há dissidentes, mas há ameaça de violência	Crenças (consensuais) são necessárias para que o mundo faça sentido, e compõem identidades	Não necessariamente se baseia em violência ou conflito
	As crenças (consensuais) tornam tudo o mais inimaginável	Não necessariamente se baseia em violência ou conflito

damentais, sobre um direito tido como ‘natural’”; além disso, “o direito deve ser entendido não apenas como um conjunto de normas, mas também como uma forma de agir, viver e pensar”. Apenas naturalizada e profundamente entranhada no tecido da vida a legalidade poderia enfim ser considerada idêntica à legitimidade (CADEMARTORI, 1997, p. 140).

Pensar a legitimidade é pensar o não-conflito mesmo politicamente, num sentido de política *enquanto* conflito: se é afirmado que o legítimo é, digamos, o que é justo, o que se afirma é que as pessoas de-

veriam aceitar o que for justo (não entrar em conflito), mas rebelar-se contra, ou não apoiar, o que é injusto. Para Bobbio e Bovero (1987 apud CADEMARTORI, 1997, p. 127), por exemplo, a legitimidade se refere à “determinação dos casos em que se deve obedecer e dos casos em que é lícita a desobediência ou a obediência passiva”. Obviamente, a diferença entre escritos teóricos e panfletos é que esse teor político é indireto, codificado na forma de um “isto ou aquilo é válido”, ou “é legítimo” ou “é justo”, enquanto isto ou aquilo outro não é — uma declaração um pouco mais fria da paisagem moral. Isso não equivale a dizer que teorias normativas não passam de panfletos rebuscados; “política não é trabalho acadêmico, e trabalho acadêmico não é política”⁹², lembra Ball (1995, p. 24), e críticas à lógica de um trabalho teórico podem levar a uma reavaliação da posição política que de algum modo se relaciona com ela. A política (real) e a teoria (política) não se separam totalmente, mas apontar o teor político de um tratado não desqualifica seus argumentos; é, antes, um ponto a mais a se considerar em sua análise, e diz pouco respeito ao que o autor “realmente quer”. Independente das *intenções* de Hobbes ou de Carl Schmitt, por exemplo, o possível uso de *The Leviathan* para justificar a monarquia, ou de *Legality and Legitimacy* para justificar o nazi-fascismo alemão (MCCORMICK, 2004), é um *elemento* de suas obras. Ainda que digamos, junto a Deleuze, que a teoria é também um tipo de prática (MAY, 1994, p. 94–97), nem toda prática é igual.

Poder-se-ia dizer que as teorias normativas não visualizam a implementação de determinados princípios como “pressupostos” cognitivos das sociedades, mas determinam apenas ideais reconhecidamente irrealizáveis; “a justiça é uma estrela-guia e quando se navega pelos astros o que se espera não é chegar lá, nas estrelas”, escreve Minogue (1998, p. 102). Porém, isso não poderia providenciar a força preconizadora que uma teoria normativa exige; em uma discussão sobre a liberdade de expressão, por exemplo, Post (1990 apud FISH, 1994, p. 116) reconhece que “os limites do discurso público não podem ser fixados de forma neutra”, e que “o fato último da regulação ideológica [...] não pode ser negligenciado”⁹³. Contudo, é precisamente por isso que “fazer uma tentativa de boa fé” não é uma estratégia válida: “em que espaço limpo e livre de ideologia essa ‘tentativa’ será feita? E [...] se tal espaço não existe, a noção de ‘tentativa’ não pode possuir qualquer conteúdo”⁹⁴ (FISH, 1994, p. 116). Em outras palavras, o exercício de propor um valor ou crença como algo que comanda obediência já sabendo que tal elemento é irrealizável enfraqueceria a própria proposição — a não ser que já se presuma tal fracasso de antemão, e parte de tal proposição inclua uma forma de lidar com a

imperfeição do arranjo proposto.

Como vimos, para os ditos “realistas” políticos é irrelevante (talvez perigoso) dizer que só é legítimo o que está relacionado a certos valores e crenças, especialmente morais, uma vez que é impossível que se chegue a um consenso (que todos os tomem por pressupostos cognitivos, por exemplo, sem violência). Eles, no entanto, em algum nível, *também* desejariam (em nome da própria estabilidade) que certos valores e crenças se tornassem pressupostos — como a “valorização do pluralismo”, ou determinados métodos decisórios. Afinal, como citado acima, a legitimidade é importante porque o conflito torna a convivência disfuncional, e entrar em permanente conflito *contra* o conflito (usar apenas da força para adquirir obediência) é ineficiente (TYLER, 2001, p. 417–418) (CADEMARTORI, 1997, p. 127). Mouffe valoriza o “respeito agonístico” e teoriza uma sociedade verdadeiramente plural e pacífica, mas também visualiza os limites desses valores como responsáveis por tal arranjo, e assim demonstra em que sentido ainda depende-se da força: nem todos os antagonismos podem “ser transformados em agonismos”, nem “todas as posições” podem ser “aceitas como legítimas e acomodadas dentro da disputa agonística”; assim, “o momento da decisão não pode ser evitado, e isso implica o estabelecimento de fronteiras, a determinação do espaço de inclusão/exclusão”⁹⁵ (MOUFFE, 2013, p. 35). Ainda assim, as teorias ditas “realistas” se diferenciam pelo fato de que a legitimidade não é alcançada unicamente através de dinâmicas dialógicas e culturais, posto que estas podem sempre contar com o uso da força; não é por acaso, assim, que tantas teorias normativas de legitimidade no campo da teoria política se preocupam com a justificação desse uso.

2.4.2 O encerramento de conflito

A legitimidade como ausência de conflito não se opõe realmente ao encerramento de conflito; um é o complemento necessário do outro. Para que possa *não* haver conflito, este precisa ter sido encerrado. A questão é *como*, e de que maneira este próprio método de encerramento vira *objeto* da legitimidade.

A legitimidade pode ser pensada como orientação para o não-conflito mesmo no caso em que o conflito é visto como inescapável. Superá-lo somente é possível através de mecanismos que o “processem”, isto é, instituições e procedimentos formais que canalizem a diversidade de posicionamentos e interesses encontrados na sociedade para um estado de não-conflito, possibilitando a ação coletiva e a estabilidade do

sistema, exigindo adesão para manter tais efeitos ao longo do tempo. A questão é a natureza de tais mecanismos.

Desde (no mínimo) Tucídides a ideia de legitimidade (se não o termo em si) é importante para a reflexão política, em particular à medida que os gregos antigos se perguntavam o que justificava moralmente o poder enquanto força [might] (COTTA, 1967, p. 61) (ZELDITCH JR., 2001, p. 34). Isso estava presente em suas reflexões não só porque as cidades gregas constituíram um formidável poderio militar durante alguns períodos, mas também porque elas tendiam, como comenta Graeber (2011b, p. 158), “a tornar tudo uma disputa pública”, e não só faziam “da tomada de decisão política uma disputa pública também”, mas uma entre pessoas *armadas*:

a constituição de uma cidade-estado grega normalmente dependia do braço do seu chefe militar: se este for da cavalaria, será uma aristocracia, pois cavalos são caros. Se infantaria hoplita, será uma oligarquia já que nem todos podiam pagar a armadura e a formação. Se o poder fosse baseado na marinha ou na infantaria leve, se poderia esperar uma democracia, já que qualquer um pode remar ou usar um estilingue. Em outras palavras, se um homem está armado, então deve-se levar sua opinião em conta. [...] Legiões romanas poderiam ser similarmente democráticas; essa é a razão principal pela qual elas não eram autorizadas a entrar na cidade de Roma. E quando Maquiavel reanimou a noção de uma república democrática no alvorecer da era “moderna”, ele imediatamente a reverteu para a noção do povo em armas. (GRAEBER, 2011b, p. 158–159)

Boa parte das discussões normativas contemporâneas sobre a legitimidade continua a refletir sobre a justificação do poder político coercitivo, isto é, aquilo que torna a força [might] moralmente correta (PETER, 2017); afinal, se o poder é fundado “exclusivamente sobre a força, como se faz para distinguir o poder político do poder de um bando de ladrões?”, perguntam-se Bobbio e Bovero (1987 apud CADEMARTORI, 1997, p. 127n1). O não-conflito perpassa duplamente essa discussão normativa. Em primeiro lugar, ele é o horizonte presumido (ainda que não estático ou eterno); ao se deparar com o conflito, chega-se à conclusão

de que em algum momento ele precisa ser encerrado. Assim como a perspectiva da legitimidade como ausência de conflito não implica que *nunca* haverá conflito (mas apenas que situações em que ele não existe configuraram uma forma de legitimidade), a perspectiva da legitimidade como encerramento de conflito implica que o não-conflito precisa ser construído; se essa construção puder ser não-violenta, então o conflito não é inevitável — mas se ele for, então o não-conflito só poderá ser alcançado através do conflito em si, isto é, do uso da força. Isso é especialmente verdadeiro se no cálculo atribui-se grande peso à estabilidade que a ausência de conflito proporciona: ela passa a justificar o uso da força, como no caso da “primeira questão política” de Williams e Hawthorn (2005), à medida em que isto é de algum modo mais “eficiente”^c que um método consensual e pacífico. Assim, o objeto da relação de legitimidade, bem como o conjunto de valores e crenças que lhe dá suporte, torna-se motivo de disputa no campo da teoria política. A importância da estabilidade, comparada com outros valores, é discutida, bem como a inevitabilidade do conflito (crenças) e a necessidade do uso regulado da força (digamos, um “Estado democrático de direito” — *objeto*, caso em que a violência ainda é um problema, mas somente quando alguém a usa fora dos limites do Estado (BERKMAN, 1998, p. 174)).

A segunda maneira como o não-conflito impacta a discussão se refere à legitimidade do próprio método de encerramento de conflito. Um método que prolongue o conflito por não aceitar seu desfecho violento pode ser legitimado tendo em vista outros princípios, que sejam mais valorizados que a estabilidade. No caso da força, ela própria precisa ser justificada pois *se trata do conflito em si* — ou seja, é preciso definir de que maneira a solução diferencia-se do problema (como nos termos, novamente, de Williams e Hawthorn); faz-se necessário explicar como uma força é diferente de outras, por que aquela é melhor que estas, e por que (a resolução violenta de) alguns conflitos são toleráveis em nome de um não-conflito mais abrangente. Assim, chega-se a um não-conflito quanto ao uso da força para que ela possa eficientemente (talvez também moralmente) encerrar conflitos, gerando a situação de estabilidade previamente definida como benéfica. Isso não necessariamente opõe “moralistas” e “realistas” políticos, pois aqueles podem também preconizar o uso da força; separa, em vez disso, alguns critérios morais de outros.

Outro elemento importante da relação de legitimidade é o *sujeito*

^c Ver discussão ao cabo da seção 4.2.2, mais especificamente a partir da página 167; ver também seção 4.3.3.

— quem pode estabelecê-la; quem define algo como legítimo. O projeto de Beetham poderia ser resumido no lema “em termos de legitimidade, *não importa o que as pessoas pensam*” — as leis, um conjunto de valores e crenças, e atos públicos de consentimento são suficientes para *determinar objetivamente* (isto é, para além das subjetividades dos indivíduos e suas formações coletivas) um certo nível de legitimidade das relações de poder (que sustenta *obrigações de obediência*, isto é, a justificativa para que a polícia possa cobrá-la dos subordinados). Também para Hobbes a questão passa por “desempoderar” o indivíduo: não importa em que ele acredite, a legitimidade das relações de poder já foi definida no campo lógico-teórico-hipotético. Uma vez que a avaliação, por parte dos subordinados, de questões como legitimidade ou justiça constituía uma “matéria inflamável pelas centelhas da paixão”, seria “melhorar manter filosoficamente fechada a chave” (MINOGUE, 1998, p. 105). Na prática, é claro, as pessoas inevitavelmente avaliarão a realidade e chegarão às suas conclusões; por isso “explicar” é importante — fazer com que uma determinada visão de mundo seja difundida e aceita, especialmente uma segundo a qual a legitimidade das relações de poder *não* depende da avaliação dos subordinados. O juspositivismo, assim, pode ser interpretado como um projeto ainda mais ambicioso. Ele não apenas nega aos subordinados a condição de sujeito da relação de legitimidade, mas ainda pretende eliminar completamente a dimensão dos valores e das crenças (efetivamente, na verdade, colocando a lei como o *único* valor a ser considerado). Entretanto, mesmo fora de uma perspectiva juspositivista a lei é um fator importante das reflexões normativas sobre a legitimidade, porquanto ela deve no mínimo tornar previsível o uso do poder (diferenciando-o da violência indiscriminada e aleatória, e explicando assim como um exercício da coerção é melhor que outros), e no limite torná-lo *benéfico*, caso em que o próprio conteúdo da lei deve estar de acordo com o conjunto de valores e crenças da população considerada.

É claro que a dinâmica social pode gerar situações de déficit de legitimidade ou deslegitimidade, e que no caso do juspositivismo, o “povo” é considerado o soberano de onde a própria lei se origina; no entanto, a influência dos subordinados de uma relação de poder sobre essas questões, como vimos, é objeto de intenso debate^d. De qualquer forma, nem sempre o poder — a lei, a força — foi visto como algo que devesse ser coerente com “o conjunto de valores e crenças” de uma população, ou mesmo

^d Além disso, há o problema da relação entre legitimidade como variável contínua e a obediência como variável discreta; rever seção 2.2.2.2.

sua maioria; nem sempre foi usado para *aplicar* a “vontade da maioria”. Na medida em que a estabilidade sistêmica é vista como valiosa a ponto de justificar o uso da força, resta saber *qual* estabilidade é estabelecida; é possível que seja, na verdade, uma estabilidade de desigualdade (aqui nos aproximamos de alguns casos conflituosos de “ausência de conflito”; ver tabela 2 acima). De fato, é muito recentemente que a democracia passou a ser vista positivamente entre teóricos políticos^e; seu próprio nome “parece ter sido cunhado como uma espécie de estigma por seus oponentes elitistas: ele literalmente significa a ‘força’ ou até a ‘violência’ do povo”; de fato, “os elitistas que cunharam o termo sempre consideraram democracia como algo entre o motim e [...] a máfia” (GRAEBER, 2011b, p. 159–160). A democracia que se criticava, no caso, é de origem ateniense, que se caracteriza pelo voto (majoritário)^f, e que só pode

emergir quando dois fatores coincidem: 1. sentimento de que as pessoas deveriam ter igualdade de opinião em tomar decisões de grupo e 2. um aparato coercitivo capaz de executar tais decisões. Na maior parte da história humana, foi extremamente incomum ter os dois ao mesmo tempo. (GRAEBER, 2011b, p. 157)

Assim, quando somente “a maquinaria da coerção existia, nem ao menos ocorria àqueles governando-a que eles estavam executando qualquer tipo de vontade popular” (GRAEBER, 2011b, p. 157–158). Isso ocorre

^e Dado que tal fato da história do pensamento político é bastante conhecido, furto-me a providenciar extensas citações comprobatórias nesse caso. Para uma dissertação mais longa acerca do rechaço histórico à ideia de democracia na teoria política, ver Graeber (2015b, cap. 3).

^f Graeber discute em grande detalhe e várias obras a democracia, que ele associa explicitamente à “crença de que os seres humanos são fundamentalmente iguais e que a eles deve ser permitido gerir seus assuntos coletivos de forma igualitária, usando os meios que lhes pareçam mais favoráveis”, além do “enorme trabalho de construir acordos com base nesses princípios” (GRAEBER, 2015b, p. 184). Nesse sentido, a democracia ateniense é uma exceção na história da aplicação dessas ideias, e não sua origem — “seria ridículo” crer que “antes dos atenienses nunca realmente ocorreu a ninguém, em nenhum lugar, de reunir todos os membros da comunidade no intuito de tomar decisões conjuntas de um modo que desse a todos oportunidade de se pronunciar” (GRAEBER, 2011b, p. 153–154). O autor rejeita os argumentos comuns de que outros povos, os ditos “não-ocidentais” não eram “realmente” democráticos nesse sentido (ver Graeber (2011b, p. 154–155 e 2015b, p. 173–183)).

em parte porque a própria coerção favorece a desconsideração de opiniões e perspectivas; a violência (o meio “essencialmente não político” para Arendt (1961, p. 164)) permite ignorar o diálogo:

A violência pode ser a única coisa que possibilita que um ser humano faça algo que terá efeitos relativamente previsíveis sobre as ações de uma pessoa completamente desconhecida. Com praticamente qualquer outra tentativa de influenciar as ações de outra pessoa, você deve possuir ao menos alguma ideia sobre quem você pensa que ela é, quem ela pensa que você é, qual é o interesse dela na situação, suas aversões e proclividades, e daí por diante. Bata na cabeça dela com força suficiente e tudo isto se torna irrelevante. É verdade que os efeitos que se pode obter com isso são muito limitados. Mas eles são reais o bastante — e, o mais importante, é possível saber de antemão exatamente quais eles serão. [...] Ameaçar outros com violência física [...] torna possível relações [...] simples e esquemáticas (“cruze essa linha e vou atirar em você”, “mais uma palavra e vocês vão todos para a cadeia”).⁹⁶ (GRAEBER, 2015c, p. 67–68)

Por outro lado, quando “sociedades igualitárias existem, é também geralmente considerado errado impor coerção sistemática” (GRAEBER, 2011b, p. 157; 2015a). Isto significa que procedimentos consensuais eram preferidos por comunidades em que não havia um monopólio da força coercitiva:

Se não existe modo de compelir aqueles que acham a decisão da maioria desagradável de acompanhar, *a última coisa que se desejaria fazer é realizar uma votação*: uma disputa pública na qual alguém vai perder. Votar seria a forma mais provável de garantir humilhações, ressentimentos, antipatias, e, no final, a destruição das comunidades. O que é visto como um elaborado e difícil processo de busca por consenso é, de fato, um longo processo para certificar que ninguém vá embora sentindo que sua posição foi totalmente

ignorada. (GRAEBER, 2011b, p. 156–157, ênfase adicionada)

Black (2011, p. 9–10) também afirma que “a democracia, especialmente a democracia direta, promove sentimentos desarmônicos e antisociais” — mais especificamente, “a maioria que não presta contas a ninguém é arrogante; a minoria derrotada é ressentida”⁹⁷. A própria ideia de que a opinião majoritária deve ser implementada a despeito de resistência ou discordância — o pressuposto cultural de que isto é o “certo” — só pode ter por base dois elementos: ou um fundo moral utilitarista (cujos problemas são notórios^g) ou o fato de que a maioria é maioria (ela é capaz de literalmente submeter a minoria). Para Weber (1978, p. 51), uma ordem social “é sempre ‘imposta’” porque “não origina da concordância pessoal voluntária de todos os indivíduos em questão”, de modo que “o conceito de imposição inclui o ‘o domínio da maioria’ [majority rule], no sentido de que a minoria deve se submeter a ela”⁹⁸. O que falta nesse segundo elemento (e que o primeiro providenciaria, por exemplo) é um conjunto de valores e crenças que possa justificar a força bruta, a *submissão* da minoria à maioria. O utilitarismo não é o único possível; há quem argumente que a competitividade inerente à decisão majoritária torna aqueles envolvidos na decisão mais produtivos, motivando-os a se superarem em suas atividades, ou seu poder de convencimento ou negociação^h. De todo modo, em circunstâncias contemporâneas tal força bruta é tornada indireta, técnica — menos *bruta* e mais *burocratizada*. É de fato tornada tão indireta que muitos teorizam quanto à adequação da ideia de que democracias modernas são de fato aplicações de força em favor daquilo que a maioria quer; é possível que, apesar do discurso associado ao *status quo* (“as sociedades em que os ocidentais vivem atualmente são

^g Grande parte das discussões modernas sobre o utilitarismo são devotadas a debater seus problemas, suas “armadilhas” — isto é, o modo como um pensamento tão aparentemente simples e intuitivo pode esconder grandes dilemas ou consequências imprevistas. Como complemento à abrangente exposição de Pontara (1992), ver também como a excelente *webcomic* Saturday Morning Breakfast Cereal (SMBC) tem humorosamente explorado tais problemas ao longo dos anos (<<https://tinyurl.com/y7bwsmkv>>, <<https://tinyurl.com/ybyhhswd>>, <<https://tinyurl.com/yaydmlv>>, <<https://tinyurl.com/y9l8us7w>>).

^h O que se relaciona à visão nietzscheana a partir de Acampora (2013), como veremos no próximo capítulo.

todas basicamente justas, livres e democráticas”, afirma Minogue (1998, p. 108)), o Estado aja em nome de uma *minoría*.

Marx e Engels (2010, p. 59) celebrenmente declararam que “o poder estatal moderno é apenas uma comissão que administra os negócios comuns do conjunto da classe burguesa”ⁱ. Já a visão anarquista é mais ampla, pois não considera que o Estado (como monopólio da força) possa ser salvo e utilizado para a consecução do que todos, ou sequer a maioria, querem: “a pretensa vontade do povo outra coisa não é senão o sacrificio e a negação de todas as vontades reais das populações”, afirma Bakunin (2001, p. 105, ênfase no original), “para que essa abstração onívora se possa impor a milhões de homens, é preciso que seja representada e apoiada por um ser real”, isto é, a “classe dominante ou governante”. “As leis não foram feitas para atender à vontade da maioria”, comenta Tolstoi (1998, p. 108), “mas sim à vontade daqueles que detêm o poder”, sendo “impostas utilizando os únicos meios capazes de fazer com que algumas pessoas se submetam à vontade de outras, isto é, pancadas, perda de liberdade e assassinato”.

Há uma diferença de perspectiva constitutiva da relação entre governados e governantes que faz com que o ideal de representação dos interesses dos representados seja frequentemente pervertido. Proudhon diz, acerca de sua experiência como parlamentar, que na Assembleia Nacional “só se falava nas Oficinas Nacionais com uma espécie de terror, pois temer o povo é um mal que aflige todos aqueles que estão do lado da autoridade; para os que estão no poder, o inimigo é o povo”. (PROUDHON, 1998, p. 102). Já para Bakunin,

Os instintos dos governantes [...] são opostos por estarem numa posição excepcional. [...] Quando existe dominação, uma grande parcela da sociedade é dominada e os que são dominados geralmente detestam os que os dominam, enquanto estes não têm outra escolha, a não ser subjugar e oprimir aqueles que dominam. [...] Isto é, o que também explica como e por que os democratas mais radicais [...] se tornam os conservadores mais cautelosos assim que obtêm o poder. Tais retratações são geralmente consideradas atos de traição, mas isto é um erro. A causa principal é

ⁱ Ver seção 4.1, especificamente a partir da página 118.

apenas a mudança de posição e, portanto, de perspectiva. (BAKUNIN, 1998b, p. 100)

“Presumimos facilmente demais que a soberania popular foi o produto de demandas populares”, pondera Morgan (1989, p. 169), “um levante dos muitos contra os poucos”. Segundo o autor, no entanto, a construção da soberania popular (ao menos no contexto da Inglaterra e dos Estados Unidos) “foi uma questão de alguns dos poucos recrutando os muitos contra os outros poucos”⁹⁹. Já Gilens e Page (2014) pesquisaram a relação, nos Estados Unidos, entre opinião pública (da população geral e das elites econômicas), atuação de grupos de interesse (organizações de pressão política) e decisões legislativas efetivamente tomadas quanto a centenas de políticas públicas entre 1981 e 2002. Os autores concluem que

elites econômicas e grupos organizados representando interesses econômicos de corporações [business interests] tiveram impactos independentes substanciais sobre a política pública do governo dos Estados Unidos, enquanto cidadãos médios ou grupos de interesse de apelo geral [mass-based interest groups] possuem pouca ou nenhuma influência independente.¹⁰⁰ (GILENS; PAGE, 2014, p. 564)

É fácil ver, dada a história do pensamento político sobre a democracia mencionada acima, como isso não é um defeito do sistema, mas uma de suas características normais. A conformação de uma república parte precisamente do pressuposto de que o majoritarismo é um perigo, pois através dele, pergunta-se Adams (1856 apud GRAEBER, 2015b, p. 168), “os oito ou nove milhões de pessoas que não têm propriedades não pensariam em usurpar os direitos dos um ou dois milhões de pessoas que têm?”. A própria democracia só pode ser adotada como uma espécie de consenso no mundo “ocidental” (GRAEBER, 2015b, p. 172–173) a partir de sua “domesticação”, isto é, uma espécie de capitulação às próprias críticas “demofóbicas” que alterou substancialmente seu caráter: somente quando por *meio* dela certos direitos liberais, como a propriedade privada dos meios de produção^j, tornaram-se ainda mais sólidos — cada vez mais

^j Para Kropotkin (1992), as leis possuem um “duplo caráter” [double character] no sentido de que em nome de “costumes que não precisam de leis para

pressupostos, cognitivamente legítimos — ela pôde ser defendida pelas elites: isso envolveu a negação de “problemas estruturais que poderiam transcender soluções deliberativas”, a santificação da riqueza, o fechamento da “opção última, a revolução, um direito simbólico consagrado na Declaração de Independência”¹⁰¹ (ENGELS, 2011, p. 148).

Em um sistema democrático representativo, assim, é efetivamente uma minoria que governa; em tese, a prestação de contas eleitoral [accountability] cria incentivos sistêmicos para que a vontade da maioria se concretize. No entanto, críticos (como os anarquistas) não apenas apontam que os incentivos são frágeis e não consideram os interesses econômicos por trás do Estado, mas que, principalmente, os mandatos são fiduciários, de modo que o fato de que os representantes podem ser removidos de seus cargos não cancela a obrigação, por parte dos representados, de obedecer suas decisões enquanto seus mandatos não chegam ao fim. Critica-se, em suma, a legitimidade de influência, ou mesmo a disposicional, em um sistema representativo; a cooptação de que fala Suchman^k pode fazer pouca diferença.

Entretanto, a questão é ainda mais problemática. Considerando que a democracia representativa (ou qualquer outro método de encerramento de conflito com base no uso da força) *possa* ser usada para aplicar a “vontade da maioria”, o próprio formato do método influencia que vontade será esta; referencio aqui, mais uma vez, como isto pode se assemelhar a uma versão um pouco mais abertamente conflituosa dos cenários conflituosos de ausência de conflito discutidos anteriormente (tabela 2). O problema não é apenas a forma como os poderosos influenciam os subordinados, como debatido mais de uma vez ao longo do capítulo, mas também a própria forma do poder. Para explicar como uma mesma população — um “público” — vota em um regime social-democrata moderado e depois pega em armas para defender uma posição muito mais radical (como na Comuna de Paris) ou é simpática a um levante estudantil / trabalhista e depois elege um governo de direita (como em maio de 68), Gra-

ser respeitadas” elas são usadas para proteger também “outros costumes que oferecem vantagens apenas para os governantes” e que são mantidos apenas “por medo da punição” [Its true character lies in the clever mingling of customs which have no need of laws to be respected, with the other customs that offer advantages only for the rulers, that are harmful to the masses and are maintained only by the fear of punishment] — por exemplo, a mesma “propriedade privada” que protege a casa de cada um protege também o domínio exclusivo dos meios de produção ou latifúndios.

^k Rever discussão na seção 2.2.2.1, especificamente sua citação na página 41.

eber sugere que tratar “o público” como “uma entidade com opiniões, interesses e alianças [...] relativamente consistentes ao longo do tempo” é inadequado, posto que “‘o público’ é criado, produzido através de instituições específicas que permitem formas específicas de ação [...] e não outras” (como “fazer enquetes, assistir televisão, votar, assinar petições ou escrever cartas para seus representantes ou ir a audiências públicas”), que “implicam certas maneiras de falar, pensar, argumentar, deliberar”, e que pode fazer com que um “mesmo grupo de cidadãos” chegue a “decisões completamente diferentes quanto a questões afetando suas comunidades”¹⁰² (GRAEBER, 2015c, p. 98).

Para Laclau (2005) (e Mouffe (2013)) o populismo é a essência da política, campo do conflito inerradicável, porque é através da constituição de um “nós” em oposição a um “eles” que se dá a construção de identidades e preferências; no entanto, para estes autores (que se posicionam no campo anticapitalista, à esquerda no espectro político) o Estado e seus mecanismos são parte essencial de qualquer projeto de construção de identidades / oposições que seja liberatório e democrático; à medida que eles estejam corretos, ao menos se a democracia for entendida como a efetivação da vontade da maioria, Graeber desafia tal projeto ao chamar atenção para a forma como métodos de resolução de conflito que se baseiam no recurso à força podem por si só moldar profundamente a deliberação pública em primeiro lugar. Retornarei a essas questões mais tarde¹.

No entanto, é possível passar ao largo de tais problemas se o critério da maioria não for aplicado ao conteúdo das ações do poder instituído, que é sempre uma minoria, mas sim à forma como essa minoria é escolhida; em democracias liberais, as eleições seriam “atos públicos de consentimento” essenciais para Beetham, fundando as obrigações políticas dos subordinados para com os dominantes. Mas os problemas com as eleições, como o próprio Beetham (1991, p. 96) reconhece^m, é que elas não atingem seu próprio pano de fundo. As instituições de poder obtêm legitimidade das eleições independente do que os eleitores façam (se votam no vencedor, se votam no perdedor, se votam nulo ou se não votam), de modo que sua validade é um tanto quanto discutível. Beetham (1991, p. 108) argumenta que como essa limitação “não é o resultado de

¹ Ver especificamente a seção 4.1.5 a partir da página 145 quanto à questão da coerção, embora eu discuta a posição de Laclau e Mouffe em vários momentos ao longo dos próximos capítulos.

^m Rever seção 2.4.1, especificamente a citação do autor na página 68.

uma intervenção pessoal” por parte dos poderosos, mas a “consequência impessoal das regras ou estruturas”, ela parece ser natural, e o consentimento parece ser voluntário, ajudando a legitimar as regras que o condicionam¹⁰³. Esta pode ser uma descrição do mecanismo ideológico com base no qual algumas pessoas, quem sabe a maioria, aceitem que as eleições legitimam resultados eleitorais, mas está distante de fornecer uma defesa normativa robusta de seu papel como mecanismo capaz de fundamentar a legitimidade da coerção. Sobre a ideia de que “ao concordar com uma condição particular de subordinação, as pessoas estão também confirmando as regras de poder que a embasam”, o próprio autor admite que “estritamente falando, isso não é lógico”¹⁰⁴ (BEETHAM, 1991, p. 96).

Por fim, outra forma de buscar legitimar métodos de encerramento de conflito que se baseiam na força (encontrada por exemplo na doutrina jurídica do garantismo (CADEMARTORI, 1997)) envolve a defesa de sua necessidade para garantir direitos e liberdades que possibilitem a transformação das próprias relações de poder existentes. Assim, embora pensadores liberais ignorem “a forma como as estruturas de gênero e classe são reproduzidas no domínio político” e como “o domínio político é em si estruturado de maneira a pesar contra as mudanças”, há algo de importante na liberdade de imprensa, expressão e associação¹⁰⁵ (BEETHAM, 1991, p. 97): o reconhecimento de um poder injusto e prejudicial

pode produzir uma condição de frustração, impotência ou resignação da parte dos subordinados, e uma vontade geral de não cumprir com os requerimentos de suas posições. Mas para que isso tenha um potencial transformador, algo mais é necessário: a possibilidade de comunicação com outros e um espaço autônomo relativamente protegido da influência dos poderosos dentro do qual comunicar-se; e a imaginação para conceber um conjunto de regras e relações, diferentes das existentes, para o cumprimento de necessidades sociais básicas. [...] O que estamos discutindo aqui é a possibilidade de uma legitimidade, não completamente associada ou a-histórica, mas construída independentemente de relações existentes de poder.¹⁰⁶ (BEETHAM, 1991, p. 109–110)

Isso é semelhante ao que Miguel propõe ser necessário para alcançar um ideal democrático de igualdade, que as instituições liberais por si

só não são capazes de contemplar. No entanto, o uso da força em si não se justifica apenas à medida que ela defende tais circunstâncias; assim como em Mouffe, sempre haverá uma disputa de forças e o Estado, monopolizando a violência, representa assim o vetor resultante da disputa inevitável. O Estado estaria legitimado em sua aplicação da força se opera dentro das regras pré-estabelecidas do jogo (validade legal); a democracia seria o projeto ideológico voltado para disputar o Estado e garantir que a força que ele aplica (e as regras do jogo) impulsionem a sociedade rumo a uma situação de maior igualdade e autonomia.

2.4.3 Os processos de legitimação

“Parece não existir sociedade que não veja a vida humana como fundamentalmente um problema”, comenta Graeber (2011b, p. 57); “a existência do trabalho, o sexo e a reprodução são encarados como preocupações com todos seus dilemas”, mas há também o fato de que “os desejos humanos são sempre mutáveis” e de que “todos nós morreremos um dia”. Em termos mais diretamente políticos, situações de não-conflito provam-se difíceis de manter ao longo do tempo porque os “públicos são com frequência heterogêneos” (ou seja, há muita diversidade entre as pessoas), “a estabilidade com frequência implica rigidez” (um problema à medida que “ajuste mútuo, isomorfismo e pressuposição [taken-for-grantedness] impedem a responsividade a transformações”) e, por fim, a “institucionalização frequentemente gera sua própria oposição”^{n,107} (SUCHMAN, 1995, p. 594). Se tudo isso faz do conflito uma parte inescapável da existência humana, por outro lado não significa que esta se *resuma* a isso. A legitimidade é uma categoria do pensamento porque estamos constantemente pensando na estabilidade; como obtê-la, como mantê-la, até que ponto é benéfico tê-la — que *tipo* de estabilidade é preferível.

É nesse sentido que a dimensão da legitimidade responde por aquilo que há de político no que não é estritamente político. Tornar algo “pessoal”, por exemplo (não-político), seria fazer com que, para todo um grupo, algo seja legítimo (elevando-o para além da discussão). Isto não significa dizer que não há boas razões para considerar alguma coisa pessoal, mas não uma outra coisa; mas é à medida que as pessoas percebem tais argumentos, concordam com eles e compartilham tal concordância que um elemento torna-se pessoal ou político em um determinado contexto real, empírico, e à medida que tal operação cultural traz consequên-

ⁿ Ver também a discussão na seção 4.2.1, a partir da página 153.

cias para uma organização social, ela é política. Mas a legitimidade também é o atributo a partir do qual ideias e instituições propriamente políticas podem ser protegidas de questionamento e desafio.

Para toda uma ala de teóricos políticos, a inevitabilidade do conflito significa mais que a dificuldade de resolvê-lo; significa que apenas o *conflito* (como uso da força) assegura momentos de não-conflito, segurança e cooperação. A busca pela legitimidade torna-se indireta; é preciso estabilizar o próprio método de estabelecimento do não-conflito, o que origina as teses normativas que buscam explicar que uma instituição como o Estado deve ser aceita porque leva à previsibilidade, ou à segurança, ou à justiça, ou à igualdade, ou à liberdade, ou à organização da vontade da maioria, e assim por diante. Ainda que isso de modo algum anule *a priori* os méritos de cada argumentação, fica claro que o que se busca com a legitimidade é, no fundo, o não-conflito quanto a uma determinada situação. A lógica não é infinitamente recursiva; se o Estado não fornece razões para sua existência, seu direito de exercício de força baseia-se completamente na força, e assim não há motivo para ser visto pelos dominados como merecedor de louros em vez de bombas. Não há legitimidade, porque há conflito — e um que só se encerra por meio de um conflito sobre o qual não há consenso; mesmo que o Estado vença e o conflito manifesto cesse, nem por isso a situação torna-se legítima.

A sociedade é complexa e uma infinidade de processos políticos ocorrem a todo momento; processos, assim de *legitimação*, à medida que atores tentam tornar padrões de comportamento, práticas e instituições mais aceitáveis — mas também processos de *deslegitimação* (ZELDITCH JR., 2001, p. 50), porquanto outros atores desafiam convenções e realidades irrefletidas ou hegemônicas e tentam criar um conflito ao redor delas. De fato, para os pós-modernos, esse constante processo de legitimação é tudo que há: nenhuma das teorias normativas específicas sobre a legitimidade tem mais mérito que a outra, uma vez que nenhuma passa de *mito legitimador*, “ideologia da legitimidade”, com vistas a concentrar e solidificar o poder de quem as emprega. Como coloca Beetham (1991, p 106–107), “é a aparência do que é socialmente construído como natural que está no coração de toda ideologia”¹⁰⁸, e é precisamente isso, para os pós-modernos, que todo filósofo político tenta fazer: apresentar como natural o que é na verdade estratégia.

3 PÓS-MODERNISMO E LEGITIMIDADE

Por negar universalismos, o pós-modernismo não pode compactuar com a ideia de que existem certos preceitos morais implícitos ao mundo natural ou a uma ordem metafísica. Qualquer filosofia jurídica que direta ou indiretamente dependa do direito natural — como o garantismo, mencionado no capítulo 2 — torna-se inacessível. Uma análise pós-moderna dos direitos humanos, por exemplo, presumiria que eles “não são a expressão de uma verdade universal mas tampouco uma negação dela”; eles de fato são “meras ações contextuais em um jogo no qual o sujeito entra ao formular suas relações com o poder na linguagem dos direitos fundamentais¹ (GAETE, 1991, p. 168–169).

No entanto, o pós-modernismo tampouco pode apoiar o juspositivismo, doutrina quintessencialmente moderna que, pressupondo uma racionalidade inerente ao direito, busca elevar-se acima do conflito politicamente carregado. Discursos racionais são “eles mesmos constituídos por relações de poder e imbricados em práticas de poder”² (NEWMAN, 2011, p. 14); sobre a própria vontade de saber, Nietzsche (2005, p. 250) questiona se “o júbilo dos que conhecem não seria o júbilo do sentimento de segurança reconquistado”, indicando que a própria cristalização do conhecimento racional reflete uma cristalização de poder. O problema com o apoio a tal discurso é o reconhecimento de que há algo de universal e necessário na ciência jurídica; vê-la como produto de um jogo de forças a torna contingente.

O debate no campo do direito representa um embaraço mais amplo. Consideremos por um momento a abordagem objetiva de Beetham. Um critério essencial para a legitimidade das relações de poder é a justificabilidade do sistema legal em termos das crenças e dos valores da população considerada. Essa é uma questão empírica; contudo, suas possibilidades podem ser descritas, ou categorizadas, em termos de ideologias e filosofias políticas — uma população “devota” vai justificar (ou é aquela que justifica) um sistema legal em que o Estado está ligado a uma instituição religiosa; uma população monárquica justificará um sistema legal em que o rei tenha muitos poderes, e assim por diante. Mas uma “população pós-moderna”^a não manteria valores e crenças capazes de justificar *qualquer*

^a Como discutido no capítulo anterior, uma teoria normativa naturalmente deseja que seus pressupostos tornem-se cognitivamente legítimos, e com o pós-

sistema legal. Uma vez que acreditem na inexistência de verdades universais, o sistema legal não poderia se calcar nesse tipo de princípio; se a racionalidade é mais um universalismo incoerente, a legalidade tampouco poderia sustentar a si mesma.

Não ocorre que pós-modernos não acreditem em *nada*; como visto anteriormente^b, a definição nietzscheana de niilismo, por exemplo, embeute uma defesa de seu perspectivismo na medida em que, uma vez que a vida é inescapavelmente transformação, perspectiva e conflito, *niilistas são os outros*, aqueles que acreditam em soluções definitivas para esses “problemas” da vida (soluções que, elas próprias impossíveis, resumir-se-iam a “nada”). A postura filosófica pós-moderna envolve a valorização do conflito. Porém, isso seria mais que uma possibilidade, uma postura entre muitas; ela impõe-se, na prática, já que seria impossível estabelecer o não-conflito.

3.1 A IMPOSSIBILIDADE DE NÃO-CONFLITO

O encerramento de conflito invariavelmente envolve impor a identidade à diferença, o consenso à diversidade, a unidade à multiplicidade; “identidades e categorias essencialistas não podem ser impostas sem a exclusão radical de outras identidades”, o que é um ato de poder³ (NEWMAN, 2011, p. 13). Na dinâmica da democracia representativa, o problema é o mesmo: “até os sistemas de representação mais aparentemente transparentes, ao falar por uma multidão, implicam o silenciamento de sua multiplicidade”⁴ (COHN, 2006, p. 12). Se o método de encerramento é voltado para a produção de consenso, o próprio desejo de poder é produzido através “das tentativas de negar ou extinguir relações de poder”⁵ (NEWMAN, 2011, p. 13); por outro lado, a ideia de que o Estado (estratégia para encerramento de conflitos que envolve explicitamente o uso da

modernismo não seria diferente. Por mais que Derrida et al. (2012, p. 118) diga, por exemplo, que “não podemos viver sem ‘a ilusão da essencialização do eu’ ou ‘do si’”, ele não quer dizer que o pós-modernismo compreende que seu próprio postulado é impossível, pois seu postulado é precisamente que essa essencialização, por mais que seja um processo necessário, *é uma ilusão*. Ele prossegue: “entre não poder viver sem a ilusão da essencialização do eu e dizer ‘há um eu essencial’, há uma diferença considerável [...] É porque não há eu dado, seguro, estável, constituído que há essencialização, que é um movimento. A essencialização, a palavra é bem escolhida, é um movimento para tornar essencial algo que não o é.

^b Rever citação de Hatab na página 22.

força) começa com um “contrato” ou na prática constitui-se como um é para Nietzsche (1998, p. 175) mero “sentimentalismo”; ele seria, em vez disso, a culminação de processos violentos de dominação (e para Foucault, sua continuidade).

Em suma, todo não-conflito é, na verdade, um conflito em disfarce, e portanto não existe. “Atingir o consenso sem mentiras ou violência torna-se impossível”⁶, avalia Koch (1993, p. 343). Pode-se imaginar que apenas o sentido de legitimidade enquanto *ausência* de conflito é prejudicado aqui, mas uma vez que o encerramento de conflito é constante, não existe momento em que ele de fato se encerra. “Se a política não pode se basear na ‘verdade’ porque a esta falta um fundamento transcendental”, ainda segundo Koch (1993, p. 335), e “não pode se basear na justiça porque sua representação reflete os interesses daqueles que a definem, então a política é reduzida à expressão de poder”⁷. Como observa Cohn (2006, p. 202), a democracia promete transformar uma multiplicidade em uma pluralidade produtiva, mas ela “nunca pode fazê-lo”, já que “a persuasão pacífica e a deliberação pública” são na verdade “uma guerra”⁸. Para Deleuze (1983 apud MAY, 1994, p. 68) também, por exemplo, “a história de algo, em geral, é a sucessão de forças que toma posse desse algo e a co-existência de forças que luta pela posse”⁹.

Ainda assim, seria possível dizer que buscar a legitimidade deve ser nossa aspiração, a despeito de sua inalcançabilidade — o que lembra a discussão na seção 2.4.1 a partir da página 71, embora esta fazia referência às teorias políticas normativas (e prescritivas) em geral. É como se os pós-modernos chegassem à mesma conclusão dos “realistas” (o encerramento de conflito que não envolva a força é impossível), mas se recusassem a dar o último passo, isto é, legitimar um método de encerramento de conflito. Isto ocorre porque o problema dos “realistas” é o consenso *pacífico*, enquanto o dos pós-modernos é qualquer acordo que se coloque como consenso necessário ou recomendável; uma vez que a legitimidade é impossível *em qualquer nível*, o gesto de seu estabelecimento não faz sentido.

Aqui a questão ética torna-se fundamental. Toda filosofia política tem *alguma* relação com a ética; a forma como Williams e Hawthorn (2005) tentam se isentar disso, reivindicando a representação da mentalidade “realista”, é afirmando que a política só pode existir na ausência de um conflito incessante, isto é, na presença de um não-conflito quanto a alguma coisa como o Estado, método para trazer estabilidade à cena. Se seguisse esta definição, é claro, o pós-modernismo seria obrigado a dizer que a política não existiria. Contudo, essa própria negação da política

como possivelmente qualquer outra coisa é uma definição em si eticamente carregada do termo — carregada a favor de valores como a estabilidade e a “paz”; afinal, há alternativas, como o binômio de declarações Clausewitz-Foucault: a guerra é política por outros meios (e vice-versa).

Segundo Cohn (2006, p. 12), para os pós-modernos representar é dominar. Há um “imperativo ético [...] profundamente kantiano” envolvido nessa crítica, “no sentido de que evoca um respeito, mesmo uma reverência sublime, pela incognoscibilidade noumênica do outro”, e nos leva a concluir que não se pode “reduzir o outro a um objeto de conhecimento ou utilidade, um meio para um fim, algo a ser categorizado e controlado”. O pós-modernismo seria, assim, uma “crítica à racionalidade instrumental”¹⁰ (COHN, 2006, p. 22–23). É por isso que o encerramento do conflito é inerentemente violento; que as ideias de consenso e natureza são perigosas — “Deve a legitimidade ser encontrada no consenso obtido através da discussão, como Jürgen Habermas pensa?”, pergunta-se Lyotard (1984, p. xxv), respondendo que “tal consenso exerce violência sobre a heterogeneidade dos jogos de linguagem”¹¹ — esses elementos envolvem em algum momento uma representação, seja da realidade, seja da identidade, dos interesses e dos princípios de outros. Os “realistas” estão dispostos a exercer essa “violência” representativa em nome da estabilidade; os pós-modernos, não. O que anima sua proposição ética é a concepção epistêmica mais profunda: já que não há “nada tão simples e estável por trás de aparências históricas que possa ser interpretado ou representado”, dizer que uma interpretação representa a história é fazer uma asserção “ao mesmo tempo infundada e violenta”¹² (SHAPIRO, 1992 apud COHN, 2006, p. 22, ênfase no original). Se o não-conflito é impossível, tentar alcançá-lo seria, na verdade, montar um teatro com vistas à dominação, o que seria antiético.

3.1.1 O caso antirrepresentação e seu imperativo político

Cohn (2006, p. 40, ênfase no original) cita “quatro *premissas* ontológicas básicas” sobre a possibilidade da representação que compõem o “essencialismo”, uma teoria que justificaria certas “práticas representativas” criticáveis aos olhos dos pós-modernos.

A primeira prática representativa é a “rotulação” [labeling], que significa atribuir certas qualidades ao objeto representado que encorajam atitudes *em direção a* [toward] e *por* [for] ele. Ao fazer isso, rotulações efetivam formas morais, políticas e jurídicas de poder social e institucional sobre indivíduos. A rotulação é quase inseparável da linguagem na

medida em que é imprescindível à descrição e prescrição das coisas; sejam as rotulações hostis, amigáveis ou neutras, contudo, elas exercem poder sobre os sujeitos da mesma forma, pois organizam como eles são tratados e os encorajam a conceber a si mesmos através do discurso de outros^c. Como coloca Newman (2001, p. 3), “indivíduos são fixados dentro de uma identidade vista como verdadeira ou natural”, limitando-os, construindo suas realidades “ao redor de certas normas, e encerrando possibilidades de mudança e devir”¹³. Para os pós-modernos, “na ausência de qualquer referência possível a um mundo objetivo ou princípios morais transcendentais, toda representação descritiva” é vista como “um ato de poder social, a manipulação de algum público com vistas a algum fim”¹⁴ (COHN, 2006, p. 41).

A segunda prática é o “paternalismo” [patronizing], que descreve a apropriação do poder de representar interesses. “Alguém se torna um representante ao persuadir” os representados, explica Cohn (2006, p. 42), que “em vez de manter um conjunto particular de entendimentos de si... eles deveriam conceber a si mesmos através das categorias” fornecidas pelo representante, mas não só isso: o representante convence-os também de que os representados “compartilham uma identidade com este agente, e que, portanto, ele pode representá-los e representar seus interesses”¹⁵. O elemento paternalista da representação é a suposição de que o representante tem capacidades que os representados não têm, a principal delas, perceber os interesses verdadeiros das pessoas e, principalmente, pensar soluções para eles. Pitkin (2006) discute que uma das grandes polêmicas no debate sobre a representação envolve o que *realmente* deve ser representado: os interesses dos indivíduos ou os gerais, coletivos. Mesmo os utilitaristas (segundo os quais ninguém conhece melhor os interesses de uma pessoa além dela própria) reconhecem que apenas através da representação pode-se chegar a um processamento dos interesses que possibilitaria a vida comum: a função do legislador “é recompensar ações socialmente desejáveis, mas não atrativas do ponto de vista individual, e punir as ações socialmente indesejáveis e atrativas do ponto de vista individual” até que o “interesse próprio se alinhe com o bem público” (PITKIN, 2006, p. 38). Burke parece dar máxima expressão ao elemento paternalista da representação: “as pessoas sabem quando algo vai mal em suas vidas”, explica Pitkin (2006, p. 33) acerca da tese de Burke; “no entanto, quanto às causas e soluções, as pessoas são irremediavelmente ignorantes”. Para os pós-modernos essas são situações contingentes, não

^c Ver discussão na seção 4.1.5, mais especificamente a partir da página 148.

necessárias; são projetos políticos baseadas nessa “prática representativa” que acabam, ainda, *produzindo* essa realidade (de representantes que conhecem as soluções para os problemas das pessoas) através de sua reprodução institucional.

A terceira prática é a “identificação” [identifying], que “agrupa e divide objetos de modo a promover ou desencorajar certas relações com ou entre eles, formando classes e associações, oposições e limites”¹⁶ (COHN, 2006, p. 43). Nesse sentido, a representação é um mecanismo de igualdade e diferença capaz não apenas de tornar a ordem do mundo inteligível (o que pode se relacionar à legitimidade como compreensibilidade) mas também *controlá-la* (ajudando, assim, a criar legitimidade através da transformação de elementos contenciosos da ordem vigente em pressupostos cognitivos). A capacidade rotuladora e paternalista da representação estariam, assim, intimamente ligados à sua capacidade de identificar.

Por fim, a representação também “focaliza” [focalizing]: uma vez que reduz a totalidade que todo objeto é a uma finitude, necessariamente exclui algum de seus elementos e o transforma. “Ao dirigir nossa atenção para A, B, e C, ocultando de nossa visão X, Y, e Z”, comenta Cohn (2006, p. 44), “a focalização manipula nossa consciência ao controlar o que vemos e portanto sobre o que viemos a pensar”¹⁷.

As quatro premissas básicas sobre as quais essas práticas se fundamentam seriam o naturalismo, o realismo ingênuo, o reduativismo e o transcendentalismo. O naturalismo é “a atribuição de características supostamente fixas às coisas”, de modo que se possa saber *o que algo em essência é* e assim prever seu comportamento. O realismo ingênuo é uma pressuposição, por parte dos essencialistas, de que os objetos “possuem identidade distintas que existem antes de sua articulação na linguagem”, de modo que um objeto pode existir “completamente fora da linguagem que usamos para descrevê-lo” (ou representá-lo). Como símbolos “são sempre generalizações”, “um universo de momentos únicos e não-repetíveis está além do alcance da significação”¹⁸ (COHN, 2006, p. 44–46); isto é o reduativismo:

Uma vez que a linguagem é inerentemente reductiva, inevitavelmente referindo-se a classes e categorias em vez de indivíduos, a representação nunca poderia fazer justiça à realidade representada se a realidade não se apresentasse como algo que pode ser tratada significativamente em termos reductivistas, através de classes e categorias.

[...] as diferenças entre membros de um grupo podem ser ignoradas ou esquecidas em favor de sua suposta igualdade. Presumir que “categorias discretas” existem objetivamente, e que elas são separadas por limites que são “definidos claramente por seu núcleo de propriedades necessárias que constitui o ser da categoria, é outra forma de essencialismo¹⁹ (COHN, 2006, p. 46)

Por fim, como a representação funciona como a designação de limites ao redor do que é representado, não há representação sem exclusão de elementos de seu escopo; de fato, representar significa excluir muito mais do que incluir. No entanto, para que os símbolos façam sentido, é preciso que prometam a representação do que está “fora do texto”, lá onde pensadores pós-modernos como Derrida, sabemos, acusa que não há nada. É por esta razão que a representação também seria transcendental (COHN, 2006, p. 46-47).

Assim, o problema com a representação é que ela impõe a identidade a uma infinidade de diferenças, dando origem à consolidação do poder social em formas institucionais que produzem o fenômeno da hierarquia e da autoridade. Elas, por sua vez, impõem representações de identidade à natureza das coisas mesmas, o que reforça as premissas representacionistas que justificam as práticas de representação dominantes (COHN, 2006, p. 51). O pós-modernismo combate o essencialismo tão virulentamente porque essa ideia autoriza práticas representativas (e derivadas, como o estabelecimento de legitimidade) que em última instância causam a dominação.

práticas de rotulação [...] são acusadas de produzir o mundo terrível das “instituições totais” jurídicas, médicas e militares, as gulags normalizadoras nas quais os desviados são internados. É claro, elas não poderiam funcionar sem a representação paternalista que autoriza um representante a falar pelo desviado [...]. A instituição normalizadora depende ainda mais fundamentalmente das práticas de identificação que induzem as pessoas que executam seu trabalho a se identificar com a instituição como um todo, a ver os interesses dela como suficientemente idênticos aos seus próprios. [...] o Estado [...] é uma prática

permanente de paternalismo: é o hospício em que os pacientes nunca recebem alta²⁰. (COHN, 2006, p. 49)

Dessa forma, todo processo contestatório que não questiona a representação *em si* — que não problematiza o *essencialismo* — está fadado a reproduzir estruturas de dominação. Essa é a lógica que leva muitos autores pós-modernos, se não todos, a condenar revoluções socialistas do século XX como projetos com boas intenções, mas problemas incontornáveis devidos à sua carcaça moderna (representativa, racional): “com cada levante popular contra o Estado e cada derrubada de um regime repressivo ou outro, parece sempre haver uma forma nova e mais sutil de repressão querendo tomar seu lugar”²¹ (NEWMAN, 2001, p. 1–2). “Reformas” tampouco são suficientes para lidar com os profundos problemas estruturais das sociedades contemporâneas: “somente em períodos de descontinuidade as representações dominadas podem ser desafiadas ou sequer vistas como tais”, pois de outro modo a experiência cotidiana que elas mesmas estruturam simplesmente a confirma²² (COHN, 2006, p. 50). É preciso ir além, politicamente, de tudo que está associado às esperanças modernas:

a verdadeira tarefa política em uma sociedade como a nossa é criticar o funcionamento de instituições que parecem ser ao mesmo tempo neutras e independentes; criticá-las e atacá-las de uma tal forma que a violência política que sempre se exerceu obscuramente através dela seja desmascarada, para que possamos lutar contra ela²³ (CHOMSKY; FOUCAULT; RAJCHMAN, 2006, p. 41)

Mas uma vez que este poder seja aparente, o que significa combatê-lo (ou, mais precisamente, combater “todas as relações de poder político que verdadeiramente controlam o corpo social e o oprimem ou reprimem”²⁴ (CHOMSKY; FOUCAULT; RAJCHMAN, 2006, p. 40))? No caso, Foucault estabelece uma diferença entre poder e dominação:

relações de poder tornam-se relações de dominação quando o fluxo livre e instável de relações de poder torna-se bloqueado e coagulado — quando ele forma hierarquias desiguais e não mais permite relações recíprocas. [...] Essas relações de

dominação formam a base de instituições como o Estado. O Estado [...] é meramente uma superposição de diferentes relações de poder que se coagularam dessa maneira [...] é meramente um efeito de relações de poder que se cristalizaram em relações de dominação.²⁵ (NEWMAN, 2011, p. 14)

Assim, o que se deve fazer é arranjar o poder de modo a permitir que “os jogos de poder sejam jogados com o mínimo de dominação” (FOUCAULT, 1988 apud MAY, 1994, p. 123). Nesse sentido, a posição eticamente recomendável é não apenas demonstrar como representações significam cristalizações de poder (e, portanto, dominações) mas trabalhar para impedir que elas se formem e persistam. Para Lyotard (1984, p. 81–82), como vimos, a representação do todo em termos linguísticos, científicos e políticos é uma ilusão cujo preço é o terror; “a resposta é: façamos guerra à totalidade; sejamos testemunhas do irrepresentável; ativemos as diferenças”²⁶. A legitimidade é quimérica; sua busca, indesejável: a manutenção do conflito (aberto, livre, instável) seria em si um ideal liberatório.

3.2 CRÍTICAS AO PROJETO

O argumento ético pós-moderno poderia estar *completamente* baseado em uma espécie de falácia da natureza^d: só o que ocorre natural ou inevitavelmente (a impossibilidade de representação acurada da totalidade; a inexistência do essencialismo) seria desejável. De que forma o status “natural” de *outros* postulados são implicados pelo pós-modernismo? De que forma esse movimento teórico não definiu a natureza humana a partir de termos “emprestados da nossa sociedade, da nossa civilização, da nossa cultura?”²⁷ (CHOMSKY; FOUCAULT; RAJCHMAN, 2006, p. 43). Cohn (2006, p. 202) comenta que o “verdadeiro caráter” da sociedade, para autores pós-modernos, é “caracterizado por constantes antagonismos, fraturas e deslocamentos”²⁸. Porém, mesmo guerras só podem acontecer entre duas ou mais organizações que, ao se instituírem de todo com a mínima organização, fazem presumir alguma regularidade; a existência de uma sociedade é mais necessária à existência de conflito social que o contrário. Isso alude à questão dos consensos para os quais não é

^d Quanto a isso, ver Costa (2015, cap. 1).

possível fornecer consentimento, explorada no capítulo anterior^e; frente ao método decisório decidido por um método ele próprio não decidido, o pós-modernismo poderia indicar que na verdade o método decisório (último) expressa poder, que é *sempre* o definidor do método, este mero mito legitimador fornecendo valores e crenças que tornariam “aceitáveis e/ou desejáveis” determinadas práticas e instituições. Mas a distribuição de poder poderia favorecer um método decisório consensual, como frequentemente faz em vários contextos, no *mínimo* em pequenas escalas; a importância da legitimidade como objeto do pensamento político indica que buscar o não-conflito é importante para os seres humanos. Não só de guerras (literais ou sublimadas) vivem as pessoas.

Nietzsche parece ter entendido como os *dois* elementos em binômios de oposição são importantes; se Nietzsche reverte a tradição filosófica desde Platão, que consistia em “dividir a realidade em várias oposições binárias e então promover um lado” em detrimento do outro, ele não propõe “a reversão dessas prioridades”; o que ele rejeita é “a *oposição* dos dois lados, uma oposição que permite a *exclusão* dos elementos ameaçadores ou não-gerenciáveis que caracterizam o lado demovido”²⁹ (HATAB, 1995, p. 5, ênfase no original). Apesar de tudo que ele escreve acerca da moral escrava, ainda resta o reconhecimento de que apenas através de seus desenvolvimentos o ser humano teria se tornado “*um animal interessante*” (NIETZSCHE, 1998, p. 25). Nietzsche não deseja a destruição, digamos, dos cristãos; de fato, em uma oposição, “cada antípoda requer a presença e a força ativa de sua oposição como uma condição para sua prosperidade”³⁰ (ACAMPORA, 2013, p. 74). É notável como, para os pós-modernos, embora os seres humanos obviamente se preocupem com a construção de acordos de legitimidade, isso não é “natural” — somente a *guerra* o é. Mesmo se para Foucault esse pressuposto traduz-se em uma iniciativa contra a dominação enquanto cristalização de poder, isso também poderia aparecer, a partir de uma perspectiva nietzscheana, como uma divisão arbitrária entre o que é natural e necessário, e portanto desejável, e contingente, portanto detestável — não seriam cristalizações de poder também naturais? Acampora (2013, cap. 5) discute como em termos psicológicos, assim como políticos, Nietzsche atribuiria particular importância à forma como uma unidade produtiva e criativa emerge de uma multiplicidade; a capacidade organizativa para fazê-lo seria crucial e louvável, na medida em que a desagregação seria um grande problema, um sinal de fraqueza; uma lamentável debilidade.

^e Ver seção 2.3, especificamente página 56.

Tal processo (a agregação) poderia envolver violência, sem dúvida, embora a manutenção da diversidade *em meio* à unidade seria algo a se buscar (e não a extirpação); de todo modo, ele representava algo grandioso para Nietzsche. Fica claro como para Solomon (1990 apud HOLUB, 1992) o pós-modernismo poderia ser lido como uma “projeção ressentida de pessoas inteligentes que se acham importantes demais e que se sentem rejeitadas pelo espírito de seu tempo”³¹: os pós-modernos podem considerar que estão “afirmando” a vida ao rejeitar qualquer formação de unidade a partir da celebrada multiplicidade, mas na verdade seriam ainda motivados por um impulso de *correção* da existência; ao fazê-lo, ainda, privariam os humanos de ferramentas para alcançar essa unidade. Afinal, qualquer proposta para o funcionamento da sociedade após o combate às estruturas de dominação parece constituir em si uma cristalização de poder, e portanto uma nova estrutura de dominação; talvez por esta razão Foucault admite que não consegue definir ou propor “um modelo social ideal para o funcionamento de nossa sociedade científica ou tecnológica”³² (CHOMSKY; FOUCAULT; RAJCHMAN, 2006, p. 40).

De qualquer maneira, esta seria uma crítica em relação a esta conexão *específica* entre epistemologia e ética; outras foram tentadas. Entretanto, antes de abordá-las, é conveniente analisar outros tipos de crítica ao pós-modernismo.

Uma reação comum à tese epistemológica pós-moderna é negá-la completamente. Não é preciso discutir os resultados dessa postura a fundo, posto que isso praticamente já foi feito no capítulo anterior — se a legitimidade é possível, então retorna-se ao debate ético quanto aos seus elementos constituintes, como e por que produzi-la, mantê-la, e assim por diante (o que em muitos casos leva a um debate sobre formas adequadas de representação^f). No entanto, parece-me frutífero discutir a postura em si, já que o caso pós-moderno não mereceria muita atenção se pudesse ser descartado facilmente; assim, se o pós-modernismo (especialmente na medida em que critica a noção de representação) “fosse simplesmente um erro desnecessário”, ele não seria tão problemático; porém, a questão “não é tão fácil, uma vez que a crítica da representação procede com algumas justificativas reais, e deve seu desenvolvimento teórico a movimentos genuínos por justiça”³³ (COHN, 2006, p. 39).

^f Curiosamente, Nietzsche poderia participar de um tal debate à medida que propusesse, digamos, uma organização social voltada para a produção de grandeza e nobreza, como veremos mais adiante.

Embora não seja de todo crítico ao pós-modernismo^g, Graeber (2015c, p. 109) sugere outra origem (alternativa à de Maffesoli (2012), por exemplo, discutida no capítulo 1) para a sensibilidade pós-moderna, que poderia “ser melhor entendida como uma meditação prolongada quanto a um nível de progresso tecnológico que não aconteceu”³⁴. As tecnologias que avançaram desde os anos 70 foram principalmente médicas ou relacionadas à tecnologia, especialmente a tecnologia de simulação. Quanto às primeiras, Graeber (2015c, p. 129) lembra que “ainda esperamos por curas para o câncer ou mesmo o resfriado”^h, e que “os maiores avanços médicos” desde então foram “drogas como o Prozac, o Zolofit ou a Ritalina”, projetadas para garantir que as sempre crescentes demandas profissionais “não nos deixassem completamente, disfuncionalmente malucos”³⁵. Já quanto às segundas,

Elas são o que Jean Baudrillard e Umberto Eco chamaram de “tecnologias do hiperreal”, a habilidade de fazer imitações que são mais realistas que seus originais. A sensibilidade pós-moderna, a sensação de que de alguma maneira entramos em um período histórico novo e sem precedentes em que entendemos que não há nada de novo; que grandes narrativas históricas de progresso e liberação não têm sentido; que tudo agora é mera simulação, repetição irônica, fragmentação, pastiche — tudo isso faz sentido em um ambiente tecnológico em que as únicas descobertas são aquelas que tornaram mais fácil criar, transferir e rearranjar projeções virtuais de coisas que ou já existiam, ou, como viemos a perceber, ja-

^g Discuto pouco reações anarquistas ao pós-modernismo neste capítulo, uma vez que reservo espaço no próximo para tanto.

^h Uma réplica óbvia, como o próprio autor reconhece, é que os sonhos por volta de 1950 eram simplesmente mais ambiciosos e, na verdade, irrealistas; aquilo que Júlio Verne fantasiava, algumas décadas antes disso, tornou-se realidade porque suas invenções eram mais factíveis. Graeber reconhece que isso pode ser em parte verdade, mas que há outras forças em jogo, entre elas a crescente burocratização da pesquisa científico-tecnológica e seu redirecionamento político. Talvez não seja coincidência, para citar um exemplo, que embora curar o resfriado e a gripe amplamente concebidos seja desafiante, como aponta Davison (2017), a principal barreira das pesquisas é de natureza burocrático-financeira.

mais existiriam. [...] O momento pós-moderno foi uma forma desesperada de fingir que algo de outra forma amargamente decepcionante era inédito e animador.³⁶ (GRAEBER, 2015c, p. 110)

Em vez de escolha inovadora, o pós-modernismo aparece assim como justificativa retroativa, calcada na impossibilidade de alcançar um desejo primeiro. A ideia de “tempo cíclico” não seria poética, mas mera admissão da incapacidade de alterar significativamente os rumos da história. Para Callinicos (1991), o pós-modernismo meramente reflete a decepção com 1968 e a incorporação de muitos revolucionários da época a uma nova classe média. A ausência de uma narrativa universal não seria um *insight* inédito, e sim derrotismo diante do poder de fogo de uma organização social dominante que impede a criação ou difusão de uma narrativa universal libertadora — embora certamente aplaudiria o universalismo da *falta* de uma única grande narrativa, conquanto disso obteria vantagens. Assim, põe-se em dúvida a motivação política por trás do pós-modernismoⁱ, que já estabelece de antemão o que deve ser achado

ⁱ Se não de seus autores, ao menos das condições que os levaram a adquirir tanto prestígio. Graeber (2016d) comenta que não surpreende o quanto as ideias de Foucault, para quem “os discursos profissionais são formas de poder que criam as próprias realidades que dizem administrar”, tornou-se a visão de mundo do Partido Democrata dos Estados Unidos, o partido da “classe profissional-gerencial”. Solomon (1990 apud HOLUB, 1992), em sua consideração supracitada acerca do pós-modernismo como uma reação por parte de quem foi deixado de fora dos “centros culturais”, o considera semelhante à “nova direita”, não importando tanto que os dois grupos sejam antagônicos (Nietzsche, por exemplo, teria demonstrado como fenômenos contraditórios podem surgir a partir de uma fonte comum). Essa associação foi também observada por Habermas, para quem o pós-modernismo aparece não como um aprofundamento da modernidade (como analisado em Hatab (1995, p. 18) e Jameson (1984, p. xvi)), mas uma rejeição dela, um novo conservadorismo social (JAMESON, 1984, p. xvii). Outros já são mais enfáticos em suas acusações, especialmente considerado o recentemente publicado relatório da CIA sobre a teoria francesa: escreve Rockhill (2017) que “Foucault e sua [...] afirmação de que os movimentos radicais expansivos que visam a profunda transformação social e cultural apenas ressuscitam as mais perigosas tradições [...] estão perfeitamente em sintonia com as estratégias globais de guerra psicológica da agência de espionagem”. Curiosamente, esse tipo de afirmação foucaultiana é percebida por McCormick (2004, p. xlii) como uma tese duvidosa que remonta a Carl Schmitt; a ideia de que “o maior perigo à estabilidade nas

na “essência” de tudo, a saber, a *falta de essência* (COHN, 2006, p. 23).

Críticos marxistas costumam levantar exatamente a bandeira das motivações, e principalmente consequências, contra o pós-modernismo. Narrativas universais — a luta de classes, a dialética materialista — são imprescindíveis à militância comunista, de modo que uma suspeita sem limites sobre proposições ditas racionais ou científicas pode levar a uma recusa ao engajamento político consequente, e o “dizer sim à vida apesar de tudo” pode significar o que Terry Eagleton chamou de “fetichização da diferença”, ponto de vista segundo o qual as diferenças não podem ser superadas, e assim em última instância reforça-se a autoridade do Estado liberal³⁷ (BEININ, 1994). Também alguns autores anarquistas que explicitamente defendem as posições essencialistas de que toda a tradição é acusada (inclusive por anarquistas que aceitam e incorporam o pós-modernismo a suas teorias), afirmam que a ideologia pós-moderna abre caminho para uma sociedade vista como uma máquina em que o prazer das engrenagens individuais dentro do sistema (como o “hedonismo” de que falava Maffesoli) substitui qualquer desejo coletivo de liberdade (CUDENEC, 2015). Já uma das críticas de Cohn (2006, p. 24) aborda a maneira como uma postura epistemológica antirrepresentação pós-moderna (a de que representar fielmente é impossível e antiético³) poderia levar a consequências políticas negativas: o “encontro com o texto” (ou com outro indivíduo, ou outro grupo, ou outras ideias) poderia resultar num “processo tautológico que meramente reafirma certos pressupostos do leitor”, ou poderia ainda levar a um “abandono da crítica”, uma “rendição abjeta do leitor ao texto”³⁸: “O passivismo não-intervencionista, que coloca o intérprete na posição contemplativa do espectador, é simplesmente o outro lado da moeda do ativismo instrumentalista”, e o respeito à “alteridade do texto” meramente “reproduz a mesma premissa impossível da neutralidade objetivista”³⁹ (COHN, 2006, p. 24).

O problema com esta linha de ataque é que ela é completamente

sociedades modernas é um governo popular muito facilmente possibilitado pela legalidade, e não, digamos, a subversão da democracia legal por elites conservadoras”. “Não é como se os acadêmicos americanos inclinados à esquerda fossem diretamente influenciados pelo dinheiro de Wall Street”, qualifica Graeber; porém, “a beleza do sistema é que eles não precisaram ser. Eles viviam num mundo-bolha tanto quanto qualquer outra pessoa, e suas disposições teóricas existentes, nascidas do senso comum cotidiano de um mundo profissional em que o controle das impressões é tudo, refletiu a lógica de uma bolha econômica.

^j No trecho citado a seguir, ele está criticando William Spanos especificamente.

pragmática; o que interessa no pós-modernismo como teoria política é diferente do que interessa em sua asserção epistemológica. Em outras palavras, não é por não gostarmos do fato as coisas caem que a gravidade deve ser desacreditada. A comparação é hiperbólica (o pós-modernismo não é tão óbvio como a gravidade), mas a relação entre termos se mantém; se com efeito o pós-modernismo revela aspectos da realidade com os quais é preciso lidar, o quanto isso nos desagrade é irrelevante — e nem sempre tais aspectos levam inexoravelmente a uma única forma de lidar com eles. Mesmo insights sobre o que *motiva* o surgimento do pensamento pós-moderno, como as interpretações de Graeber ou Solomon, não invalidam seu potencial interpretativo, uma vez que o fator motivador de uma teoria não pode ser o *único* elemento a determinar sua adequação.

Essa é a razão pela qual outras teorias críticas, como as de David Harvey (1989), também contêm problemas. Seguindo uma tradição de análise mais próxima ao projeto de Maffesoli, elas reconhecem a pós-modernidade como realidade social, estudando-a como produto das transformações do capitalismo. Jameson, por exemplo, caracteriza a pós-modernidade como a lógica cultural do “capitalismo tardio”; para o autor, numa economia transnacional baseada em alta tecnologia, lutas políticas e econômicas se tornariam lutas identitárias, e a falta de engajamento com grandes narrativas relacionadas à economia e ao poder tornariam os pós-modernos cúmplices de relações de dominação e exploração (GRAEBER, 2015c, p. 111–112; BEININ, 1994). Harvey (1989, p. 350) lê a *teoria* pós-moderna como um conjunto de “respostas à compressão do espaço-tempo” (isto é, basicamente um epifenômeno da realidade material). Ademais, embora ele admita que todas as meta-teorias “continham pressupostos e simplificações ocultas” e portanto “mereciam escrutínio crítico” (especialmente para serem aprimoradas),

ao desafiar todos os padrões consensuais de verdade e justiça, de ética, de significado, e ao buscar dissolver todas as narrativas e metateorias em um universo difuso de jogos de linguagem, a desconstrução resultou, apesar das melhores intenções de seus praticantes mais radicais, na redução do conhecimento e do significado a uma pilha de significantes. Isso produziu subsequentemente uma condição de niilismo que preparou o caminho para a re-emergência da política carismática e

propostas ainda mais simplistas que aquelas que foram desconstruídas.⁴⁰ (HARVEY, 1989, p. 350)

Assim, mais uma vez retorna-se para as críticas às consequências do pós-modernismo — ou para a segurança das soluções modernas. Jameson, por exemplo, tenciosa incorporar as críticas pós-modernas e ainda valorizar práticas representativas, mas sua “reconquista de certas formas de representação” significa, para Owens (1983 apud COHN, 2006, p. 52), apenas uma “reabilitação de todo o projeto social moderno”^{k,41}; Jameson parece simplesmente nostálgico (FEATHERSTONE, 1988, p. 204).

Já o ataque direto às asserções teóricas pós-modernas incluem principalmente acusações de imprecisão e obscurantismo (HITCHENS, 2002) (ELLIS, 1989). “Por que algumas das mais duras críticas sociais são frequentemente expressas através de um linguajar difícil e exigente?”, pergunta-se retoricamente uma autora pós-moderna constantemente acusada de fazê-lo: porque “acadêmicos devem questionar o senso comum, interrogar suas presunções tácitas e provocar novas formas de olhar para um mundo familiar”, ela responde, afirmando que quando o senso comum preserva um status quo injusto, justifica-se encontrar formas de desafiá-lo⁴² (BUTLER, 1999). Uma língua pode “limitar o que pode ser pensado” e “impedir a expressão de ideias radicais”; se para autores como Nussbaum, feministas devem “transmitir ideias de maneira lúcida e transparente, que seja acessível a todas as mulheres, não só às acadêmicas”, a preocupação de Butler é pós-moderna na medida em que “destaca como as próprias normas de acessibilidade ou transparência [...] podem servir certos interesses ou obscurecer as operações do poder”⁴³ (LLOYD, 2013a).

Outro tipo de crítica faz referência a uma “contradição performativa” do pós-modernismo (como coloca Habermas (1987 apud HATAB, 1995, p. 20)): embora ele “ressalte a importância do irracional” e duvide da “razão, da lógica e da racionalidade”, estas ferramentas são usadas em suas análises de qualquer forma⁴⁴ (ROSENAU, 1992, p. 176). Para Hatab (1995, p. 20–21, ênfase no original), contudo, “criticar os *limites* da razão” não é mais contraditório que “ensinar alunos a pensar por si mesmos, ou criar leis para limitar a lei”⁴⁵.

Por fim, uma última crítica contundente é o fato de que a posição pós-moderna parece defensável apenas à medida que é presumida. Porém, é em parte devido à própria contingência da indução ao longo do

^k O mesmo ocorre, de certa forma, com Žižek (COHN, 2006, p. 51–53).

tempo que a perspectiva pós-moderna obtém qualquer mérito; em outras palavras, não é apenas o fracasso da modernidade que a motiva, mas o fato de que todo sucesso possível é sempre resultado de uma perspectiva específica (o tempo presente); amanhã o sucesso pode se revelar temporário, e o fracasso retorna. Na medida em que a teoria pós-moderna pode ajudar a explicar a razão para tais fracassos (cíclicos), seria mais produtivo e prudente do ponto de vista científico (em que uma atitude cética, mas ao mesmo tempo aberta a novas explicações, deveria ser encorajada) apreciar criticamente seus raciocínios específicos (como a forma através da qual práticas representativas levam à dominação) em vez de desconsiderá-los no atacado a partir de uma rejeição de suas consequências políticas ou premissas ontológicas.

3.3 OUTROS DESENVOLVIMENTOS

Há pensadores que, ao aceitar elementos do pós-modernismo em seu pensamento, levam-no para uma direção distinta da apresentada até aqui. Chegando a conclusões semelhantes às dos pensadores clássicos da Escola de Frankfurt (COHN, 2006, p. 51), autores como Jean Baudrillard descartam completamente a possibilidade de uma representação fiel no mundo contemporâneo e veem nisso um futuro sombrio: “a era pós-moderna é uma era de fragmentação, desintegração, mal-estar, falta de sentido, parâmetros morais vagos ou ausentes e caos social”⁴⁶ (ROSENAU, 1992, p. 15). Rosenau classifica estes autores como “pós-modernos céticos”; já Terra (2012) diz que compõem um “marxismo chorão apocalíptico”¹ — para eles, ocorre uma “incontornável e irreversível marcha em direção a catástrofes cada vez mais cíclicas, profundas e arrasadoras” (BITTAR, 2010, p. 140).

Uma segunda abordagem envolve uma mudança de postura ética: a representação fiel como nas aspirações modernas é impossível, mas práticas de representação são inevitáveis e intrínsecas ao pensamento humano. É impossível exigir abstenção delas — mas *seria* possível recomendar que as tornemos tão transparentes quanto possível. Assim, para Rorty o problema do ato interpretativo é “confundir um sentido que o intérprete produziu com algo que foi induzido”, ou seja, confundir “in-

¹ Apesar das semelhanças, há ainda diferenças; enquanto autores franceses costumam dissertar sobre um eu ilusório e construído, alemães (no contexto frankfurtiano) defendem uma certa autonomia psíquica (JAMESON, 1984, p. ix-x).

venções com descobertas⁴⁷. Esse “erro” é em última instância responsável pela opressão política, uma vez que tiranos governam em nome de um princípio transcendental, como “Deus” ou a ideia de “povo” (COHN, 2006, p. 25), mas em seu caso não se trata de erro: “todo ‘universal’ [...] é um instrumento de poder⁴⁸ (COHN, 2006, p. 244). Contudo, a partir da premissa epistemológica de que “textos não possuem uma identidade pré-existente ou fixa, isto é, uma essência”, a interpretação seria uma forma de “*produzir* sentido”; para Fish, que sustenta uma posição semelhante, nenhuma interpretação pode demonstrar sua veracidade, pois não há realidade objetiva na qual fundamentar uma reivindicação de verdade: “tudo que há são atos performáticos de ‘persuasão’, jogos de linguagem como pura tática de poder⁴⁹ (COHN, 2006, p. 25). Assim, a postura mais ética seria “não disfarçar o poder como outra coisa⁵⁰ (COHN, 2006, p. 26). Embora Foucault também esteja preocupado com os disfarces do poder, e como desnudá-lo^m, os autores classificados como “instrumentalistas” preconizam que o poder *pode* ser cristalizado (outra inevitabilidade), e isso se justifica eticamente porquanto essa cristalização seja honesta, sincera. Apesar das inconsistências teóricas e práticas que Cohn (2006, p. 37) aponta na posição instrumentalista e seus desdobramentosⁿ, é curioso

^m Rever sua citação na página 94.

ⁿ Como por exemplo o fato de que, se os jogos de poder interpretativos da história (como mostra Foucault) são vencidos através da apropriação violenta de textos disfarçada como submissão à autoridade textual, de que outra forma apresentar um argumento convincente? Por que os intérpretes deveriam parar de fingir que simplesmente revelam a verdade sobre os textos, ou o mundo, e admitir que produzem tais verdades para obter poder? “Como alguém poderia ser persuadido sobre uma interpretação a não ser por uma apresentação de razões”, isto é, “alguma *demonstração* de sua validade?” [how else could anyone be persuaded of an interpretation than through the giving of reasons — i.e., through some *demonstration* of its validity?] (COHN, 2006, p. 26, ênfase no original). É preciso reforçar que, embora Rorty e Fish estejam discutindo questões interpretativas e textuais, a relação entre a epistemologia, a ética e a política para os pós-modernos é essencial. Rorty, por exemplo, era um grande defensor das “Narrativas de Grandeza Nacional”, afirmando que “histórias sobre o que uma nação foi e deveriam ser não são tentativas de representação acurada, mas de forjar uma identidade moral”, de modo que os “poetas-líderes” têm licença para produzir ficções úteis a propósitos políticos [Stories about what a nation has been and should try to be are not attempts at accurate representation, but rather attempts to forge a moral identity] (COHN, 2006, p. 231). Isso lembra a perspectiva “exemplar ou monumental” sobre a história, que Nietzsche (1983) discute. Porém, novamente, ser sincero quanto ao

notar como a transparência do poder não contribui em nada para o encerramento do conflito: na verdade, nem mesmo pode-se contar com a ilusão de mitos legitimadores para nos colocar em uma situação como o Caso 3 da tabela 2; a legitimidade segue sendo impossível. De qualquer forma, os instrumentalistas parecem incorrer na falácia de natureza *simétrica* à dos pós-modernos anti-instrumentalistas.

Já Mouffe defende três posições éticas: a democracia, o rechaço à violência, e uma afirmação pós-moderna da multiplicidade e do conflito inerradicáveis na sociedade. É preciso evitar a violência política, uma vez que ela pode ser nociva à democracia — que envolve, por sua vez, a expressão aberta do conflito social, de modo que qualquer tentativa de gerar arranjos definitivos seria uma forma de negar a natureza hegemônica da política e estabelecer uma dominação. Em adição a esses temas, tanto Mouffe quanto Laclau (com quem ela compartilha várias perspectivas) associam-se ao socialismo marxista. No contexto da teoria de hegemonia de Mouffe e Laclau, “o ‘centro’ postulado das relações sociais é sempre imaginário, e uma costura ou ‘sutura final’ das diferenças em uma unidade é impossível”; não obstante, a “‘representação’ de unidade”, que é uma ficção, é capaz de atuar como “um princípio que organiza relações sociais reais”. Nesse sentido, “a tarefa radical é produzir um novo princípio organizativo, para suturar uma coleção dispersa de forças em uma unidade funcional”, avançando assim “os propósitos da transformação socialista”⁵¹ (COHN, 2006, p. 244). Enquanto pós-moderna, Mouffe parece ser ao mesmo tempo rortyana e foucaultiana: por um lado, a representação de interesses, identidades coletivas e categorias de realidade é inevitável, e portanto deve ser utilizada (para o benefício de aspirações socialistas). Por outro, a própria dominação (a “sutura final”) é um problema, e portanto o sistema através do qual se dá a política deve fazer com que, por exemplo, estas aspirações socialistas não sejam dominantes a tal nível que não possam ser desafiadas (pois isto levaria a uma situação em que seus adversários recorram à violência).

Contudo, as orientações éticas e políticas de Mouffe entram em conflito umas com as outras. A violência deve ser desincentivada, mas o

propósito e a natureza (construída) dessas narrativas pode não ser a melhor maneira de efetivá-las; talvez a esperança rortyana é de que, se *todas* as narrativas forem vistas como construídas de qualquer maneira, só o que sobre é o pragmatismo de escolher entre elas. Ainda assim, como veremos logo a seguir, fica a questão sobre as razões para se escolher uma e não outra; se elas não estão disponíveis, tudo que sobra é a guerra incessante de perspectivas.

Estado (monopólio do uso da força) continua ocupando um lugar central em sua teoria — no mínimo como espaço agonial em que os adversários se encontram para resolver o conflito. No entanto, o conflito deve permanecer aberto; a minoria deve agir conforme a decisão da maioria, e o Estado existiria para garantir que isto aconteça. Não obstante, conquanto a violência deixe de ser uma tática valiosa porque é possível reverter a decisão por meio do sistema, à medida que isto se torna menos possível ou desejável (se as decisões são re-litigadas assim que decididas, não há estabilidade alguma para o arranjo social), mais a violência volta a tornar-se uma opção, *inclusive* para os vencedores, que podem vê-la como uma forma de *evitar* a re-litigação (uma decisão que proíba, por exemplo, que decisões sejam contestadas um período de tempo após o momento decisório). Em outras palavras, ou não há tentativa de “sutura” (e assim evita-se a violência, mas também a própria possibilidade de organização social efetiva), ou há, e com ela a violência que o agonismo deveria evitar. A única alternativa seria precisamente uma fagulha de legitimidade que, contrariando a abertura constante da contestação, precisa instalar-se: a própria cultura agonística, que valoriza a disputa e não faz dela objeto de contestação no agon. Assim, Mouffe se permite “aceitar no registro ético o que ela rejeita no político”⁵² (MAY, 1994, p. 145). Como coloca a própria autora, o “consenso é necessário”, especialmente quanto às “instituições” e os “valores ético-políticos que informam associações políticas”. Contudo, sempre haverá “discordância quanto ao significado desses valores e a forma como devem ser implementados”⁵³ (MOUFFE, 2013, p. 30). Isso parece uma tentativa de comer o bolo e ainda tê-lo diante de si; se palavras não são essencialmente nada além do significado que lhes é historicamente atribuído (algo pouco controverso mesmo para não-pós-modernos), discordância quanto aos significados de valores não é muito menos que uma discordância *quanto aos próprios valores*. Assim, não há como evitar a solução violenta de disputas sem apelar para uma legitimidade que, para a epistemologia pós-moderna, não existe — que para a própria autora é impossível e ilusória. Essa legitimidade poderia ser uma ausência de conflito como a que vimos com Suchman na legitimidade baseada em pressuposição; ainda assim, ela não deixaria de representar a vitória (não percebida *mais* como tal) de algum princípio que favorece um grupo social em relação a outro; é o que Miguel (2013) observa ao criticar os procedimentos da democracia liberal, mesmo elogiando-os; é o que Fish (1994, p. 113–114) observa ao dizer que a primeira emenda à constituição dos Estados Unidos oferece um “obstáculo” à obstrução de discursos, mas que “obstáculos devem ter um formato”, e que “o formato

do obstáculo que se pede que alguém atravesse em parte determinará que tipos de atravessamentos podem ser comumente feitos⁵⁴.

Além disso, sua defesa do socialismo também é inconsistente. Ela enfrenta a armadilha na qual os instrumentalistas também se enredam: “se toda a política é a invenção de uma identidade ex nihilo através do discurso, por que formar esse tipo de identidade hegemônica em vez de outra?”⁵⁵ (COHN, 2006, p. 245). Laclau responde a esse problema ao afirmar que o que é ético e democrático é “não esconder a instrumentalidade da articulação hegemônica, de forma que aquilo que é na verdade uma decisão política apareça como uma decisão e não como algo naturalmente dado”⁵⁶ (COHN, 2006, p. 245). O problema é que outras ideologias também podem ser explícitas quanto ao que querem fazer^o. De qualquer forma, a dissonância é tão profunda que leva Mouffe (2013, p. 37) a dissociar definitivamente sua visão de política de uma visão de ética. Isso fica bastante visível quando a autora declara que, apesar da possibilidade de adaptar a democracia a diferentes culturas e tradições,

um mundo multipolar, mesmo se todos os seus polos regionais não sejam democraticamente organizados, é melhor que uma ordem unipolar porque é menos provável que aquele leve à emergência de formas extremas de antagonismo.⁵⁷ (MOUFFE, 2013, p. 48)

Com esta declaração, Mouffe trai não apenas um quê de hipocrisia por trás das consequências mais extremas de seu pós-modernismo (podemos nos perguntar se a autora diria o mesmo se estivesse sob o julgo

^o Parece necessário, à tese de Laclau, que o projeto socialista seja superior, frente a outros, quando todos os projetos estão nus frente aos sujeitos. Isso pressupõe (curiosamente) que pode existir uma representação acurada de cada ideologia como ela realmente é, e que essa representação indicaria ou que os projetos não-socialistas são movidos por ódio, força bruta e opressão, ou que são movidos por uma tendência natural a disfarçar-se como naturais. Ausente dessa análise está a possibilidade de que seus oponentes sejam sinceros; de que os oprimidos possam ser impelidos pelas mesmas ideias da classe dominante precisamente pelo princípio de que querem *eles mesmos* dominar um dia. Este é apenas um dos vários problemas dessa posição, que resolvi destacar porque o retomarei mais tarde ao discutir os modelos fundamentais de política enquanto poder e contrapoder, por exemplo, no capítulo 4; Cohn (2006) analisa outros ao longo de sua obra.

de um dos polos não-democráticos de seu mundo multipolar preferencial^p), mas também sua incapacidade de realmente defender o socialismo por seus próprios méritos como modelo econômico e político (seria positivo que houvesse um polo capitalista no mundo, considerando que um mundo multipolar seria melhor que um único polo socialista^q; é como se o socialismo fosse bom porque constitui-se como antípoda ao capitalismo, não por seu conteúdo).

Há ainda outra maneira de propor um modelo político com base em princípios epistemológicos pós-modernos: um agonismo que remonta aos escritos de Nietzsche^r. Em um modelo nietzscheano de democracia, todo valor e toda instituição teria que ser contestável; nem mesmo o “respeito agonístico”, “valores como a liberdade e a igualdade” ou as instituições democráticas poderiam estar a salvo, como “teóricos políticos democráticos que veem o agon como um meio de legitimar valores contingentes”⁵⁸ parecem querer (ACAMPORA, 2013, p. 26). Esse modelo questionaria alguns pilares básicos da teoria legal sobre o Estado, por exemplo; Schmitt argumentava que “mesmo a constituição mais formalmente neutra não pode esposar neutralidade em relação à sua própria existência”⁵⁹ (MCCORMICK, 2004, p. xix). Esse era inclusive seu argumento contra a democracia liberal fundada no legalismo racional weberiano — o “domínio da lei”, quando puramente procedimental, “permite que inimigos declarados da lei ajudem a formular e aplicar a lei — abrindo o caminho, assim, para seu abuso”⁶⁰ (MCCORMICK, 2004, p. xv). Mas o que Schmitt vê como fraqueza, intérpretes contemporâneos de Nietzsche veem com naturalidade trágica: “por que deveríamos respeitar ou permitir expressões políticas que poderiam buscar solapar certos direitos e liberdades democráticos”, pergunta-se Hatab (1995, p. 220–222); “quaisquer resulta-

^p Ver a citação de Graeber (2007, p. 386–387) na seção 4.1.5, página 147.

^q É interessante notar que o argumento de Mouffe não é que a hegemonia não-desafiada (dominação) de qualquer modelo (capitalismo ou socialismo) seria indesejável porque o tornaria não-responsivo (o que Graeber (2015c) descreve, de certa forma, ao falar sobre ciência e tecnologia no contexto neoliberal), mas que o seria por incentivar, entre minorias, a violência típica do antagonismo.

^r Novamente, é preciso ressaltar que não é universal e inequívoca a associação entre Nietzsche e pós-modernismo, e que, quando ela é sensatamente estabelecida, ele é projetado como uma espécie de precursor de muitas ideias que autores pós-modernos vieram a incorporar, agrupar e recombinar. De qualquer forma, esse projeto depende da maneira como o filósofo do século XIX é apropriado contemporaneamente, e podemos observá-lo através dos escritos de Hatab (1995), Connolly (2005), e, mais recentemente, Acampora (2013).

dos *são* verdadeiramente possíveis em uma democracia, mesmo resultados antidemocráticos”⁶¹.

Assim, o agonismo nietzscheano não depende de um não-conflito fundamental como o que Mouffe parece exigir ao equilibrar sobre ele seus propósitos éticos. Nietzsche não se importa *diretamente* com a violência^s; seu único imperativo ético seria a “afirmação da vida” em oposição a uma postura que busca “corrigi-la” diante da incapacidade de atribuir valor em relação ao eterno conflito que ela é. Essa afirmação seria em si uma atribuição positiva de valor; assim, não ocorre que Nietzsche *rechace* o não-conflito — ele possui enorme valor pragmático, como discutido anteriormente — mas que um modelo político baseado em suas ideias não pode depender de um não-conflito *fundamental*; o não-conflito, a legitimidade, poderia ser estabelecido a partir do conflito. É assim que o agonismo aparece para Nietzsche como um modelo positivo de organização das disputas: por ser, acima de tudo, um excelente mecanismo de produção e reprodução de significados, de valores — e se algum valor ou crença adquire um status de pressuposto cognitivo em uma determinada comunidade, ele efetivamente torna-se legítimo.

Nietzsche admira o agon grego por seus efeitos positivos no sentido de coordenar, organizar e canalizar tendências que de outro modo seriam destrutivas, [e] ele vê o *Kampf* entre o apolíneo e

^s Nietzsche claramente aspira à grandeza, admirando não apenas indivíduos que o fazem, mas também *comunidades* que o fazem — não haveria outra maneira para que a grandeza pudesse se apresentar para os indivíduos como um objetivo, já que é preciso um contexto social de valores para estabelecê-la. Essa aspiração torna indesejável a violência, a “vontade de destruição” [vernichtungslust] (tanto na organização da “psique” individual quanto na da comunidade) porquanto isso não favoreceria a estabilidade necessária à criatividade, esta uma face *afirmativa* da vontade de poder; a violência, naturalmente, seria outra expressão da vontade de poder (nada *não* a expressaria), mas é precisamente o que ele rejeita como princípio: dentro dos indivíduos, seria a moral ascética (uma violência contra si mesmo), e dentro de uma sociedade, as oposições binárias e moralistas. Assim, Nietzsche notavelmente não nega que “muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas”, nem “que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas”, mas afirma que elas devem ser evitadas ou praticadas “por razões outras que as de até agora” (NIETZSCHE, 2004, p. 75); a violência, por mais não-recomendável que seja, deveria ser evitada através de outro mecanismo que não a oposição moral a ela, que só a redireciona para dentro.

o dionisíaco como algo que dirige produtivamente (sem negar, evitar, ou ignorar) aquilo que poderia de outra forma enfraquecer nossas impressões de nós mesmos enquanto comunidades e indivíduos distintos e apreciáveis. Uma vez que esses processos de compilação e divisão são entendidos como uma forma de refinamento dessas características, é possível ver como é precisamente essa capacidade que Nietzsche associa ao poder criativo⁶² (ACAMPORA, 2013, p. 10, ênfase no original)

Assim, o agonismo *produz* legitimidade, mas respeita o conflito porquanto a contestação está sempre aberta ao modo de um esporte, de uma competição. A competição possui regras, e certamente elas representam uma cristalização de poder, uma dominação; um conflito passado que foi encerrado através da vitória de um competidor — o que seria válido, uma vez que essas regras (assim como o padrão de excelência com base no qual ocorre o julgamento e um vencedor pode ser declarado) advêm do próprio conflito, especialmente de competições anteriores^t. Nietzsche reconhece os perigos da cristalização do poder, inclusive ao nível de representações que adquirem o status de verdades inquestionáveis: ele busca “uma forma de escapar dos efeitos tirânicos e estultificantes” que os valores podem provocar “quando os consideramos inerentemente verdadeiros, sem necessidade de justificação”⁶³ (ACAMPORA, 2013, p. 70). Um *ethos* como o respeito agonístico certamente seria útil, pois traria o foco para a superação contínua (e “para tanto, o concorrente nunca pode ser destruído” (KAMRADT; SOUTHER, No prelo, p. 2)); esse próprio *ethos*, contudo, viria do conflito entre os interesses da comunidade e os interesses do indivíduo. Enquanto este quer a vitória, aquela pune a vitória que foge às regras — bem como recompensa uma supremacia que é capaz de redefinir as próprias regras, embora haja um risco inerente nessa expressão de capacidades e objetivos. Esta punição (ou recompensa) não é ela própria desinteressada. O indivíduo quer adquirir poder dentro de seu contexto social; a comunidade, produzir grandeza (adquirindo poder, as-

^t O que lembra as observações de Manin (1997, cap. 4) quanto ao fato de que o caráter inerentemente aristocrático do mecanismo eleitoral é contrabalanceado, em democracias contemporâneas, pela forma como o próprio eleitorado tem a capacidade de definir quais características servirão de critério para a escolha entre os candidatos — inclusive com os pleitos anteriores informando as próximas decisões.

sim, em relação a outras comunidades). De qualquer maneira, o conflito força a justificação dos valores — exige dos indivíduos que carregam suas bandeiras a expressão máxima de suas capacidades.

Acampora (2013, p. 70–71) defende-se preemptivamente de certas acusações quanto ao agonismo nietzscheano que procura demonstrar, afirmando que o interesse de Nietzsche pelo agon é “fundamentalmente progressista ao invés de conservador”, e que o agon não é visualizado como um elemento que “reforça a distribuição vigente de poder”⁶⁴. Acampora (2013, p. 24) explica, por exemplo, que o ostracismo originalmente funcionava como uma forma de expulsar da comunidade alguém cujas habilidades eram tão inalcançáveis por seus pares que não havia mais estímulo à competição (sempre estava claro de antemão quem seria o vencedor). Assim, o agon solapa o poder hegemônico e facilita a resistência à dominação, enfatizando “a circulação e a redistribuição de poder ao invés de sua concentração”⁶⁵ (ACAMPORA, 2013, p. 71). Assim, a disputa agonística

é uma força produtiva que regula, sem subjugar, os interesses dos indivíduos, coordenando-os sem reduzi-los aos interesses da comunidade e providenciando uma abertura radical para a circulação de poder que evita sua ossificação na forma de tirania. Ela também disponibiliza um meio para a produção de indivíduos ao permitir que os participantes se distingam uns dos outros, através de seus feitos, dentro de interações competitivas. [...] Além disso, o agon também produz comunidades à medida que gera significância social através de relações entre os indivíduos e a comunidade de juízes que testemunham e sancionam a ação produzida na troca agonística. Nietzsche visualiza a situação ideal como uma em que esses interesses são recíprocos e estão em tensão: a comunidade deseja a produção de grandiosidade conforme os termos que estabelece; os competidores mais potentes realizam a afirmação da comunidade, que por sua vez fornece as condições para a possibilidade de suas vitórias, mas também desejam se tornar seus porta-bandeiras, promovendo assim a reformulação do julgamento em geral.⁶⁶ (ACAMPORA, 2013, p. 25)

No entanto, “apesar de suas grandes vantagens [...] o agonismo é uma condição extremamente frágil de se preservar”⁶⁷ (ACAMPORA, 2013, p. 25). Há de se questionar, de qualquer forma, se o modelo nietzscheano do agon pode ser aplicável à política da mesma forma como pode sê-lo nos esportes, nas artes ou na filosofia; em certo sentido ele produz uma pseudolegitimidade, já que o modelo não deixa de se resumir a uma justificação de um dever-ser a partir de uma vitória — em termos crassos, isto está certo porque *tal pessoa* venceu; forma-se um poder ao qual, mesmo sendo efetivo, falta uma justificação (para além do próprio conflito) que possa legitimá-lo — a não ser que, como faz Mouffe, exija-se um não-conflito prévio e essencial. Isso explica tanto a fragilidade do agon quanto a ruína do ostracismo, que o próprio Nietzsche reconhece (de seu sentido original, descrito acima, ele “tornou-se instrumento de tiranos para enfraquecer a oposição”⁶⁸ (ACAMPORA, 2013, p. 24)). Uma vez que “a vocação natural do poder é manter-se inalterado”^u (CADEMARTORI, 1997, p. 129), é de se esperar que ele se tornasse deturpado dessa forma: uma cultura que elege o agonismo como “mecanismo proeminente na determinação de seus valores e na distribuição de seus bens corre” o risco de ser destruída “pelas mãos do tipo de vencedor tirânico que tal intensa competição pode produzir”⁶⁹ (ACAMPORA, 2013, p. 35–36).

Diferente de autores pós-modernos contemporâneos, Nietzsche deixa claro que algum não-conflito enquanto estabilidade, a ordem e a hierarquia (ainda que não necessariamente as “decadentes”, modernas e burguesas — ou socialistas e anarquistas) são aceitáveis, uma vez que seu imperativo ético é a produção de grandeza. Nesse sentido, ele se assemelha ao líder-poeta de Rorty (COHN, 2006, p. 232) na medida em que admira o trabalho não apenas do indivíduo de grandes feitos, mas da comunidade que o engendra. Contudo, a essência do que a comunidade faz nesse caso é *permitir-se* como instrumento — a atuação do agon implica uma constante essencialização da comunidade como espaço não pré-determinado, a não ser na pré-determinação de que o resultado da competição pública a determinará. “Progressista” tanto quanto possa ser no sentido de abrir as possibilidades de disputa e tornar o poder hegemônico instável, ela ainda presume a organização hierárquica da força social — como um Estado. É certo também que Hatab se esforça (com, julgo, relativo sucesso) para explicar que os fundamentos da filosofia nietzscheana impõem a recomendação de que esse Estado seja organizado a partir

^u Quanto a isso, ver discussão sobre Pierson (2004) na seção 4.1.5, mais especificamente 146.

dos princípios de uma democracia semelhante à liberal. Em qualquer um dos cenários a legitimidade ainda é impossível, posto que a justificação para o encerramento de conflito, ainda que uma *exista*, seja produzida em meio ao conflito e dele não pode separar-se. Quando os “realistas” fazem uma defesa ética da estabilidade social, eles não só o defendem a partir de uma retórica que visa em última instância legitimar cognitivamente esse princípio, o que criaria um não-conflito sobre seu método de encerramento de conflito, mas não recomendam um dispositivo (como o agôn) através do qual o *próprio* método de encerramento de conflito possa ser desafiado em sua essência. Como coloca Fish (1994, p. 118), “faz perfeito sentido desejar o silenciamento de crenças contrárias às suas, porque se você não o desejasse, isso indicaria que você não acredita nas suas crenças”⁷⁰. Uma vez que autores amplamente concebidos como pós-modernos de fato não acreditam em suas crenças (como verdades inabaláveis e incontestáveis) e em não-conflito (as “perspectivas não são meramente diferentes umas das outras”, explica Hatab (1995, p. 8), uma vez que há “um elemento de conflito inevitável” porquanto “cada uma em parte define a si mesma como contrastante a, e portanto deve disputar com, outras perspectivas”⁷¹), de fato não desejam uma organização social que reaja a ameaças à sua própria primazia.

3.4 A REAÇÃO ÁCRATA

Dizer que as consequências do pensamento pós-moderno são problemáticas não implica pensar que a legitimidade só é possível se puder existir algum consenso perfeito, fixo e de longa duração. A própria existência da ideia de legitimidade implica a inevitabilidade de confronto e disputa, mas no sentido de que estes não podem ser *eternamente erradicados*, não de que não possam ser resolvidos quando emergem. Como aludido anteriormente, conflitos sociais só podem existir dentro de uma sociedade que exista enquanto tal, o que presume certos consensos funcionais e cognitivos básicos. A possibilidade de legitimidade é uma visão de mundo em que os seres humanos têm a capacidade de lidar satisfatoriamente com os conflitos, ainda que novos problemas nunca deixem de surgir.

Essa visão é contrastada com a dos pós-modernos, para os quais o não-conflito não existe: mesmo sua aparência não passa de ilusão (ou mentira). Sendo assim, a única recomendação é o próprio conflito; seu cultivo, sua manutenção, sua valorização; qualquer outra estaria fora do campo do possível. Sem legitimidade, tudo realmente se resume a um

jogo de forças — não apenas progresso, presumido, mas *construído*: tendo a ação orientada para o jogo da força bruta, incapaz de ser justificada, é só isto que os humanos podem produzir.

O anarquismo é frequentemente retratado como utópico no sentido de que tentaria produzir uma legitimidade como a rechaçada acima — um estado perene de encerramento de todos os conflitos; uma conciliação universal. Na verdade, a gigantesca maioria de suas produções teóricas o conformam como tradição de pensamento segundo a qual os seres humanos têm a capacidade de lidar com suas querelas internas, assim como outras filosofias políticas, que postulam formas diferentes para fazê-lo.

O desafio que se lhes impõe é seguir ou rejeitar as críticas pós-modernas à própria legitimidade. O risco de rejeitá-las é cair nas mesmas armadilhas “essencialistas” que aparecem, no pós-modernismo, como responsáveis pelas estruturas de dominação que os anarquistas rejeitam. Uma rejeição ao projeto pós-moderno exigiria mais que desqualificá-lo por conta de suas consequências (como visto anteriormente); ele requer uma resposta específica aos problemas genuínos que ele levanta. Por outro lado, aceitar o pós-modernismo parece significar o aceite de algo não muito diferente do que o mundo neoliberal tenta construir ou já oferece.

Para Foucault, como indivíduos (sujeitos políticos), “nunca podemos relaxar”, devemos estar “sempre em guarda contra a possibilidade de dominação”⁷² (NEWMAN, 2011, p. 14); isto parece interessante; certamente é necessário compreender que o “Estado” não é uma fonte monolítica universal de todo o mal (de todo modo, como veremos no próximo capítulo, o anarquismo clássico nunca defendeu tal posição simplista). No entanto, se a dominação é uma cristalização de relações de poder, a própria ação coletiva de resistência poderia ser vista como suspeita; “a abordagem mais subversiva”, para os pós-modernos, seria “ir além da identidade em si através de um permanente processo de desidentificação”⁷³ (GARCIA, 2015 apud CUDENEC, 2015). O fato de que o processo de resistência e crítica torna-se principalmente individual (a suspeita de si, a desidentificação) faz com que o capitalismo não lhe seja tão hostil: de fato, ele se alinha bem com esta “visão de natureza humana e sociedade” que “confia bastante na habilidade do indivíduo de tirar vantagem das lacunas e margens do sistema para escapar dele, às custas de outras pessoas”⁷⁴ (GARCIA, 2015 apud CUDENEC, 2015). Assim, o “agonismo — uma contestação estratégica e contínua ao poder — baseada em incitamento e provocação mútua” não oferece, de fato, “qualquer esperança final de se libertar dele”⁷⁵ (NEWMAN, 2011, p. 15). Um problema, é claro, é

que a mera contestação das estruturas autoritárias, que necessariamente não pode ser vitoriosa em subvertê-las, parece ser *em si* a ausência de dominação^v. Outro é que inevitavelmente as estruturas autoritárias que não podem ser subvertidas devem ter um formato em vez de outro; uma vez que essa forma só pode ser subvertida por meio de uma revolução, o que pós-modernos rejeitam, a aceitação do Estado liberal e do capitalismo parecem inevitáveis (como colocam os críticos marxistas citados há algumas seções (BEININ, 1994)). As propostas de outros antirrepresentacionistas, como Deleuze e Guattari, seguem na mesma linha: sua ética não é “revolucionária, mas uma maneira de sobreviver no capitalismo, produzindo desejos frescos dentro de seus limites estruturais”⁷⁶ (JAMESON, 1984, p. xviii).

Mouffe, Laclau e Nietzsche (especificamente nas leituras de Hatab e Acampora) também propõem o agonismo; no entanto, se para a primeira ele impossibilita o abandono do capitalismo, as consequências do modelo do último transformariam o socialismo numa espécie de clube de futebol, para o qual se torce por razões identitárias e cuja implementação depende de sua vitória no campeonato. Naturalmente todo *status quo* precisa de “manutenção”; alcançar a legitimidade não se trata, para repetir o óbvio, de um retorno ao Éden. A questão é que a própria organização do campeonato não está em questão, oculta como ela poderia ficar por trás da presunção da ininterrupção do conflito.

Ao impossibilitar a legitimidade, o pós-modernismo dificulta um projeto transformativo por parte do anarquismo; rejeitá-lo implica um outro conjunto de dificuldades. Para onde a tradição anarquista se orienta a partir deste cenário?

^v O que lembra a posição neorrepública, a qual farei referência no capítulo 4, mais especificamente 4.1.5, página 150.

4 ANARQUISMO E LEGITIMIDADE

Autores que combinam perspectivas pós-modernas com o anarquismo (pós-anarquistas) problematizam a forma como a perspectiva ácrata clássica^a lida com conceitos como poder, humanidade e razão. Para Newman (2001, p. 5), anarquistas aplicam “uma lógica opositiva maniqueísta que postula uma divisão essencial entre humanidade e poder”; aquela, que habita um “mundo de ‘leis naturais’ que são essencialmente racionais e éticas”, existe à parte deste, podendo “ser completamente livres” dele. Esse é o “ponto lógico de partida, não-contaminado”, que o anarquismo presume para condenar o poder como “não-natural, irracional e imoral”; sem ele, “pareceria que qualquer tipo de resistência contra o poder seria impossível”¹.

Neste capítulo, discuto esta crítica, as propostas positivas dos pós-anarquistas e algumas reações anarquistas a suas ideias, o que fornece uma oportunidade para pensar mais a fundo os modelos fundamentais de política e legitimidade que estão em jogo. Por fim, discuto como a ideia de ação direta pode fornecer ao anarquismo uma maneira satisfatória de lidar com a ideia de legitimidade. Ao mesmo tempo em que tal abordagem considera o anarquismo como um todo, ainda permite a expressão de diferenças entre suas diversas vertentes internas.

4.1 ULTRAPASSAR (OU NÃO) O ANARQUISMO

Para Franks (2011, p. 170) existem três formas de pós-anarquismo: um *pós-anarquismo*, “que rejeita preocupações anarquistas tradicionais” e recomenda a adoção de teorias e táticas pós-modernas; um *pós-anarquismo*, que vê o anarquismo clássico como deficiente, mas “possível de ser melhorado”; e um anarquismo pós-moderno, que “reaplica análises e métodos anarquistas à nova economia política globalizada, e se concentra nas ações de sujeitos oprimidos”². Já que me concentro na reação anarquista ao projeto pós-moderno (não o contrário), lidarei principalmente com a segunda categoria, embora esta e a primeira possam se confundir na obra de alguns autores ao longo de suas trajetórias.

^a Nesta dissertação, adoto o termo dos pós-anarquistas (“anarquismo clássico”) para diferenciar mais facilmente entre os dois, embora essa divisão seja problemática.

Para May (1994, p. 48), alguns pensadores pós-modernos^b teriam aprofundado o anarquismo e o levado mais longe. Os anarquistas clássicos também teriam feito uma crítica profunda à representação, indo além de seu aspecto político para refletir sobre “a ideia de que dar às pessoas imagens de quem elas são e o que elas querem” implica “expropriar sua habilidade de decidir estas questões por elas próprias”. A crítica pós-moderna, contudo, expõe “alguns elementos representacionais que acabaram entrando no núcleo do pensamento anarquista tradicional”³. Assim, é positivo que o anarquismo clássico já entenda o poder como uma intersecção de redes (e não uma única hierarquia), e que não se queira substituir velhas hierarquias por novas, eliminando o pensamento e a ação hierárquicos em geral (MAY, 1994, p. 51). Ademais, May também valoriza a forma “tática” do anarquismo de ver a ação política (em oposição à “estratégica”, marxista (MAY, 1994, p. 54)). Não obstante, para May (1994, p. 60) o projeto de descentralização federalista, que deveria “resistir à reductividade da centralização”, seria em si mesmo reductivo⁴. Além disso, em termos de como abordar as redes de poder, “é possível que estruturas como as das relações econômicas capitalistas sejam produtos, tanto quanto (ou mais que) causas, de relações locais de poder” (MAY, 1994, p. 52).

A raiz do problema está no poder, que para os anarquistas (tanto quanto para os liberais) seria uma força essencialmente supressiva (MAY, 1994, p. 61). Não obstante, o anarquismo ao menos seria um avanço em relação ao marxismo. Se para Marx e Engels o Estado reflete a dominação de classe burguesa, ele é essencialmente um reflexo de *uma* dominação de classe (e portanto pode, de fato deve, ser usado quando a dominação for proletária) (NEWMAN, 2001, p. 23). Mas a dinâmica do poder referenciada ao cabo do capítulo anterior^c já era denunciada pelos anarquistas, para os quais “a lei fundamental do poder do Estado (ou [...] de qualquer forma de poder institucional)” é que ela tem “sua própria lógica”, uma de “auto-perpetuação”; assim, a ideia do Estado “transicional” marxista, que “não mais exerce poder político”, é para o anarquismo “perigosamente ingênua”⁵; a opressão e o despotismo existem na estrutura e simbolismo do Estado (NEWMAN, 2001, p. 25–26). Assim, para os anarquistas o poder estatal se perpetua através da influência corruptora que exerce sobre seus detentores; “somos todos sinceros socialistas e revolucionários”, es-

^b May (1994, p. 12), que prefere o termo “pós-estruturalismo”, trabalha especificamente com Foucault, Deleuze e Lyotard.

^c Na seção 3.3, mais especificamente na página 112.

creve Bakunin (1984 apud NEWMAN, 2001, p. 26), mas “se tivéssemos poder... Não estaríamos onde estamos agora”⁶.

O anarquismo pode desvelar os problemas do marxismo clássico envolvendo o poder, mas uma vez que o poder seja compreendido como necessariamente negativo e supressor, a questão política central é descobrir o contexto no qual seu exercício é “legítimo” — nos termos a partir dos quais tenho explorado a legitimidade nesta dissertação, isso significa dizer que, uma vez que o poder implica conflito, a questão é como encerrar o conflito sobre seu uso ao justificá-lo (MAY, 1994, p. 61). Para o anarquismo clássico, uma vez que a tomada de decisões implica poder, a única maneira de negar os efeitos necessariamente deletérios do poder é “garantir que aqueles que tomam as decisões e aqueles que são afetados por elas sejam as mesmas pessoas”⁷ (MAY, 1994, p. 62). Isto nada mais é que uma descrição rudimentar da ação direta e da autogestão. No entanto, para May, a maneira mais comum de justificar essa orientação ética é a de que a essência humana é boa, e que a humanidade inerentemente positiva é suprimida por relações de poder. May (1994, p. 64) acusa essa “justificativa naturalista” de permitir aos anarquistas que presumam “sua ética em vez de argumentar por ela”⁸, o que não parece fazer muito sentido considerando, para citar um exemplo, a resposta cooperativa de Kropotkin às interpretações competitivas da teoria darwinista de evolução das espécies. Aliás, é precisamente a argumentação anarquista por uma essência positiva que incomoda Newman (2001, p. 38), para quem o anarquismo é baseado em uma noção específica de essência humana.

Como vimos no capítulo anterior, os pós-modernos consideram quaisquer essencialismos como erros ou mentiras — e esta oposição entre humanidade e poder, cujos termos são essencialmente determinados em contraposição moral, seria mais um deles. O poder não é apenas opressor, mas também produtivo, e *constitui* os sujeitos em vez de simplesmente reprimir o que adviria naturalmente deles. Além disso, como vimos, o pós-modernismo é também eticamente informado. Para Foucault, escreve May (1994, p. 99), “a emergência das relações de poder atuais é rastreável a práticas locais específicas e deve ser entendida com base nelas”, de modo que não fazê-lo levou à “presunção de que a destruição de entidades e práticas macropolíticas opressivas faria os arranjos de poder refletidos nessas entidades e práticas desaparecer”. Deleuze vai ainda mais longe: não apenas as relações de poder *atuais* têm por base práticas micropolíticas, mas qualquer relação de poder macropolítica⁹. A micropolítica não é reduzível à macropolítica, e o contrário tampouco é possível: “as práticas das instituições macropolíticas [...] com frequência emergem

de práticas locais”, mas mesmo quando surgem, “as práticas locais que as geraram não se tornam um aspecto corolário ou auxiliar delas”¹⁰ (MAY, 1994, p. 98).

Mais que denunciar uma estratégia errônea por parte do anarquismo clássico, Newman (2001, p. 37–38) argumenta que negar o poder como elemento constituinte da realidade social apenas o “traria de volta”, por assim dizer; a forma como Bakunin vê a autoridade é um exemplo desse perigo, pois embora a “autoridade artificial” do poder deveria ser resistida, há uma “autoridade natural” baseada na razão e na natureza, que deveria ser obedecida (BAKUNIN, 2011; 2009, p. 58). Uma vez que termos como “racionalidade” e “natureza” são representações construídas em meio a jogos de poder, isto em última instância poderia servir (ainda que essa não fosse a *intenção* de Bakunin) como subterfúgio para justificar o retorno da autoridade e da hierarquia. Assim, para Newman (2001, p. 6), ser verdadeiramente antiautoritário significa “desenvolver um modo de pensar sobre a resistência que não reafirme a dominação”, posto que a perigosa “tentação” do pensamento radical é o “desejo de encontrar um ponto essencial de resistência”, o que “inevitavelmente formará uma estrutura ou discurso de autoridade”¹¹.

4.1.1 Abraçando a instabilidade

Para May (2011, p. 44), não apenas a “teoria pós-estruturalista é de fato anarquista”, como é na verdade “mais consistentemente anarquista que a teoria tradicional do anarquismo”, pois articula de maneira mais precisa a “fonte teórica” ácrata, isto é, “a recusa de representação por meios conceituais ou políticos para que se possa atingir a auto-determinação em uma variedade de registros e em diferentes níveis locais”¹²; a realização pós-moderna não é apenas que o poder intervém em mais locais, mas que sua intervenção é de diferentes tipos (MAY, 1994, p. 50). O que resulta da “recusa a ver o poder como uma força unicamente negativa e repressiva” e da “rejeição da subjetividade como uma fonte viável de ação política” é “um novo tipo de anarquismo”, que valoriza a tática no lugar da estratégia e as “disputas locais interseccionais e irreduzíveis”, critica a representação, vê a política “como algo que investe todo o campo de relações sociais” e a sociedade como uma “rede em vez de um holismo fechado, um campo concêntrico, ou uma hierarquia”¹³ (MAY, 1994, p. 85).

May (1994, p. 78) preconiza o olhar genealógico, isto é, o “estudo de pequenas práticas que dão origem às ‘realidades’ pressupostas [taken-for-granted] de nossa cultura”¹⁴. Análises políticas locais e específicas

são importantes porque, se o “poder cria sua própria resistência, então a libertação de formas específicas de poder deve envolver a compreensão do tipo de resistência” correspondente, “sob pena de repetir”, ao não fazê-lo, a dominação que se deseja combater em primeiro lugar¹⁵ (MAY, 1994, p. 73). Este ponto é importante por duas razões. A primeira é que Foucault já antecipa a resposta a uma crítica comum ao projeto pós-moderno como um todo, como aludido no capítulo anterior: se o poder está em todo lugar, como resistir a ele? O anarquismo pressupunha um “exterior” ao poder, segundo as próprias críticas pós-modernas, mas isso não é mais lícito. Para Foucault, o poder cria resistência como uma espécie de “outro lado da moeda”; e no entanto, ainda que exista resistência sempre onde houver poder, ela nunca é *externa* ao poder” (NEWMAN, 2001, p. 88).

Lyotard complementa a análise genealógica com a recomendação de que “qualquer intervenção política, para ser bem sucedida, deve descartar todos os projetos” que funcionem segundo a lógica da representação, inclusive o projeto “subjettivista de compreender e realizar a própria essência”; em vez disso, toda intervenção e resistência deve “embarcar em uma subversão programática de pretensões de completude da estrutura representacional”¹⁶ (MAY, 1994, p. 83). No entanto, é possível que tal atitude seja uma espécie de cegueira teimosa, uma obstinação que se propõe como solução na medida em que considera tudo um problema: como na perspectiva de Stirner, que Newman (2001, p. 87) celebra como uma espécie de precursor de várias visões pós-modernas, segundo a qual resistir “não necessariamente precisa de uma razão: se há resistência, então isso é justificativa o bastante”¹⁷. Mas e se a subversão de completudes representadas não levar a bons efeitos? Este problema pode ser evitado por dois caminhos: ou define-se como bom todo efeito que se resuma à dissolução de aparentes completudes (pela mesma lógica segundo a qual todo consenso é uma dominação disfarçada), ou busca-se o entendimento deleuziano (e, nesse caso, também de Guattari), como faz May (1994, p. 94), de que deveríamos “parar de nos perguntar ‘o que isso significa?’ e nos perguntar em vez disso ‘O que isso produz? Para o que isso pode ser usado?’”. Esta questão — aplicada à própria análise genealógica, que é em si uma prática — torna a genealogia “inescapavelmente ética, um conhecimento conjunto a um valor ou grupo de valores: uma ‘crítica’, uma ‘ciência curativa’”¹⁸. Contudo, isso nos leva rapidamente de volta ao primeiro caminho, pois a partir da compreensão de que o poder é também uma força produtiva, seria preciso, para um novo anarquismo, distinguir formas positivas de negativas de poder — isto é, ao se perguntar “o que isso produz?”, é preciso um critério ou conjunto de critérios para definir

que respostas são tidas como positivas ou negativas. Em outras palavras, seria preciso uma concepção ética específica, cujos pilares incluem, para May (1994, p. 130), uma postura antirrepresentação e contrária às totalidades e essencialismos, o que implica, necessariamente, a negatividade de toda completude. Esta é a segunda razão pela qual o argumento foucaultiano — em convergência com os recortes de Lyotard e Deleuze feitos por May — é relevante: uma vez que a ideia é questionar o que é *pressuposto* [taken-for-granted] e impedir que qualquer coisa *torne-se* pressuposta, ela implica, como vimos na dissertação até aqui, impossibilitar a legitimidade.

Em um nível prático, isso significa um foco maior na ideia de “experimentação” em contraste à ideia de “transgressão”, pois aquela busca “alternativas positivas em vez de revolta”, estando “mais alinhada a uma perspectiva que define o poder não como uma força repressiva exercida de cima, mas como uma característica de todas as relações sociais”¹⁹ (MAY, 1994, p. 114). Tais experimentos nunca podem tornar-se dominantes, mesmo no sentido de “preponderantes”; eles são por necessidade “menores” [minors]; “o projeto de ação política não é a libertação total da opressão, mas uma expansão de espaços locais de liberdade situada”²⁰ (MAY, 1994, p. 115). Em um raro momento de objetividade crua, Deleuze e Guattari fazem uma recomendação direta:

É assim que deve ser feito: aloje-se num estrato, experimente com as oportunidades que ele oferece, encontra um lugar vantajoso dentro dele, encontre movimentos potenciais de desterritorialização, possíveis linhas de fuga, experimente-as, produza conjunções fluidas aqui e ali, experimente contínuos de intensidade segmento por segmento, tenha um pedaço de terra a todo momento²¹ (DELEUZE; GUATTARI, 1987 apud MAY, 1994, p. 112–113)

Nesse sentido, é fácil compreender como o outro pilar de uma ética pós-moderna que May arqueologicamente escava dos escritos pós-modernos é o apoio à diferença, ou, como coloca Newman (2001, p. 169), à “singularidade”: alternativas (ao que quer que seja) precisam ser pensadas e permitidas. O conceito de singularidade seria uma espécie de conjunção (que ainda permitiria a manutenção de um certo antagonismo) entre liberdade e igualdade, implicando “uma noção de respeito e liberdade

para a diferença — para qualquer coisa singular — sem que essa liberdade limitasse a liberdade de outros para ser diferente”²². É nesse respeito completo à diferença que Newman encontra uma maneira de defender princípios anarquistas amplamente concebidos (defesa da igualdade e da liberdade; ataque às estruturas de dominação) dentro uma perspectiva pós-moderna, pois eles deixam de ser fundamentados por uma ontologia essencialista. Não obstante, isso não significa que os objetivos da ação política, derivados dessa ética, sejam os mesmos: “a tarefa de uma política pós-estruturalista é tentar construir relações de poder com as quais se pode viver, não derrubar o poder completamente”²³ (MAY, 1994, p. 114). A atividade política deve ser voltada para a defesa de alguma variante do agonismo (NEWMAN, 2001, p. 87). A noção de revolução, é claro, também é profundamente alterada; ela não é

uma transformação de uma forma fundamental de sociedade para outra; em vez disso, é uma transformação, ou conjunto de transformações, cujos efeitos varrem toda a sociedade, causando mudanças em muitas outras partes do domínio social. [...] O que é negado é [...] a afirmação de que a sociedade, e a questão da revolução, deve portanto ser definida em termos de [...] relações de produção (ou de qualquer outro conjunto de relações privilegiadas). [...] A mudança revolucionária [não] pode se distinguir qualitativamente da mudança reformista. Isso não é o mesmo que negar a possibilidade de mudanças revolucionárias, mas admitir que elas são mudanças de grau em vez de tipo — ou, melhor, que são mudanças de tipo na medida em que são certos tipos de mudanças de grau²⁴ (MAY, 1994, p. 54-55)

Apesar da delineação ética providenciada, não fica claro a partir de May qual é o local crítico de onde a resistência se origina; ainda que para Foucault todo poder gere sua própria resistência, isso poderia significar ainda uma “armadilha” que torna a resistência fútil e infrutífera, já que “todos sabem que uma contra-ação meramente reativa não é uma ‘boa’ tática”; que elas “não são mais que efeitos programados na estratégia do oponente”, e assim “não possuem efeito algum no equilíbrio do poder”²⁵ (LYOTARD, 1984, p. 16). Assim, Newman (2001, p. 139) encontra em Lacan uma noção não-essencialista de um “exterior” ao poder, a abertura

constitutiva do sujeito, que não consegue se reconhecer na ordem simbólica. A partir dela, explica-se a lógica a partir da qual o poder gera sua resistência, e encontra-se não uma presença, mas uma “ausência constitutiva e criativa” [a creative and constitutive absence] (NEWMAN, 2001, p. 142).

4.1.2 Réplica à caracterização da natureza humana

Para Newman, o anarquismo clássico apresenta uma visão positiva e otimista (e assim, essencialista) da natureza humana. No entanto, como coloca Cohn (2002, § 9), para os anarquistas os “seres humanos possuem iguais potenciais para ‘sociabilidade’ e ‘egoísmo’”, e “nenhum desses potenciais é mais provável de ser expressado que o outro”²⁶. David Morland (1997, p. 23) também demonstra que a “concepção de natureza humana” no anarquismo social do século XIX tem por base “os pilares gêmeos do egoísmo e da sociabilidade”²⁷. Em uma outra formulação, que emprega termos diferentes mas leva a conclusões semelhantes, anarquistas veem a natureza humana como completamente social — e isso não implica que o desejo por autoridade e comportamentos egoístas estejam completamente ausentes, uma vez que se relacionam a padrões mais amplos de cultura e sociabilidade (ZABALAZA ANARCHIST COMMUNIST FEDERATION OF SOUTHERN AFRICA, 2003) (doravante ZACFSA). Bakunin explicitamente afirma que “os defeitos e os vícios, *o mesmo* que as boas qualidades, são inatos”, e que “tudo quanto se denomina vício e virtude humanos é absolutamente um produto da ação combinada da natureza e da sociedade” (BAKUNIN, 1978 apud LÓPEZ, 2013, p. 15–16, ênfase adicionada). Em outra ocasião, afirma que “interesses, tendências, necessidades, ilusões e mesmo estupidez, assim como atos de violência e injustiça” são “consequência das forças fatais na vida em sociedade” (BAKUNIN, 1998a, p. 77). Jun (2011, p. 161) observa que “não se encontra qualquer sugestão [na obra de Emma Goldman] de que os indivíduos [...] são, como May afirma, *bons a priori*”²⁸. Para Kropotkin, grande inspiração para Goldman, “em uma sociedade anarquista o comportamento ‘antissocial’ inevitavelmente surgiria”, mas ele seria “abordado de acordo com princípios anarquistas”²⁹ (JUN, 2011, p. 161).

Para os pós-anarquistas, contudo, essa duplicidade da natureza humana é uma contradição^d — o ponto em que os clássicos traem a forma

^d Para Morland (1997, epílogo), a contradição é outra: a essência humana é vista como ao mesmo tempo contendo elementos fixos (sociabilidade e egoísmo) e

como o poder retorna em seu pensamento no momento em que ele é rechaçado; o anarquismo precisa de uma “subjetividade humana [...] inalcançável”, e isto fica claro no momento em que se abandona a “identidade revolucionária pura, subvertida por um desejo ‘natural’ por poder, pela ausência que está no coração de cada indivíduo”; Newman (2001, p. 49) sugere inclusive que “a implicação do princípio de poder de Bakunin é que o sujeito sempre desejará o poder, e que o sujeito será incompleto até que o obtenha”³⁰.

Mas em vez de indicar um “deslize freudiano” em que um autoritarismo oculto se manifesta, essa duplicidade conceitual aponta que todo o comportamento humano, ainda que expressivo de potências inerentes à condição humana (e que as potências são variadas e podem ser contraditórias entre si), é contingente, relativo a circunstâncias que as restringem, significam e, assim, as canalizam — ou seja, o anarquismo clássico já reconhece que o poder não é apenas restritivo, mas também construtivo e constitutivo da experiência social; que o Estado não deveria ser visto como “uma coisa ou um fetiche que se pode quebrar para destruí-lo”, sendo em vez disso “uma condição, uma certa relação entre seres humanos” que “destruímos [...] ao contrair outras relações”; em suma, “nós somos o Estado, e continuaremos a sê-lo até termos criado” outras instituições³¹ (COHN, 2006, p. 69).

Pós-anarquistas conseguem sustentar um argumento contrário, inclusive com citações, ao se aproveitar da indistinção que autores como Bakunin e Kropotkin fazem entre *palavras* como poder, autoridade e dominação^e. “Afirmações históricas dos anarquistas contra o poder e a política”, comentam Corrêa e Silva (2014, p. 50), são realizadas “quando se

mutáveis (já que estes podem variar em preeminência a depender do ambiente). Esse argumento é pouco persuasivo na medida em que os elementos “fixos” constituem na verdade uma consideração total de potencialidades — e total no sentido de que incluir todas as potências e considerá-las equivalentes significa não privilegiar (em termos de determinação do comportamento) nenhuma.

^e Resta saber, também, até que ponto traduções são responsáveis por tais problemas vernaculares e conceituais; infelizmente isto não só está só fora do escopo desta dissertação como também além de minhas capacidades, considerando as línguas em que muitos dos textos desses autores foram escritos, como o russo. De qualquer maneira, não tomei conhecimento de que May ou Newman tenham se preocupado com tais questões, ao menos nas obras citadas; Cohn e Wilbur (2003) mencionam esse “descuido” linguístico de maneira crítica, ainda que não explorem a fundo esse ângulo.

equipara poder com dominação ou quando se reduz o termo poder ao aparelho de Estado”; porém, “por que presumir”, perguntam-se Cohn e Wilbur (2003), “que o que Bakunin quis dizer com a palavra ‘poder’ em um ensaio em particular é o mesmo conceito” usado por outros autores contemporâneos (a *ele* e a *nós*) — ou o mesmo conceito descrito pela mesma palavra em um de seus outros ensaios?³² Essa brecha é explorada de maneira bastante ativa na medida em que Newman (2001), por exemplo, se recusa a definir o conceito de “poder” com o qual trabalha (COHN, 2002, § 7). No entanto, distinções minuciosas podem ser encontradas nas obras dos autores: se o poder é compreendido como um “jogo interminável de influência, ação e reação mútuos”, e é distinto de “dominação”, então nenhum anarquista clássico “tinha qualquer pretensão de ‘destruir o poder’ em si”, comenta Cohn (2002, § 11); na verdade, tanto Bakunin quanto Kropotkin “estavam cientes da ubiquidade do ‘poder social’, que nenhuma revolução pode (ou deve) abolir”; o poder não é uma “imposição externa”, mas sim um produto “natural” da humanidade, e não significa o mesmo que “força, coerção ou dominação”³³. A “habilidade de agir de forma livre e cooperativa não é algo que se possui naturalmente”, argumenta Carrier (1993); mas “é também produto de um treino”³⁴. Quanto à ligação entre a denúncia do “poder” e considerações sobre a natureza humana, Goodman (1968 apud COHN, 2006, p. 215) afirma que “devemos evitar a concentração do poder precisamente porque somos falhos”, de modo que a questão não é “se as pessoas são ‘boas o bastante’ para um tipo de organização social”, mas se uma organização social ajuda a “desenvolver as potencialidades da inteligência, graça, e liberdade” nas pessoas ou não³⁵. “Se diz com frequência [sic] que uma sociedade sem estado funcionaria se todos fôssemos anjos”, pondera Knabb (2003, cap. 1); porém, “se todos fôssemos anjos o sistema presente poderia funcionar toleravelmente bem”, e é “precisamente porque as pessoas não são anjos que é necessário eliminar o sistema que permite a algumas delas chegar a ser diabos muito eficientes” (KNABB, 2003, cap. 1).

Para Cohn (2002, § 13), por focar-se demais na teoria e pouco na prática, Newman não chega a se perguntar por que o anarquismo está tão preocupado com questões de ação e organização se os seres humanos são naturalmente bons: “Por que perder tempo se organizando, intervindo, a não ser que algo esteja precisando de intervenção, isto é, a não ser que esteja desorganizado?”, pergunta-se Cohn, para argumentar que os teóricos do anarquismo clássico “não consideram a anarquia algo meramente espontâneo, natural, biológico, dado”³⁶. Sendo assim,

anarquistas não deveriam confiar as chamadas proclividades naturais dos seres humanos para a liberdade e a cooperação, porque elas não existem. Ou melhor dizendo, tais proclividades não são, enquanto proclividades, mais fortes que as proclividades humanas igualmente naturais para dominar e ser dominado. A tarefa deve ser encorajar aquelas proclividades [para a liberdade e a cooperação], torná-las práticas de liberdade e cooperação realmente existentes.³⁷ (CARRIER, 1993)

Quando leem o comentário de Bookchin acerca da pressuposição anarquista de que todo ser humano comum é “capaz” de autogestão, pós-anarquistas equacionam *capacidade* com *tendência*, e então veem na explicação para o fato de que nem sempre essa capacidade se atualiza na realidade uma visão do poder como algo essencialmente repressivo — uma espécie de bode expiatório para uma natureza humana que se recusa a agir como os anarquistas clássicos supostamente esperariam que ela agiria. Este não é o caso. Para Graeber (2016a), a “mera existência de impulsos antissociais não significa nada”, pois a questão não é “por que pessoas são cruéis às vezes, ou mesmo por que algumas pessoas são frequentemente cruéis”, mas “como acabamos criando instituições que encorajam esse tipo de comportamento e que fazem crer que pessoas cruéis são de alguma forma admiráveis”. O bullying, por exemplo, é uma refração do poder institucional em certa medida: a consequência, em termos de natureza humana, não é que o poder deforma a bondade, mas que, dentre os vários arranjos sociais possíveis (que incentivam algumas potências e capacidades humanas e desencorajam outros), um autoritário é tão “natural” quanto um antiautoritário; aquele, contudo, é condenável a partir de uma ética anarquista.

4.1.3 Capacidade, poder popular e representação

Mas o que poderia significar dizer que uma outra forma de poder produz outro tipo de subjetividade, se o poder implica hierarquia, domínio e força? Parte da frustração com a recusa dos pós-anarquistas em definir poder é o modo como a indefinição que lhes permite construir seu argumento implica uma armadilha linguística bastante frequente: ao discutir poder político, cientistas e teóricos costumam imediatamente voltar-se para o modelo competitivo, em que o poder é a influência que se exerce

sobre outrem, ou a probabilidade de que a vontade de um ator prevaleça sobre a de um terceiro — alguma variação desse tema. Notavelmente, não falamos em poder nesse sentido ao nos referirmos ao indivíduo considerado isoladamente^f: diz-se que seu poder é o que ele é capaz de fazer, isto é, potência, possibilidade. Quando se ajusta a lente e o fenômeno observado é o todo, e não sua parte, a forma como as partes entram em conflito umas com as outras à medida que constroem o poder [social] — isto é, o campo do possível de uma coletividade, e sua realização — é apenas parte da história. “O poder não deveria ser pensado”, sugere Carrier (1993), “como uma substância misteriosa que algumas pessoas (no topo) possuem por um ou outro motivo e que outras (na base) não possuem”³⁸. Essa noção de poder-capacidade e o que ele implica pode ser lida, também, na declaração de Bakunin (1971) sobre a liberdade: “a liberdade dos outros, longe de negar ou limitar a minha, é pelo contrário sua premissa necessária e sua confirmação”; de fato, “minha liberdade pessoal, quando confirmada pela liberdade de todos, estende-se ao infinito”³⁹.

Para Tomaz Ibañez (2007 apud CORRÊA, 2011), o poder pode ser entendido de três formas: como capacidade, como assimetria nas relações de força, e como conjunto de estruturas e mecanismos de regulação e controle. Em certo sentido, pós-anarquistas argumentam que o poder como estruturas e mecanismos de regulação e controle (culminações de relações de força assimétricas) é visto por anarquistas clássicos como meramente repressor quando é também produtivo. O contra-argumento não é apenas que anarquistas sempre reconheceram que o poder “produz” subjetividades (em vez de mutilá-las) mas que a primeira definição de poder — como capacidade — sempre foi crucial para anarquistas, que obviamente jamais quiseram “destruir o poder”. “A hierarquia, a dominação e as classes podem e devem ser eliminadas, bem como o uso do poder para forçar as pessoas a agir contra suas vontades”, reflete Bookchin (1995a apud COHN, 2006, p. 72), mas “o uso liberatório do poder, o empoderamento dos que não têm poder, é indispensável”⁴⁰. Cohn e Wilbur (2003) também observam essa distinção entre “poder sobre” (outras pessoas) e o “poder de fazer algo”, afirmando que é apenas o primeiro

^f Em certo sentido, é o que Nietzsche faz com seu modelo social da alma conforme descrito em Acampora (2013). Por outro lado, seu modelo social já incorpora algumas presunções sobre o que uma sociedade é, então a lógica não deixa de ser recursiva de acordo com um princípio fundamental e anterior de competição aplicado tanto à parte como o todo, como discuto ao longo do capítulo.

tipo que anarquistas rejeitam e que o segundo, a habilidade arendtiana de agir coletivamente, é essencial: este é o “poder social” mencionado acima, isto é, “a influência não-coercitiva de indivíduos e grupos uns sobre os outros”⁴¹, uma interação entre capacidades que se orientam para possibilidades coletivas. De fato,

abolir a autoridade, abolir o governo, não significa destruir as forças individuais e coletivas que agem na humanidade, nem as influências que os homens exercem mutuamente uns sobre os outros; seria reduzir a humanidade a uma massa de átomos despreendidos [sic] uns dos outros e inertes, coisa que é impossível e que, se fosse possível, seria a destruição de toda sociedade, a morte da humanidade. (MALATESTA, 1999, p. 76–77)

E portanto, nesse sentido,

a partir dessas três interpretações, pode-se afirmar que “falar de uma sociedade ‘sem poder’ constitui uma aberração, quer nos coloquemos do ponto de vista do poder/capacidade (que sentido teria uma sociedade que não ‘pudesse’ nada?), quer nos coloquemos ao nível das relações assimétricas (o que significariam as interações sociais sem efeitos assimétricos?), quer por fim nos coloquemos do ponto de vista do poder como mecanismos e estruturas de regulação macro-sociais (o que seria um sistema cujos elementos não fossem ‘forçados’ pelo conjunto das relações que definem exatamente o próprio sistema?)”. Não há sociedade sem agentes sociais com capacidade, assim como não há sociedade com todas as relações sociais simétricas — ou seja, uma sociedade em que todos os agentes sociais tenham a mesma capacidade de causar efeitos sobre outros, em todas as relações sociais — ou sem estruturas e mecanismos de regulação e de controle social. (CORRÊA, 2011)

Ao permitir que o poder permaneça vago, que tenha o formato do vapor, pós-anarquistas baseiam-se na crítica à autoridade e ao Estado, presente no anarquismo clássico, para acusá-lo de desejar uma sociedade

“sem poder” — o que obviamente, como observa Ibañez (2007 apud CORRÊA, 2011) implica uma sociedade “sem relações sociais, sem regras sociais e sem processos de decisão sociais”.

No entanto, *outras* críticas de teor pós-moderno ainda incomodam. Muitas correntes anarquistas, remontando a ideias já presentes no século XIX, definem seu projeto revolucionário em termos de estabelecer o “poder popular” — isto é, não só o incremento do poder-capacidade daqueles que o poder-autoridade oprime num dado momento, mas também uma relação de poder que atribua ao “povo” (em oposição a líderes hierárquicos, externos ou internos), capacidade decisória através da autogestão de seus recursos e suas relações. Nesse sentido, não só o poder não seria visto como puramente repressor (mas sim construtivo ou produtivo), como também seria oposto à dominação, formato negativo do poder. A crítica pós-moderna, ao menos no que tange à natureza do poder para o anarquismo clássico, restaria esvaziada.

Entretanto, como coloca Corrêa (2012) e a Coordenação Anarquista Brasileira (2012), parte do ferramental teórico contemporâneo sobre o poder popular aproveita algumas teses e investigações pós-modernas, como as foucaultianas — e mesmo nietzschianas, como na obra de Fábio López López (2013), um caso particularmente interessante para analisar neste contexto. O poder, para este autor, “conta com a repressão, mas nunca se resume a ela, já que é, fundamentalmente, criação, articulação, estruturação” (CORRÊA, 2012); um agente social poderoso é aquele que é “mais forte socialmente do que sua oposição”, de modo que a “opressão” é “consequência necessária da relação de poder” (LÓPEZ, 2013, p. 67–68); “ter poder significa oprimir, impor, conquistar, criar uma situação de desigualdade, onde a parte que sofre a ação do poder será frustrada em suas pretensões” (LÓPEZ, 2013, p. 70–71). A dominação, no entanto, seria algo diferente: “dispor da força social de outrem” para realizar objetivos do dominador, e não do dominado (LÓPEZ, 2013, p. 83). Essa definição ecoa a de Malatesta (1999, p. 18–19), para o qual o “princípio do governo” e da “autoridade” significa que os “governantes [...] têm a faculdade, em um grau mais ou menos elevado, de se servir da força social — [...] a força física, intelectual e econômica de todos” para seus próprios propósitos, geralmente através do uso da força. A relação de dominação é um tipo específico de poder. Enquanto na relação de poder há subjugação e resistência, no domínio há alienação e dependência (LÓPEZ, 2013, p. 84–87). A legitimidade é essencial, no caso da dominação, para que os dominados a considerem um “modelo justo ou correto” (CORRÊA, 2012). A dominação deveria ser combatida, enquanto

a dinâmica do poder é inevitável: “poder popular” significaria, assim, regularizar a autogestão e a ampla participação de todos nas decisões comuns; é preciso vencer — frustrar — aqueles que gostariam de instaurar uma dominação.

No entanto, a diferenciação entre objetivos de dominadores e dominados é em última instância antitética às bases epistemológicas pós-estruturalistas que o autor professa — como o poder é constitutivo, os objetivos dos dominados serão produzidos por suas relações com os dominadores *enquanto* dominados. Averiguar uma dominação existente, classificando-a como tal, implicaria a capacidade de avaliar objetivamente os interesses dos dominados, o que não está disponível para um pós-moderno. Em segundo lugar, fica evidente como o “poder retorna”, como coloca Newman, na formulação de um modelo cujo objetivo seria impedir a dominação; se esta é caracterizada pela disposição da força social do dominado para o objetivo do dominante, então a não ser que todas as decisões sejam consensuais (para o próprio autor, impossível (LÓPEZ, 2013, p. 127)) toda minoria é obrigada a dispor de sua força para a perseguição de objetivos da maioria, e nesse sentido tem sua força alienada. A maioria das relações de poder que o autor não veria como condenáveis são por definição, na verdade, domínios. Por fim, o poder também retorna a partir da construção ideológica da própria noção de povo — cuja operação de inclusão e exclusão é uma lógica exaustivamente discutida por autores pós-modernos, como Laclau (2005). A possibilidade de “caçar bruxas”, à medida que algumas pessoas podem ter suas atitudes interpretadas como tentativas de estabelecer domínios, pode ser explorada. Para pós-anarquistas, isso não pode ser resolvido com ajustes institucionais, pois advém da crença de que identidades fixas como “os trabalhadores” ou “o povo”⁸ *existem* e podem ser representadas, ter seus interesses objetivamente definidos, e assim por diante. O *majoritarismo* dos processos decisórios locais de um sistema de “poder popular”, elemento essencial para legitimar as organizações nesse modelo, é particularmente pernicioso: uma vez que se creia em identidades e interesses fixos e “objetivamente averiguáveis”, represen-

⁸ Bookchin (1992), por exemplo, notoriamente ataca o anarcossindicalismo por seu foco excessivo na identidade de operários, o “proletariado”, os “trabalhadores”, e propõe um foco em categorias como “cidadãos”. Uma mudança de foco que é, evidentemente, irrelevante para a crítica pós-moderna, pois esta se aplica a qualquer categoria fixa — especialmente uma com um histórico de exclusão tão rico quanto “cidadão”.

tações podem ser exploradas e manipuladas para criar mais opressão e perpetuar a dominação; tudo que o consentimento ou a aprovação ativa da maioria faria seria dificultar ainda mais a resistência a essas práticas. Se não é possível sequer saber quando a dominação está ocorrendo, tudo que a legitimidade faz, ao dificultar o conflito e o questionamento (“se a maioria decidiu, como posso ir contra?”) é funcionar como ferramenta ideológica que perpetua a dominação. À medida que ossifica e estabiliza relações de poder, *a legitimidade é a dominação*.

Não é preciso ser pós-anarquista para criticar o majoritarismo; Proudhon, por exemplo, denunciava que até a mais ideal democracia “esconde a natureza opressiva por trás do disfarce ideológico perfeito, ‘o povo’”⁴² (COHN, 2006, p. 204); o majoritarismo pode ser preferível ao domínio de uma minoria, mas o direito da maioria de impor a lei sobre a minoria não deveria ser reconhecido, porquanto “essa vontade não está simples e puramente presente, nem mesmo para si mesma, nem mesmo em alguma situação discursiva ideal imaginável”⁴³ (COHN, 2006, p. 205). Proudhon alude não apenas ao formato da dominação (que um modelo de poder popular classificaria como não-ofensivo), mas à discussão (também frequente entre pós-modernos) de que a representação política (uma forma de poder) não somente reflete opiniões mas também as cria ou influencia; o aspecto “construtivo” da representação sequer é uma análise exclusiva do pós-modernismo, mas algo amplamente reconhecido na teoria política em geral. Ainda que a estrutura autogestionária da proposta de poder popular torne impossível a representação fiduciária como lógica por meio da qual a minoria domina a maioria, a representação ainda está presente como mecanismo ideológico que pode possibilitar o ressurgimento de instituições e práticas de dominação.

Ao reconhecer os problemas do majoritarismo, como muitos anarquistas fizeram, algumas alternativas são recorrentemente cogitadas. Uma delas é a busca por consenso; uma vez que ele só é realisticamente alcançável em pequenos grupos, seria recomendável a formação de organizações sociais pequenas, voluntárias, funcionais e temporárias. Essa é uma solução semelhante à preconizada por Deleuze e Guattari, inclusive, e lembra a tradição anarquistas espanhola de *grupos de afinidad*, “pequenos grupos ideologicamente unificados de amigos que podem agir como um para atingir um objetivo”⁴⁴ (COHN, 2006, p. 205). No entanto, para Proudhon esse caminho falha por se basear em emoções (a unidade ideológica seria estabelecida por meio da aproximação afetiva mas, como coloca Ben-Ze’ev (1992, p. 558), as emoções são recursos limitados,

e assim parciais e discriminatórias^h) e por não ser “escalável”, isto é, aplicável para qualquer número de indivíduos. Para o autor, a sociedade deve ser construída a partir de contratos voluntários, temporários e funcionais (COHN, 2006, p. 205–206). No entanto, essa tese enfrenta grande resistência por parte de muitas correntes anarquistas, já que

dispensar [a] solidariedade como complemento aos valores mais cognitivos de liberdade e igualdade parece [algo] um tanto quanto friamente racionalista e masculinista — e implausível também, tendo em vista [...] que “o substrato emocional do cuidado é um pré-requisito para que uma ética com base em direitos funcione de todo — um fundamento ‘feminino’ invisível, cujo trabalho social torna possível o mundo público das relações fraternais”. Quanto mais esse substrato é erodido, mais o jogo de contrato e troca encoeraja a trapaça. Ademais, há problemas reais na generalização do modelo contratual a todas as relações sociais — particularmente quando se trata da esfera não-econômica, tradicionalmente ‘feminina’ da vida familiar. Certamente entre as coisas que não deveriam ser quantificadas ou arbitradas é o cuidado de pessoas que não são idealmente agentes independentes, produtivos e racionais: os muito jovens, os doentes, os drasticamente deficientes, os muito idosos. [...] uma sociedade em que os indivíduos estão constantemente obrigados a estar em guarda contra a possibilidade de qualquer trapaça, nervosamente policiando suas transações, é ao mesmo tempo fundamentalmente empobrecida e intrinsecamente frágil⁴⁵ (COHN, 2006, p. 206)

^h É preciso observar que essa “discriminação” não *necessariamente* implica um senso comum da palavra, associada a fenômenos como racismo, embora esse potencial exista e é precisamente a esse tipo de consequência que se pode criticar o papel das emoções como essencialmente liberatórias, como veremos mais tarde; não obstante, o autor se refere, por exemplo, a como a morte de uma pessoa próxima pode nos atingir emocionalmente de maneira mais intensa que a morte de centenas em desastres naturais do outro lado do mundo.

Por outro lado, processos decisórios baseados em consenso seriam problemáticos por instalar um clima conservador de defesa do *status quo* e possibilitar que uma facção minoritária efetivamente controle o processo e seus resultadosⁱ (COHN, 2006, p. 207–208). Nesse sentido, a única solução seria adotar medidas que visassem contrabalançar os problemas do majoritarismo: o “congresso” (como o conceito aparece na obra de Malatesta) e a “descentralização”, que basicamente implicam a representação piramidal com manutenção da autonomia na base e mandatos imperativos. Essa seria a prática anarquista quintessencial, implicando que os desejos de pessoas separadas no espaço precisam de *coordenação*, não de *unificação*. Uma recomendação semelhante aparece na obra de Kropotkin:

Não é difícil, de fato, ver quão absurdo é nomear alguns homens e dizer-lhes: “Fazei-nos leis a respeito de todas as nossas esferas de atividade, ainda que cada um de vocês as ignore completamente”. Começa-se a compreender que o governo das maiorias parlamentares significa o abandono de todos os assuntos do país aos que esperam pelas marés nas maiorias da Câmara e comitês eleitorais; àquelas, resumidamente, que não têm opinião própria. [...] A união postal internacional, as uniões de transportes ferroviários, e as sociedades acadêmicas, dão o exemplo de soluções baseadas em livre acordo no lugar de leis. Quando grupos disseminados pelo mundo querem chegar hoje a organizar-se para um fim qualquer, não nomeiam um parlamento internacional de deputados incompetentes. [...] Quando não se podem entender diretamente ou por correspondência, enviam delegados que conheçam a questão especial que vai tratar-se, e lhes dizem: “Tentai pôr-vos de acordo a respeito de tal assunto, e voltaí logo não com uma lei no bolso, senão com uma proposição de acordo, que aceitaremos ou não aceitaremos”. [...] Assim deverá fazer a sociedade libertada.⁴⁶ (KROPOTKIN, 1995, p. 39)

ⁱ Tais asserções serão discutidas criticamente adiante, especificamente na seção 4.3.3.

A centralização seria a verdadeira causa do despotismo que um processo de democracia direta poderia gerar, e o federalismo resolveria esse problema. Ao longo da história do anarquismo, argumenta Cohn (2006, p. 211), preconizou-se que tais unidades regionais devem ter uma independência funcional e material que garantiria independência política. O tamanho reduzido também favorece que produtores e consumidores discutam entre si, em comunidade, a providência de recursos e a resolução de conflitos, que não precisa passar por uma maquinaria impessoal e gigantesca, fora de contexto.

Nesse modelo, tanto o poder como processos que envolvem representação não são abolidos, mas tornados visíveis, contestáveis e descentralizados — para que o “significado possa sempre objetar, revisar ou substituir seu significante”; o poder não torna-se invisível, mas é exercitado “com total consciência de suas operações por parte dos envolvidos”^j,⁴⁷ (COHN, 2006, p. 213); como coloca Goodman (1977 apud COHN, 2006, p. 213), a descentralização concerne “o aumento do número de centros de tomada de decisão e o número de iniciadores de propostas políticas”⁴⁸. No entanto, uma descentralização formal, sem conteúdo, poderia da mesma forma produzir paroquialismos, permitindo que em certas comunidades culturas racistas, sexistas, homofóbicas, entre outras, tomassem corpo e se fortalecessem. Uma certa “tirania do localismo” poderia fazer re-emergir o estado, inclusive. Quanto a isso, Cohn (2006, p. 215) oferece duas soluções. A primeira seria um conjunto de limites estruturais a partir dos quais qualquer federação pode incluir requisitos mínimos para seus membros, que poderiam inclusive justificar intervenções externas. A segunda seria o reconhecimento de que é preciso dotar esse modelo político com conteúdo, de modo que “o sistema abstrato de direitos e responsabilidades deve em última instância ser fundamentado em laços emocionais de solidariedade, preocupação, e cuidado”, que duas forças poderiam ajudar a moldar: “uma circulação mais anárquica de informação, imagens, ideias, e pessoas entre comunidades”, e “o papel cultural da educação na produção de cidadãos prontos para agir democraticamente na esfera política”⁴⁹ (COHN, 2006, p. 215).

Cohn (2006, p. 215) argumenta que num modelo como o rascunhado acima as minorias, mesmo após derrotadas, continuam livres para aberta e persistentemente se opor às decisões e políticas públicas através da discussão. Mas isto não só é querer “ter tudo” em termos teóricos (o

^j Esse fraseamento, essa escolha dos termos, não é uma coincidência; Cohn escreve uma resposta direta ao pós-modernismo e aos pós-anarquistas.

conflito é encerrado e não é ao mesmo tempo — como em Mouffe), mas também repetir precisamente o argumento das democracias liberais. A escala de aplicação do princípio pouco importa; os cidadãos de uma localidade podem continuar se opondo “aberta e persistentemente” com argumentos, palavras e teses à construção de uma hidrelétrica enquanto a maioria liga as máquinas e prepara o cimento. Somente a ideia de legitimidade poderia evitar o conflito, e portanto ela representa poder — e também uma dominação, em certo sentido, especialmente à medida que essa dinâmica se repete e se institucionaliza. A adoção de conteúdos específicos para a democracia (um sentido “positivo” que envolve valores como os descritos acima) seria problemática e contraditória por uma série de razões: em primeiro lugar, facilita exclusões de todo tipo, mesmo as incoerentes com os critérios professados, pois o vazio essencial das palavras e dos conceitos os torna exploráveis e é exatamente por isso que tais lógicas não devem ser endossadas (tanto faz se João é ou não “solidário”, já que “solidariedade” é um conceito que pode ser explorado para acusá-lo e expurgá-lo). Por fim, se para Cohn a forma precisa de conteúdo, parte das teses pós-modernas envolvem apontar de que maneira formatos *são* conteúdo — ou no mínimo *também* são. Os valores que Cohn cita como essenciais para a tradição anarquista de filosofia política parecem antitéticos a uma organização essencialmente competitiva da vida comum — à qual o voto majoritário leva, como já discutido no capítulo 2^k.

Para isso, é claro, os pós-anarquistas não oferecem uma solução: sua crítica também pressupõe o “modelo de guerra” das relações sociais, como coloca Newman, e a crítica aqui é à *legitimidade*, isto é, à possibilidade de existir um não-conflito que não seja inerentemente um conflito — mais que isso; que não seja uma dominação. A legitimidade no modelo autogestionário e federalista parece depender de representações identitárias (que compõem os grupos locais, a “base” de onde o poder decisório não sairia) e que permitem uma dinâmica de estabelecimento de interesses, valores e ideias que pudesse pacificar minorias “perdedoras”. Essa dinâmica é a semente da reintrodução de uma lógica de dominação coercitiva ao campo político. Ou seja, acaba não importando que os pós-anarquistas façam uma leitura equivocada da ideia de natureza humana e poder para os anarquistas clássicos. É com a dependência destes em uma ideia de legitimidade que o pós-modernismo entra em conflito.

^k Mais especificamente, na seção 2.4.2 a partir da página 77.

4.1.4 Uma questão de consequências

Um outro aspecto problemático do argumento federalista de Cohn é sua aceitação de limites estruturais que poderiam justificar intervenções às comunidades de base. Isso ativa alarmes e sirenes entre pós-anarquistas; é mais uma brecha a ser explorada. Mas a mesma brecha poderia ser necessária, em um determinado contexto, para impedir um mal maior; uma ética pós-anarquista (elaborada acima) possivelmente condena *qualquer* intervenção como esta, algo de que muitos anarquistas estão perfeitamente cientes, e que os leva a fazer o tipo de crítica pragmática ao pós-anarquismo vista no capítulo anterior.

Para Cohn (2006, p. 37), a recusa a se engajar em *qualquer* prática representacional leva à necessidade de escolher entre o liberacionismo submisso [submissive liberationism], o pluralismo imperialista [imperialist pluralism], a ética anti-ética [unethical ethics] e o anti-autoritarismo autoritário [authoritarian antiauthoritarianism]. O primeiro significa uma ética de respeito à diferença que proíbe sua própria universalização, de modo que é preciso respeitar inclusive o não-respeito às diferenças. O segundo é uma ética de relatividade que particulariza a si mesma como a única exceção à regra de relatividade que pressupõe — o adjetivo “imperialista” pode advir do modo como o discurso neoliberal, por exemplo, uma ideologia política, afirma a si mesmo como a condição-base para a libertação de identidades fixas (como ideologias políticas) e assim justifica sua expansão, inclusive à força. A ética anti-ética refere-se ao caso em que relutar a interpretação da alteridade de um “outro” autônomo resulta numa irresponsabilidade real ao não conseguir falar por ele em nome de sua autonomia, para defendê-la quando necessário. Por fim, o anti-autoritarismo autoritário é uma defesa da autonomia do sujeito-leitor, contra a dominação do objeto-texto, que acaba reduzindo o sujeito a um objeto manipulado, isto é, uma vez que o sujeito pode simplesmente criar o sentido que bem entender frente a qualquer texto, ele acaba dominado por forças que aparecem em sua linguagem. “Sem o seu outro, o sujeito é trancado em uma prisão solipsista — uma subjugação real apresentada como a libertação final das narrativas objetivistas”⁵⁰.

Para Cohn (2006, p. 200, ênfase no original), o pós-modernismo inclusive compartilha problemas éticos com o marxismo. Marx teria substituído, ao elaborar o materialismo dialético, “apelos emocionais à justiça (baseados na experiência sentida pelos sujeitos)” por “apelos racionais ao conhecimento (baseados no mundo mensurável dos objetos)”. O preço a pagar por isso foi uma “ocultação fundamental da questão ética” no sen-

tido de que, embora a teoria marxista explique com certa aptidão “como o sistema *de fato* opera e (até certo ponto) como *deve se transformar*”, ela “nunca foi capaz de explicar adequadamente por que aqueles que sofrem com o sistema *deveriam* agir em suas situações para transformá-lo”. Embora outros teóricos tenham se esforçado para complementar essa questão, suas teses encontram desafios à medida que é possível ler em Marx a ideia de que a justiça é meramente ideológica⁵¹. Não apenas tal leitura cínica da justiça é comum entre autores pós-modernos¹, estes enfrentam uma dificuldade semelhante porque, uma vez que supõem que “não pode haver nada de mais substancial quanto a uma história que as pessoas por acaso contam sobre o mundo [...] em relação a outra”, e portanto “as histórias são inevitavelmente armas, instrumentos de poder coercitivo”, resistir à dominação significa “questionar reivindicações de autoridade alegadamente baseadas em verdades universais”; portanto, “já que qualquer ética implica uma reivindicação de validade universal, nenhuma ética pode reivindicar legitimidade”⁵² (COHN, 2006, p. 200).

Assim, Newman (2001, p. 87–88) considera que “leis” e “direitos” ainda podem ser úteis na resistência ao poder; eles são “armas” para ser utilizadas, mas “cabe ao indivíduo interpretá-las”. Para o autor essa análise “não enfraquece ou invalida direitos e valores”, mas “meramente os deixa abertos para a mudança e a contingência”⁵³. No entanto, como discutido no capítulo anterior, não há razão — fundamento ético — para escolher uma interpretação de uma lei ou de um direito em detrimento de outra. De fato, sua posição ética é ainda mais comprometida considerando que ela se baseia na argumentação de Laclau (NEWMAN, 2001, p. 165), e portanto não só está vulnerável aos mesmos problemas discutidos anteriormente em relação a este autor, como também um adicional: a partir das mesmas considerações epistemológicas e éticas, Laclau e Mouffe optam por conservar a figura do Estado. Newman segue o mesmo argumento, mas deseja chegar a uma conclusão diferente. Para Koch (1993, p. 344), o “caráter normativo do anarquismo vem do caráter negativo de sua asserção”; uma vez que não há justificativa racional para as ações do Estado, que se baseiam em uma “reivindicação positiva sobre o caráter do indivíduo” (já que a “própria ideia de caracterização” é rejeitada), a “oposição ao Estado preenche o único espaço normativo remanescente já que o fundamento para a ação do Estado foi negado”⁵⁴. No entanto, isso pressupõe uma primazia (e estabilidade) da própria agência individual que o pós-modernismo tampouco é capaz de embasar. Autores como Laclau e

¹ Ver Chomsky, Foucault e Rajchman (2006, p. 57–58).

Mouffe poderiam simplesmente sugerir que, já que a base *positiva* para a justificação racional de *qualquer* sistema particular é inexistente e ilusória, o Estado não precisa de justificação. De qualquer maneira, a lógica e a razão não podem — para os autores — determinar quem alcançou a melhor conclusão; de fato, não há como convencer *nenhuma* pessoa de que uma conclusão é melhor que outra, posto que isso seria em si uma prática de dominação em algum nível. O que sobra para provocar transformação, para *agir* de todo, é a *força*.

Embora Mouffe chegue a conclusões diferentes, pós-anarquistas também compartilham problemas com ela. Assim como para a autora belga a multipolaridade do mundo exigiria centros de poder que desafiassem *qualquer* hegemonia, uma ética de respeito à experimentação leva à aceitação de qualquer espaço; mesmo que o capitalismo fosse destruído um dia, seria eticamente imperativo permitir que ele florescesse de novo, que fosse “experimentado”, apesar de suas consequências. Ele ainda forneceria uma competição, um antípoda agonista, que motivaria ainda mais as ações libertárias. O ponto comum a todas essas questões é que, sem uma orientação ética precisa (ou com a que os pós-anarquistas são capazes de oferecer), as consequências são a aceitação do capitalismo e do Estado, ou até mesmo uma impossibilidade de agir no mundo de todo, de escolher entre diferentes rotas possíveis de ação.

Jun (2011) tenta resolver essa questão ao afirmar que a ética delineada pelos pós-anarquistas é incongruente com o pós-modernismo que deveria ser sua fonte — pois ela é necessariamente universal e abstrata, e portanto transcendental, e o pós-estruturalismo é uma “repudição sistemática da transcendência”⁵⁵ (JUN, 2011, p. 238). Porém, a atividade humana não precisa ser guiada por princípios morais transcendentais quando uma “razão prática comum” [ordinary practical reasoning] serve adequadamente: o próprio princípio anarquista de coerência entre meios e fins não seria transcendental, mas imanente: “um princípio prático ou imperativo hipotético no formato ‘se você quiser X deve fazer Y’”, em que fazer Y não é a “coisa ‘moralmente certa’ a se fazer”, mas simplesmente o que é mais prático para se chegar a X. Esse tipo de princípio “nos fornece uma norma categórica viável sem qualquer conceito de transcendência”⁵⁶ (JUN, 2011, p. 238–239). O problema das normas transcendentais é que não fornecem critérios auto-reflexivos a partir dos quais seria possível questioná-las e criticá-las; assim, o que deve permanecer normativo é a potência de criticar normas existentes, inclusive para criar novas. No entanto, o problema ético permanece, pois tal normatividade “não especifica quando é aconselhável ou aceitável criticar ou transformar normas

particulares”, o que “exigiria uma teoria de valor — isto é, um critério axiológico que determina que coisas são valiosas de se promover / desencorajar vis-à-vis a adoção de princípios normativos”⁵⁷ (JUN, 2011, p. 240).

A ética seria não somente uma reflexão sobre o que é certo (de se fazer), mas também o que é bom, o que é valioso; uma visão do que constitui uma boa vida — um aspecto negligenciado em perspectivas transcendentais, sejam elas baseadas em comandos divinos ou ditados abstratos como o imperativo categórico kantiano, já que a partir destas “a moralidade não está mais preocupada com o formato da vida” e integrada a ela, estabelecendo em vez disso “limites morais ou limites de ação humana”, tornando-se “externa aos seres humanos”⁵⁸. Assim, se o princípio da coerência entre meios e fins implica uma orientação imanente para a escolha de determinados meios, seria ainda preciso definir os fins — algo que não pode ser feito a partir de uma ética de limites e deveres, mas apenas de valores quanto ao que é desejável e valioso de se fazer. A partir de múltiplas citações, Jun (2011, p. 242) defende que para autores anarquistas clássicos “todo ser humano é o produto de uma multiplicidade única e complicada de forças, incluindo forças de auto-criação”, e portanto o maior valor do anarquismo é a vida, compreendida como “a capacidade do indivíduo social (e a sociedade de indivíduos livremente associados) de ser diferente, mudar, mover, transformar e criar”⁵⁹, o que leva de volta à rejeição de representações e totalizações, mas também à ética de experimentação e, ainda, um próprio critério imanente para diferenciar boas e más experimentações:

Nossos experimentos podem levar a transformações positivas, podem levar à loucura, podem levar à morte. O que começa como uma afirmação inconsequente e bonita da vida pode se transformar num camp de concentração. Não é suficiente, portanto, experimentar e criar; deve-se ficar vigilante, deve-se ser responsável, pelo que se cria. O processo requer uma revolução eterna contra a dominação onde e quando ela surgir — eterna porque *atelos* (sem um *telos*), e *atelos* porque a dominação não pode ser morta. Pode apenas ser contida ou, melhor, vencida temporariamente. Qualquer bondade criada ao longo do processo será sempre provisória, experimental e contingente, mas essa não é uma razão para não criá-la. O

anarquismo não é nada se não a exigência de que continuemos vivendo.⁶⁰ (JUN, 2011, p. 245)

Embora experimentações possam ser avaliadas com base em um valor de “afirmação da vida”, se afirmá-la é respeitar a singularidade da experimentação os mesmos problemas de incapacidade de transformação surgem (a vida *já* é transformação; intervir no que *é* não seria uma espécie de ressentimento contra a vida — não seria não aceitá-la?). Não quero ser ofensivo e absurdo ao sugerir que um pós-anarquista seria incapaz de condenar holocaustos, mas o perigo não está nas formas extremas e óbvias de dominação, que são extremas e óbvias por sua imediata conexão com a morte e a destruição configuradas como extermínio e subjugação. O perigo está no fato de que, se o outro não é representável, seria antiético analisar sua situação como uma da qual ele deveria se libertar; quando Foucault fala sobre sociedades de disciplina e controle, da passagem das punições corporais ao biopoder, fala precisamente da maneira como dinâmicas contemporâneas de dominação produzem sujeitos que produzem *sua própria* dominação e então a percebem subjetivamente como liberdade.

Nesse sentido, uma outra crítica ao pós-anarquismo é que ela é uma teoria elitista, ao menos em termos da prática que se deriva dela: ela ignora problemas reais, que não podem ser resolvidos por meio da desidentificação e mero respeito à diferença; para muitos, falta poder-capacidade para fazer “experimentações”, ou este lhes é diretamente negado por autoridades por meio da violência. Autores pós-modernos defendem, como visto anteriormente, a expansão de espaços de “liberdade situada”; se esse é o caso, contudo, presume-se que ela esteja “situada” em algum lugar de *não*-liberdade (uma vez que esses espaços não podem se tornar preponderantes). O aspecto identitário do projeto também ajuda a demonstrar seu elitismo; o “agente nômade de transformação” pós-anarquista (“alguém que pode desaparecer, que não está ligado a um lugar, ou experiências do passado”) implica “métodos mais apropriados para indivíduos economicamente independentes”: nem todos “são capazes de ficar à deriva; há aqueles que estão fisicamente, socialmente ou economicamente restritos ou têm responsabilidades” em relação a pessoas mais vulneráveis. Em suma, a identidade pós-anarquista “pouco difere do agente liberal independente de gênero, raça, classe e corporalidade”, e sua tática favorita, “fugir em vez de contestar [...]”, parece inadequada, tendo em vista que o êxodo nem sempre é possível ou desejável⁶¹ (FRANKS, 2011, p. 176).

A ânsia por uma forma de orientação ética que não seja universalizante impede principalmente a comunicação e o convencimento: sem “sistemas totalizantes” como “ciência, humanidade, nação, verdade”, entre outros, “não há mais grandes mecanismos para costurar um mundo quebrado em fragmentos incomensuráveis”, de modo que não se pode sequer “imaginar um único padrão de valor através do qual comparar as coisas”⁶² (GRAEBER, 2001, p. xi) — e, de qualquer forma, o valor “vida” é vago e impreciso; se valor significa a transformação de significado em desejo (GRAEBER, 2001, p. ix), e para pós-modernos as palavras não têm significados definidos, mas são vazios, definidos apenas contextualmente em sua relação de diferença a outros, um significado (quanto mais um tão abstrato e genérico) não poderia realmente gerar valor substantivo (nada poderia). De qualquer modo, o que sobra em tal circunstância de incomunicabilidade e incompatibilidade de valores é o uso da força, da coerção; é esse o *tipo* de ação cuja direção os valores determinam, o que é coerente com o modelo bélico de relações humanas pressuposto pelos pós-modernos. Eis outra maneira de ler o elitismo pós-moderno: se o não-conflito só pode advir da violência, se ele é essencialmente uma violência, o desejo bastante popular e difundido por estabilidade (por uma rotina, por expectativas; por garantias de que o amanhã não será completamente diferente do hoje e não colocará em risco as pessoas, situações e coisas que valorizamos) é um desejo violento e condenável; o recomendável é livrar-se de tais expectativas. De qualquer forma, May (1994, p. 132) explicitamente comenta que o “pós-estruturalismo não precisa se preocupar com o que as pessoas devem querer”, pois se o problema são as práticas representacionais, são estas que devem ser resistidas, “não qualquer motivação para defendê-las ou resisti-las”. Se “algumas práticas são aceitáveis, e algumas inaceitáveis”⁶³, no entanto, a única forma de agir em relação a essa conclusão é utilizar a força para combatê-las. Mas a contradição entre esse corolário e a recomendação da fuga, do nomadismo, parece ser explicada pela sustentação de uma ética de respeito à singularidade: não se pode ou deve vencer, mas também não se poderia advogar pela própria derrota (os únicos resultados possíveis da relação entre seres humanos), então a única forma honrável de ação ética é a fuga, ou, como coloca Bey (2004, p. 63), uma “tática de desaparecimento”.

As teses pós-modernas, que teriam “antecipado” muitos temas neoliberais (GRAEBER, 2001, p. x-xi), seriam na verdade um “transacionalismo requentado”⁶⁴, transacionalismo sendo uma teoria da antropologia econômica do final dos anos 60, derivada do formalismo econômico, que defendia a possibilidade de compreender como o formato de uma socie-

dade teria surgido a partir de uma coleção de valores. Não só seria possível questionar o que se poderia aprender com tal estudo, como também apontar que coisas importantes seriam deixadas sem resposta: se por um lado aqueles que estudam a sociedade como um todo — os “substantivistas” — não conseguem explicar como as pessoas são motivadas a reproduzir a sociedade, o formalismo, que parte dos desejos individuais, é “incapaz de explicar por que as pessoas escolheram maximizar algumas coisas e não outras”, ou “questões de significado”⁶⁵ (GRAEBER, 2001, p. 12). Embora o pós-modernismo advogue que as noções tanto de indivíduo quanto de sociedade não passam de fragmentos, “dentro de cada plano, ou jogo, ou campo” a descrição é o mesmo formalismo/economicismo familiar: “Há um bando de jogadores individuais [...] competindo contra outros ou tentando dominar e impor sua vontade sobre eles”⁶⁶ (GRAEBER, 2001, p. 27).

Não há área da vida humana, em qualquer lugar, em que não se possa encontrar o cálculo auto-interessado. Mas tampouco há qualquer lugar em que não se possa encontrar gentileza ou aderência a princípios idealistas: a questão é por que um, e não o outro, é colocado como uma realidade “objetiva”. [...] Todo campo de empreendimento humano [...] é definido [por pós-modernos] como um conjunto de estratégias competitivas. Se é costumeiro dar presentes, então presentes serão parte dessas estratégias. Portanto, os motivos daquele que presenteia não são importantes. Você pode ser uma pessoa gentil e decente motivada apenas pelo desejo de ajudar um amigo, mas objetivamente isso não importa, porque na estrutura geral da situação, presentes são parte de um jogo de dominação, uma tentativa de acumular capital simbólico e ganhar uma vantagem sobre o outro jogador; é assim que todos perceberão suas ações, e esse será seu verdadeiro significado. (Sugerir outra coisa seria cair na armadilha do “subjetivismo”). Observe o quanto essa posição ecoa a da economia. Lá, também, a presunção é que a análise “objetiva” ou “científica” significa tentar chegar até o nível em que se pode dizer que as pessoas estão sendo egoístas, e que quando isso

foi descoberto, o trabalho está concluído.⁶⁷ (GRAEBER, 2001, p. 29)

Valores podem orientar o comportamento individual, mas este já está pré-determinado: “presume-se que todo indivíduo tenha uma ideia razoavelmente clara do que quer da vida e que busque tanto disso quanto possível pela menor quantidade de sacrifício e esforço”⁶⁸ (GRAEBER, 2001, p. 6). Não só essa é uma narrativa falsa (GRAEBER, 2001, p. 6–7; 2011a; 2016b; BIRKS, 2014)^m, como se revela verdadeira apenas no cenário dos mercados, cuja predominância não é natural mas produto de forças histórias específicas, como notoriamente demonstra Polanyi (1944 apud GRAEBER, 2001); a ciência econômica “se preocupa com o comportamento de pessoas familiares com economia”, ao menos no sentido de que “agem dentro de instituições completamente moldadas por ela”⁶⁹ (GRAEBER, 2001, p. 7). Nesse sentido, “por trás da imagética do pós-modernismo” há somente “a ideologia do mercado”, isto é, “a forma como ideólogos do mercado gostariam que imaginássemos que o mercado realmente funciona”⁷⁰ (GRAEBER, 2001, p. 89), o que nos retorna, assim, à maneira como o pós-modernismo parece implicar o uso da força: “a economia de mercado e o Estado liberal devem ser vistos como parte de uma única ordem social”⁷¹, afirma Pateman (1979, p. 149).

o Estado e seus poderes coercitivos tiveram tudo a ver com a criação do que agora conhecemos

^m Malinowski teria demonstrado, em 1922, como o comportamento que ele encontrara em sua etnografia nas ilhas Trobriand não poderia ser explicado por premissas como estas. Não por acaso a barganha, na maior parte da história da existência humana, só existiu entre desconhecidos; entre indivíduos da mesma comunidade ou com históricos mais densos de relacionamento, a reciprocidade, e portanto o crédito, antecede o surgimento do dinheiro e da lógica de mercado. No entanto, mesmo encontros entre desconhecidos também envolvem outras preocupações e dimensões da vida, não apenas a vontade economicista de conseguir a maior quantidade de uma coisa pela menor quantidade de outra; convém ler os rituais descritos por Ronald Berndt e Claude Lévi-Strauss, encontrados em Graeber (2011a), que então conclui que o “Homo Oeconomicus” projetado como o fundamento de toda subjetividade é “uma pessoa quase impossivelmente chata — basicamente, um sociopata monomaniaco capaz de passar por uma orgia pensando apenas sobre taxas de retorno sobre o investimento” [an almost impossibly boring person — basically, a monomaniacal sociopath who can wander through an orgy thinking only about marginal rates of return].

como “o mercado” — baseado, como ele é, em instituições como propriedade privada, moedas nacionais, contratos legais e mercados de crédito. [...] O mercado foi uma criação do governo e sempre o permaneceu. Se refletimos sobre as presunções que economistas fazem sobre o comportamento humano, só faz sentido que esse deveria ser o caso: o princípio da maximização, afinal de contas, presume que as pessoas vão normalmente tentar extrair o quanto for possível de quem quer que seja, não tendo consideração alguma pelos interesses de outras pessoas — mas ao mesmo tempo elas não vão em nenhuma circunstância fazer uso das maneiras mais óbvias de extrair riqueza daqueles quanto a cujo destino alguém é indiferente, como por exemplo tomá-la a força. O “comportamento de mercado” seria impossível sem a polícia.⁷² (GRAEBER, 2001, p. 10)

Tais críticas consequentialistas, assim como visto no capítulo anterior, podem fazer com que anarquistas reconsiderem, passando a rejeitar, projetos positivos dos pós-anarquistas. Entretanto, elas (e até mesmo uma linha de ataque mais fundamental, como vimos no capítulo anteriorⁿ) não necessariamente invalidam as críticas pós-modernas aos projetos positivos do anarquismo clássico. Tais denúncias deveriam ser encaradas com seriedade — como salutar autocrítica, como inclusive Cohn e Wilbur (2003) admitem e celebram. De qualquer maneira, o pós-modernismo não parece ser parte da solução em si, uma vez que ele não apenas leva à aceitação da dominação coercitiva (das instituições, situações, dinâmicas sociais que a implicam, incluindo as vigentes) mas também *presume* o uso da força, da coerção, em sua qualquer tipo de sociedade que “proponha”, o tanto quanto chegue a fazê-lo. Se esta é a crítica consequentialista anarquista, no entanto, ela implica a observação de que a coerção é em si um problema. Mais que isso, na verdade, anarquistas costumam ver o uso da força como a *causa* de vários problemas.

4.1.5 A relevância da coerção

No capítulo 2, mencionei como Graeber (2011b) ataca abordagens teóricas que consideram instrumentos de coerção irrelevantes ou pouco

ⁿ Ver também Cohn (2006, p. 36–37).

importantes como fatores explicativos. É possível ver como o pós-modernismo é particularmente vulnerável a ela. Newman (2001, p. 63) argumenta que “o que é importante” numa análise do Estado “não é a instituição em si”, mas a maneira como funciona, em particular os “locais [...] através dos quais ele opera” — como “essência humana ou homem”⁷³. Embora autores pós-modernos afirmem o caráter constitutivo do “poder”, nem sempre fazem referência a aparatos centralizados e organizados de violência, mas a dinâmicas e pressuposições do cotidiano, das relações entre indivíduos, que dão origem a práticas autoritárias e hierárquicas que, por sua vez, acumulam-se e concentram-se para originar, com o tempo, a fenômenos como o Estado. A análise da violência, da “força bruta”, perde importância — especialmente em países desenvolvidos no tempo atual, contextos de pós-modernidade. No entanto, mesmo em épocas não-pós-modernas poder-se-ia encontrar tal dinâmica: Stirner (1998, p. 85) já acusava que, como “as pessoas adoram lançar a polícia contra tudo aquilo que lhes pareça imoral”, a “fúria popular para defender a moral protege a instituição policial mais do que qualquer governo”. Poderíamos nos perguntar, por outro lado, se as pessoas não seriam forçadas a ser mais razoáveis se a instituição policial não estivesse presente para ser usada por um grupo contra outro. Além disso, a questão não é tanto os atos particulares e episódicos de violência, mas sua *ameaça*, “e os tipos de relações sociais que ameaças pervasivas de violência tornam possíveis”⁷⁴ (GRAEBER, 2015c, p. 67).

Essa análise é *central* ao pensamento anarquista: “Abolir a autoridade significa abolir o *monopólio da força* e da influência”, afirma Malatesta (1999, p. 76–77); o “anarquismo busca fomentar e manter apenas aquelas relações de poder que não envolvem *dominação coercitiva*, e destruir as que o fazem”⁷⁵, considera Carrier (1993). Contudo, a questão não é *meramente* fazer com que o Estado desapareça, mas simultaneamente cultivar outras instituições, práticas, ideias e valores para que a violência não retorne (ZACFSA, 2003).

Poderíamos fazer uma analogia à demonstração, por parte de Marx (2004, cap. 25), de que a dinâmica da livre concorrência mercadológica leva à concentração do capital; uma dinâmica competitiva em termos de poder político, e o sistema de incentivos que isso estabelece para a interação social, colaboram com a concentração de poder e, assim, o estabelecimento de hierarquias, de comando. Em certo sentido isso é precisamente o que Pierson (2004) discute: como uma dinâmica de reforços positivos [positive feedback] exige que leiamos a política a partir da ideia de dependência de trajetória [path dependence], já que instituições ten-

dem a reforçar a si mesmas e pequenas concentrações de poder podem crescer e se fortalecer ao longo do tempo. Um aspecto-chave dessa análise é que a coerção não é a única responsável pelo fenômeno do reforço positivo. Para Pierson (2004, p. 35), “atores sociais assumem compromissos com base em instituições e políticas existentes” e “à medida que o fazem, o custo de reverter a rota eleva-se dramaticamente”⁷⁶. Uma vez que decisões são tomadas, expectativas são criadas; tempo e esforço são investidos (o que pode inclusive levar a efeitos identitários) e compromissos são assumidos. Se os indivíduos indicam problemas com os arranjos vigentes, a complexidade do campo político faz com que seja difícil diagnosticá-los, e resolvê-los dificilmente passa por uma questão de escolha individual, uma vez que a ação transformativa depende da ação de terceiros. Por fim, simplesmente sair de determinadas instituições pode exigir um custo proibitivo para o indivíduo (PIERSON, 2004, p. 34). Em suma, há uma dinâmica de estabilidade inerente a todo arranjo institucional — como “entendimentos coletivos sobre como o mundo funciona, o que deve ser valorizado, quais interesses um indivíduo pode ter”⁷⁷ (PIERSON, 2004, p. 39) — que se reforça rapidamente (“a cada aperto de mãos, a força dessa norma social aumenta”⁷⁸ (PIERSON, 2004, p. 39)) e não está sob controle de indivíduos isolados, de modo que os processos desencadeados por decisões passadas se tornam progressivamente mais difíceis de ser interrompidos para que possam ser “reinventados”. O conceito de *path dependence* não possibilita nenhuma espécie de clarividência: nem sempre as instituições promovem o que os atores que as projetaram pensaram que promoveriam (PIERSON, 2004, p. 105-106), e de qualquer maneira, “atores individuais tendem a ser conscientes apenas [...] da] coisa específica que estão fazendo, o objetivo específico que têm em mente”, de modo que “a ação humana é autoconsciente por natureza, mas nunca completamente”⁷⁹ (GRAEBER, 2001, p. 58–59). Não obstante, essa noção é uma das razões pelas quais os anarquistas rejeitam a implantação de um plano socialista por meio do Estado (que tende a reforçar a si mesmo com o tempo, não “desaparecer”), e também por que esperam que, uma vez instalada, instituições antiautoritárias tendam a se reforçar.

Como vimos, o mercado foi historicamente uma criação do poder coercitivo centralizado; todo o modelo competitivo de relações entre humanos que ele pressupõe, e seu correlato pós-moderno, o modelo bélico, é produzido por essa circunstância. O poder produz, de fato, subjetividades:

Considere por exemplo a doutrina do relativismo

moral [...]. Me parece que essa é uma doutrina que poderia somente realmente emergir como um produto do imperialismo. Ela só poderia ter sido produzida por membros de uma população de elite cuja dominância sobre o mundo é tão completa e tão segura que eles poderiam viver suas vidas em completa confiança de que ninguém com uma visão de mundo fundamentalmente diferente estaria em posição de ter poder sobre eles. Quando alguém argumenta que nenhum ocidental tem o direito de condenar, digamos, a presunção cultural de que a resposta apropriada ao luto de um parente próximo é matar algum estranho aleatório, eles só podem fazê-lo por causa da existência de sistemas de controle bastante complexos e eficientes, envolvendo exércitos, polícias, passaportes, seguranças de aeroporto, leis de imigração, e estruturas de desigualdade econômica, que fazem com que seja quase inconcebível que qualquer um que achasse que essa é uma resposta adequada para o luto acabaria em sua vizinhança, ou na proximidade de seus filhos. Fingimentos de superioridade moral, baseados na indisposição de condenar moralmente “o Outro”, parecem-me com frequência completamente fundamentados no apoio tácito a muros de verdade para deixar do lado de fora “outros” de carne e osso. E por se recusar a considerar outra pessoa como uma pessoa moral, provê-se a perfeita justificação para continuar a excluí-los.⁸⁰ (GRAEBER, 2007, p. 386–387)

O monopólio da violência é um aspecto importante, para anarquistas, das opressões identificadas por pós-anarquistas nas práticas representacionais. Na seção 3.1.1, por exemplo, ao discutir a “rotulação”, foi afirmado que representações encorajam as pessoas a conceber a si mesmas através do discurso de terceiros. A palavra-chave, não discutida naquele momento porém relevante agora, é *encorajam*. Se não há um aparato de violência formal, centralizado, organizado, construindo e reproduzindo à força desigualdades fundamentadas em determinadas representações, a representação em si não quer dizer muito; eu posso “encorajar” uma pessoa a conceber a si mesma de maneira negativa, e isto é

uma coisa que de maneira geral consideramos reprovável em nossas interações sociais cotidianas (o chamamos de “xingamento”), mas isto não pode ser considerado uma dominação (ou uma ofensa relativa a uma), a não ser que relações de violência adicionais (ou mais amplas, socialmente falando) estejam em funcionamento^o.

Não obstante, a mera “distribuição de violência” não poderia ser o objetivo final; não se pode trocar o monopólio de violência por violência dispersa, até porque o fato de que ela não é concentrada em poucas mãos não significa que não possa ser focada em poucos alvos. Pós-anarquistas podem estar tecnicamente incorretos ao afirmar que a *mera* eliminação do Estado, identificado como o poder repressivo que impede a realização de uma natureza humana boa, é o objetivo anarquista; não obstante, seu mérito é expor o quanto o majoritarismo pode (re)instalar condições de mercado, um *comportamento* de mercado, mesmo na ausência de aparatos de coerção que o estabeleçam e estabilizem (o que levaria à famosa guerra hobbesiana de todos contra todos). Não se trata apenas de ideias, mas de como elas se materializam na prática, nas interações entre as pessoas; a democracia direta pode ser criticada por um anarquista no sentido de que

aqueles que promovem a democracia como uma alternativa ao Estado raramente fazem uma distinção significativa entre os dois. Se a representação, a coerção e o domínio da lei são dispensados, e no entanto todas as características clássicas que fazem da democracia um sistema de governo — a cidadania, o voto, e a centralização da legitimidade em uma única estrutura de tomada de decisão — são mantidas, você acaba retendo os procedimentos do governo sem os mecanismos que os tornam *efetivos*. Isso é o pior dos dois mundos. Isso garante que aqueles que se aproximam da democracia antiestatal esperando que ela faça a mesma coisa que o Estado vão inevitavelmente se decepcionar, e cria uma situação em que a democracia antiestatal tende a reproduz a dinâmica

^o Além disso, a difusão de ideias sobre categorias e identidades fixas que causariam todo tipo de problema é bastante favorecida pelo monopólio ou controle oligárquico de vários meios eficientes de transmissão de ideias, como a radiodifusão — que, é claro, pressupõe a defesa da propriedade privada de tais meios de (re)produção cultural. Ver Cohn (2006, p. 187–188).

associada à democracia estatal em uma escala menor. [...] Os partidos políticos Podemos e Syriza ganharam força nas praças ocupadas de Barcelona e Atenas graças à sua retórica sobre democracia direta, apenas para ganhar acesso aos salões do governo, onde agora eles se comportam como qualquer outro partido político. Eles ainda estão fazendo democracia, somente mais *eficientemente e efetivamente*. Sem uma linguagem que diferencia o que eles estão fazendo no parlamento daquilo que as pessoas estão fazendo nas praças, esse processo vai ocorrer de novo e de novo.⁸¹ (CRIMETHINC, 2016a, ênfase no original)

Já vimos com Graeber (2011b, p. 158–159) no capítulo 2 como a noção moderna de democracia majoritária está relacionada a um povo que valorizava a disputa, e com Acampora (2013, p. 25) como o agonismo grego progressista e quiçá antiautoritário de Nietzsche era uma condição frágil. O foco na competição leva à dominação, inclusive à coerção física; não é suficiente crer no *potencial* humano para ignorar incentivos sistêmicos ao pensamento autoritário (como os que o majoritarismo estabelece); é preciso intervir sobre o sistema de incentivos.

O problema, como visto anteriormente, é que os pós-anarquistas não oferecem boas soluções para essa intervenção; uma vez que não aceitam que o modelo bélico de relações humanas é contingente, não há realmente muito que fazer. Suas pressuposições teóricas os levam a uma noção de dominação que se relaciona à do anarquismo amplamente concebido, mas ainda é significativamente diferente. A definição de Ó Laoghaire (2016, p. 17), que trabalha a partir do neorrepublicanismo para encontrar um conceito anarquista de não-dominação, é bastante relevante: “A domina B se e apenas se (i) possui uma capacidade coercitiva maior, (ii) que é mais ou menos constitutiva da relação entre eles (iii) da qual B possui nenhuma ou pouca possibilidade de se retirar”⁸². A dominação, assim, “depende em sua raiz da força coercitiva que permite a arbitrariedade”⁸³ (Ó LAOGHAIRE, 2016, p. 15). Já para os pós-anarquistas, a dominação é principalmente ideológica: a fixidez em estruturas de pensamento (como verdades universais, identidades, ideologias e representações totalizantes) e práticas (rotinas, hábitos, interações corporais) leva aos aparatos de coerção que os anarquistas identificam como característicos da dominação. A legitimidade aqui é definitivamente negativa, uma vez que se

refere a essa fixidez, a essa estabilidade; como o conflito é o inevitável e sempre-presente pano de fundo da existência, ela não passa de ilusão ou mentira — sempre um “recurso” explorado pelos poderosos. Resistir a essa forma de poder (o que a não-dominação basicamente é) envolve “formatos futuros de uma sociedade livre, mas também um distúrbio anárquico de todos os formatos políticos”, o que levaria a uma “abertura constitutiva e um espaço de contestação e discórdia”⁸⁴ (NEWMAN, 2010, p. 152). Anarquistas não alinhados ao pós-modernismo, por sua vez, não veem como inevitável, mas institucional e contingente, a lógica de competitividade bélica (ou mercadológica) que levaria ao ressurgimento da dominação no seio de arranjos sociais anarquistas; resta encontrar uma lógica sociopolítica em que a legitimidade não leve à dominação, isto é, *em que o não-conflito não esteja relacionado à violência e em que o encerramento violento de conflito não seja legitimado*. Para isso, proponho analisar o conceito de ação direta, em conjunção com o princípio anarquista de coerência entre meios e fins. Antes, no entanto, é preciso definir de forma mais estrita as ideias de política e legitimidade que temos explorado até agora.

4.2 MODELOS DE POLÍTICA E DE LEGITIMIDADE

Eis o que argumentei até este momento: para o anarquismo a dominação está associada ao monopólio ou concentração do uso da força, que está intimamente associado à predominância de uma lógica competitiva, ou mercadológica. A solução anarquista não implica a mera distribuição da violência através da abolição desse monopólio (esperando que a humanidade naturalmente realizasse sua essência positiva, como acusam os pós-anarquistas), mas o questionamento da própria violência e da lógica mercadológica (esta, inclusive, fazendo ressurgir com o tempo a concentração daquela). Os anarquistas costumam criticar a legitimidade porque, em um contexto de monopólio do uso da força, ela assume a forma de um não-conflito quanto ao encerramento violento do conflito — e portanto as ausências de conflito que produz são, na verdade, conflitos dissimulados entre opressores e oprimidos (que não necessariamente emergem como episódios constantes de violência explícita); “o que chamamos de ‘a paz social’ é na verdade uma trégua na guerra constitutiva entre o poder soberano e ‘o povo’”⁸⁵, coloca Graeber (2011c, p. 54). Esse não-conflito sobre o encerramento violento do conflito representa o fenômeno da aceitação *voluntária* do sistema de poder com base em toda uma rede de conceitos e ideias (um conjunto de valores e crenças a partir do qual a relação de legi-

timidade é estabelecida) — não é à toa que o linguajar liberal do indivíduo-átomo, que livre e racionalmente faz escolhas e é “responsável” por elas, reaparece, fazendo parecer que o anarquista aponta o contexto cultural que produz a aceitação do poder (seu principal componente sendo ameaças de violência constituintes às instituições e práticas cotidianas) nega agência ao indivíduo e ignora suas expressas preferências, quando na verdade aponta que uma outra lógica é possível, argumentando por seus benefícios, defendendo seus valores. E no entanto, o problema não é a legitimidade em si; enquanto seres humanos, buscamos (não só, não o *tempo todo*) o não-conflito (nenhuma sociedade seria possível sem algum não-conflito); o modo como ele deve ser buscado, para anarquistas, passa pela defesa de formas não-violentas de encerramento de conflito. Para autores pós-modernos, essa busca está baseada em premissas incorretas; toda legitimidade é uma forma de gerar um não-conflito sobre um conflito, para o benefício de poderosos, e portanto toda legitimidade é uma dominação; é no conjunto de valores e crenças a partir do qual a legitimidade é estabelecida que a origem da dominação é encontrada, posto que, composto por representações e conceitos totalizantes, é arbitrário, falso; um artifício que leva à fixação (e por conseguinte, aceitação) de relações de poder assimétricas. Para os pós-modernos a lógica competitiva, ou bélica, não é contingente à realidade mas essencial à natureza das coisas, bem como dos seres humanos; como ela inevitavelmente se reproduz, não importa o quanto aparatos de coerção existentes sejam dissolvidos, o “poder” sempre retornará — mas não necessariamente a *dominação*, pois se impossibilitarmos a legitimidade (isto é, efetivamente estabelecer o conflito *perene*) impossibilitaremos que relações de poder se fixem, e assim não haverá dominação. Para o anarquismo, o que é necessário para responder ao desafio pós-moderno (de que legitimidade é o mesmo que dominação) é demonstrar de que maneira o encerramento não-violento de conflito não implica o (re)estabelecimento da supremacia de uma lógica mercadológica, efetivamente retendo o conceito de legitimidade sem necessariamente ingressar no ciclo que leva à dominação e à violência.

Ao usar na seção anterior termos como “sistema de incentivos”, referentes a estruturas sociais que tornam mais provável um comportamento individual que outro, receio me enredar no linguajar da teoria dos jogos, que já visualiza as pessoas como máquinas racionais de maximização que precisam ser “incentivadas” a agir de uma maneira cooperativa, o que representa em si uma maximização de recursos, uma presunção sobre suas motivações. Isso retrata qualquer lógica social alternativa ao modelo bélico como uma espécie de superimposição à lógica competitiva

mais fundamental, que, como vimos, é precisamente a presunção que leva pós-modernos a concluir que seus efeitos mais daninhos e eticamente condenáveis não podem ser subvertidos a não ser pela... manutenção e intensificação da competição. Seria preciso, assim, ir mais fundo na oposição a toda uma lógica, a toda uma visão de mundo (e mesmo realidade), que pudesse proporcionar uma quebra realmente radical com a dinâmica da autoridade e da dominação.

4.2.1 Evitando armadilhas

O dilema da cooperação é um problema famoso no campo da teoria dos jogos. Dois agentes racionais e maximizadores de recursos podem forjar uma aliança cooperativa, mas, estando ainda em competição por recursos, não pode depender demais um do outro, pois embora *alguma* cooperação traga mais benefícios que *nenhuma* cooperação, assim que um dos aliados *deixa* de reciprocitar o último ato de cooperação, obtém vantagem sobre o outro. Em tese, o maior beneficiado será aquele que antecipar a “traição” de seu aliado imediatamente antes dessa traição — tendo colhido não só tanto benefício quanto possível da aliança como também uma vantagem em seu término. No entanto, se cada aliado antecipar que a estratégia do outro será a mesma, a recursividade do raciocínio leva à impossibilidade de estabelecer a aliança em primeiro lugar: se meu aliado me trairá assim que eu colaborar com o acordo antes dele, não devo fazê-lo de todo. Nesse cenário hobbesiano, como coloca Pateman (1979, p. 42), “o medo do que a outra pessoa fará (ou não fará) significa que pactos provavelmente não serão cumpridos”. A solução proposta neste caso é um contrato estabelecendo uma autoridade superior, cujo uso da violência contra traidores é legitimado pelas partes e, assim, os aliados podem aproveitar os benefícios da cooperação.

A questão, é claro, é que tudo isso é uma construção abstrata extremamente distante da realidade^P. O “individualismo abstrato é [...] uma abstração da realidade social”, isto é, “a economia de mercado, capitalista, e o Estado democrático liberal”⁸⁶ (PATEMAN, 1979, p. 25). O interessante é como essa dinâmica em que há uma concentração de poder gera sua própria resistência, como observaram Bakunin (1953), Foucault (NEWMAN, 2001, p. 87), Newman (2001, p. 140–144) a partir de Lacan, Graeber (2011b) e inclusive Suchman (1995, p. 594), em certo sentido, para quem

^P Quanto às críticas à aplicação da teoria dos jogos em contextos biológicos-ecológicos, ver Bshary e Bronstein (2004 apud COSTA, 2015, p. 41).

“qualquer grau de institucionalização [...] gera sua própria oposição” porque projetos de legitimação costumam atrair atenção, e outros passam a percebê-los como prejudiciais, de modo que “raramente pode-se considerar que a legitimação está completa”, e “cada vitória parece apenas mobilizar um novo e mais radical oponente”⁸⁷. Isso pode ser um resultado natural do ser vivente que, não querendo apenas sobreviver mas expandir seu poder, deseja subverter uma condição de inferioridade (uma motivação Nietzscheana, competitiva) ou a percepção de que uma estratégia cooperativa não-autoritária funcionaria melhor para todos^q (uma motivação anarquista, cooperativa)^r. No entanto, tão interessante quanto isso é a forma como essa própria dinâmica se perpetua: uma vez instalada (e principalmente se lida como imutável), os jogadores percebem que a melhor maneira de maximizar seus recursos é ocupar a posição de poder; isso aumenta as probabilidades de alcançar seus objetivos, especialmente se o jogo for de soma-zero; assim, a partir da subjetividade que se constrói através da experiência prática dessa dinâmica relacional, transformar o cenário é menos interessante que trabalhar dentro dele, como um trabalhador rural que “quer a reforma agrária não para se libertar, mas para possuir e terras e, com estas, transformar-se em proprietário ou, mais precisamente, em patrão de novos empregados”^{s,88} (FREIRE, 2005, p. 44). Embora o poder-capacidade coletivo existe, a realidade da disputa interna também persiste: cada indivíduo dentro dele atua para direcioná-lo, com maior ou menor intensidade, no sentido da realização de formas particulares de valor. Esse jogo de influências também é característico da noção anarquista de poder — e a legitimidade não deixa de ser uma estratégia para consolidar um determinado direcionamento do poder coletivo. Porém, a concentração de poder não só cria uma dinâmica em que certos

^q Como em ZACFSA (2003), “não está a humanidade ao menos aproximadamente dividida entre opressões poderosos e vítimas de opressão sem poder? Anarquistas mantêm que todos, incluindo os dominantes, são degradados por essa situação”, e portanto todos, incluindo os que de outro modo ocupariam uma posição de poder social concentrado, se beneficiariam de um sistema mais igualitário de poder [is humanity not at least approximately divided into powerful oppressors and powerless victims of oppression? Anarchists hold that all, including the rulers, are degraded by this situation].

^r Não por acaso, uma delas com vistas à subversão da estrutura de hierarquia no sentido de “troca” de seus elementos (como na clássica inversão moral descrita em Nietzsche (1998)) e a outra com vistas à subversão do modelo hierárquico em si, com a distribuição do poder.

^s Ver também Morgan (1989, p. 167) e Goodman (1998).

mecanismos tornam esse direcionamento, para alguns indivíduos, mais fácil (através da força) como também, por essa própria possibilidade que cria, incentiva-os a não engajar-se em outro tipo de organização^t. Assim, as próprias regras do jogo que as pessoas estão supostamente sempre jogando (que a teoria dos jogos presume) fazem diferença. Por fim, a racionalidade perfeita só pode ser a premissa de um modelo de ação cujo objetivo é prever o comportamento, pois somente o comportamento racional é previsível. A despeito do fato de que talvez nenhuma outra ciência tenda a participar tanto do mundo que ela descreve (GRAEBER, 2001, p. 7), Milton Friedman teria dito que as premissas de uma teoria não são importantes, desde que façam previsões acuradas; quanto a isso, no entanto, teorias econômicas que preveem comportamentos racionais por parte dos seres humanos falham catastroficamente (ORRELL, 2010, cap. 1, cap. 5).

A natureza da subjetividade é a chave para escapar à lógica circular de definir o projeto anarquista em termos de uma alteração do sistema de incentivos, ou para responder à crítica nietzscheana de que lutar por uma organização social baseada em uma maior distribuição de poder-capacidade (contra a concentração de poder) seja uma espécie de “auto-mutilação moral” contrária aos instintos individuais de conquista e superação. Como critica Bakunin (1998a, p. 77), considerar “a sociedade um agregado mecânico e artificial de indivíduos” é “não compreender a sociabilidade da natureza humana”: no decurso de nossas interações, os interesses de outros indivíduos podem integrar os nossos de maneira não-reflexiva, isto é, nossos laços sociais operam de modo a criar uma intersubjetividade, ou uma subjetividade interindividual, de modo que embora ajamos (racionalmente) por conta de nossos interesses, esses interesses terão sido produzidos na interação uns com os outros e em resposta às necessidades, vontades e preferências uns dos outros. Isso não é o que ocorre naturalmente na ausência de um poder repressor; “a tendência de proteger os interesses de outros [...] não pode ser *somente um sentimento inato*... seus rudimentos estiveram sempre presentes no ser humano, mas [...] precisam ser desenvolvidos”⁸⁹ (KROPOTKIN, 1924 apud COHN, 2006, p. 58). Sahlins (2005, p. 12) discute essa noção de subjetividade ao invocar um “eu transpessoal”, o indivíduo como “um ‘complexo terreno de relacionamentos’ ou um ‘locus de relações sociais comparti-

^t Ver também Haroche (2017): “nas condições atuais de desigualdade, concorrência e redução de tudo a dinheiro, todo indivíduo é incitado a ignorar a ideia de limite e se mostrar onipotente”.

lhadas ou biografias compartilhadas”. Uma versão radical dessa ideia, encontrada em algumas sociedades não-ocidentais, dispensaria completamente a estabilidade da própria ideia de indivíduo: a sociedade ocidental “presume que a coisa mais importante quanto às pessoas é que cada uma é um indivíduo único”, e portanto é preciso sempre “começar com os indivíduos” e tentar “entender como eles formam relações uns com os outros (produzindo assim algo que chamamos de ‘sociedade’)”; uma outra visão seria a de que “relacionamentos [vêm] em primeiro lugar”⁹⁰ (GRAEBER, 2001, p. 36–37).

Melanésios, de acordo com Strathern, [...] presumem que somos, antes de qualquer coisa, o que outros percebem que somos. Poder-se-ia objetar que isso significaria que somos muitas coisas diferentes, uma vez que pessoas diferentes provavelmente têm impressões bastante diferentes de nós, ou nos veem diferentemente em diferentes contextos. Mas isso é precisamente o que Strathern está dizendo. [...] O que acontece em qualquer situação social é que outra pessoa fixa uma dessas [partes de nós] e a “torna visível”. [...] Quando alguém fixa uma dessas “possibilidades ocultas” em alguém, tornando-a visível, o que elas estão trazendo à tona é sempre em si visto como o produto de alguma relação social que existiu no passado. [...] pessoas e objetos são todos vistos como tendo [...] “[múltiplas] origens”.⁹¹ (GRAEBER, 2001, p. 39–41)

Assim, o indivíduo caracterizado pela história de sua relação com outras pessoas é muito diferente do encontrado na teoria liberal (de Kant a Rawls), na economia (especialmente a neoclássica), na teoria de jogos e no pós-modernismo:

Newman cita a acusação [...] de que o “único” de Stirner, abstraído da história, desincorporado de qualquer relação, e destacado de todo contexto, simplesmente constitui uma nova “identidade essencialista” (uma equivocada, aliás) mas não detalha por que essa crítica está incorreta [...]. Não somente o *Einzig* lembra muito o cogito sem

classe, sem gênero, sem cultura e ahistórico de Sartre um pouco demais — ele também tem alguma semelhança com o protagonista da economia de mercado *laissez-faire*, o Ator Racional, cujo desejo infinito e capricho arbitrário (isto é, “egoísmo”) são também propostos como a própria medida da liberdade. [...] Newman chama atenção para a proposta de Stirner de uma “união de egoístas”, uma associação meramente voluntária e instrumental entre indivíduos, oposta a uma “comunidade” em que se é “forçado” a participar [...], mas isso se resume à universalização da lógica instrumentalista do capitalismo: “Para mim”, escreve Stirner, “ninguém é uma pessoa a ser respeitada, nem mesmo meu vizinho, mas apenas, como outros seres, um objeto pelo qual eu me interesse ou não [...] só temos uma relação um com o outro, a relação de utilidade, de uso”, tudo mais é ideologia [...]. Enquanto Newman quer ler Stirner como “não necessariamente contra a noção de comunidade em si” [...], é difícil evitar a conclusão que o próprio Stirner diretamente declara: “comunidade... é impossível”⁹² (COHN, 2002, § 16–20)

A exclusão desse aspecto “social” da experiência subjetiva — precisamente o que anarquistas enfatizam — é mais uma refração da presunção de competitividade como o fundamento último de tudo; se o indivíduo é visto de forma abstrata, em total isolamento, tudo que ele faz “baseia-se somente em seu próprio ponto de vista subjetivo”, afirma Pateman (1979, p. 25); “que outro ponto de vista existe para uma tal criatura?”. Em outras palavras, “o raciocínio do indivíduo será completamente auto-interessado”, dependendo de seu julgamento subjetivo quanto à vantagem e ao lucro pessoais” de cada ação, que só será tomada “se for julgada como sendo de benefício para si mesmo e sua propriedade”⁹³. Nesse sentido, não é suficiente considerar indivíduos intersubjetivos e seus incentivos se ainda estamos falando essencialmente de um *jogo*. Uma vez que o interlocutor parte dessa premissa, parece impossível convencê-lo de qualquer outra coisa: indivíduos cooperam com *alguns* indivíduos para poder competir com *outros* indivíduos; levam em consideração os interesses de outras pessoas porque isso lhes dá uma vantagem competitiva; mesmo que não façam isso conscientemente, e o instinto cooperativo seja

realmente sentido ao nível subjetivo, a seleção natural é uma competição e os sentimentos que permitem gerar instintos cooperativos tiveram que *vencê-la*. A própria alteração da sociedade segundo aspirações anarquistas precisa ser uma *vitória* sobre outras formas de organização social, e portanto a lógica do conflito é preponderante. Graeber (2011c, p. 48–49) observa que seres humanos têm uma certa tendência a associar a violência arbitrária à divindade, especulando que o fenômeno pode estar relacionado à desproporção do ato: “leva décadas para dar forma e levar um ser humano a sua fase adulta; alguns segundos para reduzir tudo isso a nada ao atravessá-lo com uma lança”⁹⁴. Talvez isso ajude a explicar essa insistência na preponderância da competição; deve-se admitir que não há nada mais fundamental que a asserção de dominação nas interações humanas, dado a vantagem indisputável que a completa obliteração de um agente por outro garante a este último — que perde, por outro lado, tudo que poderia ter sido obtido com a cooperação com o agente eliminado. Um pouco mais de imaginação teria beneficiado a todos.

4.2.2 Abraçando contradições

O que anarquistas afirmam é que a competição e a cooperação estão ambos *sempre* presentes na realidade. Isto certamente pode ser visto como um fator importante no fato de que a existência humana é plena de dificuldades e problemas; incorporamos na pele as contradições do universo. Talvez uma tentativa interessante de rastrear esses dois princípios a uma única fonte seja o conceito nietzscheano de vontade de poder (a expansão das capacidades do agente poderia ocorrer mediante qualquer uma das duas estratégias). Sua noção de agonismo, ao menos como descrita por Acampora (2013), de fato retrata a competição de forma bastante “cooperativa”; os adversários ajudam-se mutuamente a extrair um do outro o melhor de si, numa “economia dadivosa” dos agons organizados da antiguidade grega que transbordaria virtudes e benesses, inclusive, para não-competidores, como o público espectador e os cronistas. “A cultura e a guerra não são retratadas como opostas, embora uni-las e mantê-las presente desafios”⁹⁵ (ACAMPORA, 2013, p. 28). “Relações agonísticas [...] literalmente *ativam* o processo de individualização” (ACAMPORA, 2013, p. 25, ênfase no original), isto é, determinados tipos de relações sociais moldam subjetividades; nesse caso, a própria ideia do “indivíduo” (como também supracitado, não é à toa que o agon seja visto como uma condição frágil). É claro que Nietzsche é conhecido por colocar em dúvida uma série de pressupostos imprescindíveis à noção moderna de indiví-

duo, como agência, intenção e responsabilidade; entre várias maneiras possíveis cogitadas por ele de compreender alternativamente a “alma”, uma delas era a noção de indivíduo como “estrutura social dos impulsos e afetos” (NIETZSCHE, 2005, 12). Ele certamente se aventura por um território pouco explorado na filosofia ocidental, mas parte em primeiro lugar *de* uma premissa que a restringe — os indivíduos-corpos como barreiras intransponíveis que contêm impulsos e afetos, no lugar da consideração de que os indivíduos poderiam ser encontros entre afetos próprios e os de outros indivíduos-corpos reais — e vai *em direção a* uma visão axiológica específica — o indivíduo afirmador da vida, criativo e autor de grandes feitos (HATAB, 1995, p. 1), ou uma sociedade (de indivíduos) cuja dinâmica favorece grandes conquistas (ACAMPORA, 2013, p. 32). Ainda assim, embora isso seja objeto de intensa discordância entre intérpretes, sua visão de vontade de potência pendia para uma caracterização da vida como intrinsecamente competitiva ou, no mínimo, em que a cooperação, embora salutar, surgiria como epifenômeno da competitividade^u, que se manifesta no mínimo como superação de si e na prioridade de interesses autorreferenciados: Nietzsche (2004, 174, ênfase no original) se questiona “se somos mais *úteis* ao outro indo a seu encontro e *ajudando-o*” (que, inclusive, pode ser “uma interferência e remodelação tirânica”) ou “fazendo de si mesmo algo que o outro vê com deleite, como um belo, tranqüilo jardim fechado, que tem muros altos [...] mas também um portão hospitaleiro”.

Mas o que significa caracterizar a natureza da existência (e do ser humano) como contendo *simultaneamente* as potências do contraste e da complementaridade, da separação e da agregação, da competição e da cooperação? Dizer que nenhuma das duas está predestinada a ser prevalente, pois a prevalência de qualquer uma depende das circunstâncias e da ação humana? Na biologia, Kropotkin não é conhecido por simplesmente afirmar a prevalência da cooperação sobre a competição, mas sim “que há duas lutas diferentes pela sobrevivência”, envolvendo tanto uma dinâmica de competição por recursos quanto uma de “apoio mútuo entre os indivíduos” não somente contra “outras espécies” mas também contra “as condições adversas do meio” (COSTA, 2015, p. 20); de fato, para o autor, “o apoio mútuo e o Darwinismo não entravam em contradição, dada a adequada interpretação da seleção natural” (KROPOTKIN, 1909 apud COSTA, 2015, p. 22) (em certo sentido, a luta *pela* existência não precisa ser uma luta *entre* existentes). De qualquer forma, mesmo que hoje “a

^u Rever também a nota de rodapé s do capítulo 3, na página 109.

ideia de uma evolução progressiva rumo à cooperação” não é presumida no campo biológico, de modo que “a própria existência de relações estáveis de cooperação é tida como um fenômeno a ser melhor compreendido e estudado pela biologia e ecologia evolutiva” (COSTA, 2015, p. 40); algumas propostas contemporâneas para o problema, como a de Laland, Odling-Smee e Feldman (2000), envolvem precisamente uma compreensão dos efeitos que o ambiente *construído* por uma espécie tem sobre suas próprias pressões evolutivas.

Já em termos de teoria política, desenvolver esta exposição é difícil porquanto a apresentação do argumento pressupõe uma ordenação que poderia implicar relações de causa e efeito estritas, claras e determinadas entre elementos que na verdade estão profundamente interligados, embora de forma contextual e contingente. O monopólio ou concentração do uso da força implica pensar o poder como “poder sobre” (outras pessoas), considerando a assimetria aprofundada e o acúmulo de capacidades que coloca algumas pessoas em posição de influenciar, com maior probabilidade de sucesso, o comportamento de outras; esse é um cenário em que a experiência subjetiva da individualidade racional auto-interessada ganha destaque, considerando a dinâmica competitiva / mercadológica / bélica de interação, o estímulo de uso do poder para separar as pessoas (impedindo a formação de coletividades e subjetividades interindividuais) e inseri-las em uma dinâmica de jogo em que seu comportamento precisa ser eficiente e racional, inclusive para que seja mais previsível. Já a ausência do poder concentrado implica sua distribuição, o que imediatamente o caracteriza como poder-capacidade, considerando que as influências têm um caráter mútuo ou simétrico, e tendem a produzir co-dependências, coalizões em torno de comunalidades e experiências subjetivas de maior interindividualidade, em que relações recíprocas forjam não apenas interesses mútuos, mas estabelecem as perspectivas de terceiros como fontes duradouras de motivação no contexto da produção de interesses. Novamente, valores como “hospitalidade”, “respeito pela vida humana” e “um senso de obrigação recíproca”, coloca Cohn (2006, p. 58), não resultam “de qualquer aproximação a alguma natureza humana autêntica” pois “devem ser ‘desenvolvidos’ [...] eles são ‘a consequência de uma vida em comum’”⁹⁶. Esses dois modelos — que Graeber (2011b) discute como modelos de “poder” e de “contrapoder”^v, respectivamente — são lógicas

^v Particularmente, a nomenclatura que Graeber adota não me agrada, uma vez que parece perpetuar acriticamente a confusão terminológica entre poder, autoridade, coerção e dominação que pós-anarquistas usam para fazer acusações

de interação social que existem ao mesmo tempo em qualquer sociedade grande o bastante, e no entanto um deles pode ser identificado como prevalente. Essa prevalência nunca significa a realização de um “tipo ideal”; como coloca Graeber (2011b, p. 48), “todas as sociedades estão em guerra consigo mesmas”:

Há sempre colisões entre interesses, facções, classes e coisas do tipo; além disso, sistemas sociais estão sempre baseados na busca de diferentes formas de valor, os quais empurram as pessoas em diferentes direções. Em sociedades igualitárias, as quais tendem a colocar uma enorme ênfase na criação e manutenção de consenso comunitário, isso parece, frequentemente, dar origem a um tipo igualmente elaborado de formação reativa, um mundo noturno habitado por monstros, bruxas e outras criaturas de terror. E são as sociedades mais pacíficas as que são também as mais assombradas — em suas construções imaginativas do cosmos — por espectros constantes de guerra perene. Os mundos invisíveis que os envolvem são, literalmente, campos de batalha. É como se o incessante trabalho de alcançar o consenso mascarasse uma violência interna constante — ou, talvez, seja melhor dizer, é de fato o processo pelo qual tal violência interna é medida e contida — e é precisamente isso, e o emaranhado de contradição moral que daí resulta, que é a fonte primária de criatividade social. Não são esses princípios conflitantes e impulsos contraditórios em si que são a realidade última da política, portanto; é o processo regulatório que os media. (GRAEBER, 2011b, p. 48–49)

infundadas sobre o anarquismo não-pós-moderno. Além disso, é compreensível como essa definição surgiria em um contexto em que o modelo de poder é preponderante — o que não é percebido aqui é que tanto quanto o contrapoder é “contra” o “poder”, o poder também é “contra” seus desafios à sua hegemonia. No entanto, no interesse de manter compatibilidade entre pesquisas e quadros teóricos, preferi-la mantê-la. Uma comparação entre seus elementos pode ser encontrada na tabela 183, na página 183.

Um exemplo pode ser encontrado na discussão, já clássica entre filósofos, antropólogos e teóricos políticos, sobre a relação entre igualitarismo e inveja [envy] (GRAEBER, 2007, p. 85); o desejo igualitário ou democrático, tão claramente detestado por Nietzsche porque tenderia a “nivelar por baixo” (HATAB, 1995, p. 1), tende a nascer da inveja — e assim Newman (2011) ecoa o desgosto nietzscheano pelo anarquismo, que surgiria de um ressentimento essencial em relação a indivíduos poderosos e as instituições que emergem da dinâmica de assimetria de poder entre indivíduos. No entanto, a dinâmica dessa relação costuma ser mais específica do que postulado por Newman, já que “é muito mais provável que alguém sinta inveja de iguais, ou quase iguais, que de pessoas muito mais ricas ou poderosas”⁹⁷ (GRAEBER, 2007, p. 85). Essa proximidade é qualificada por Ben-Ze’ev (1992, p. 559) no sentido de que não se trata tanto da distância relativa entre o sujeito e o objeto da inveja (embora isso seja relevante), mas de sua pertença a um mesmo “grupo de referência”, do qual tendemos a excluir “pessoas que aparecem como definitivamente superiores ou inferiores a nós, bem como aquelas pertencentes a domínios irrelevantes”⁹⁸ (BEN-ZE’EV, 1992, p. 570). A inveja pode ser definida como a sensação de inferioridade desmerecida por parte daquele que a sente (BEN-ZE’EV, 1992, p. 563).

O problema, no entanto, é que uma concepção de inveja que a vê como origem do sentimento igualitário não a percebe contextualmente, isto é, não leva em consideração as motivações daqueles que se tornam seus *objetos*. Quanto a isso, é importante observar que a inveja não é o mesmo que ressentimento, que “pode ser caracterizado como um protesto emocional contra o que é percebido como moralmente injusto” e, portanto, “está mais próximo da raiva que da inveja”; o ressentimento “implica uma acusação”^{w,99} (BEN-ZE’EV, 1992, p. 553).

^w Poder-se-ia fazer um argumento nietzscheano de que o problema está precisamente na identificação de um “mau feito”, já que não há sentido em sentir que a posição relativamente superior de alguém foi adquirida de maneira injusta. Mesmo que tenha envolvido violência, por exemplo, o que ocorreu foi meramente a vitória de uma das forças em relação a outra; em termos comunitários, se a comunidade de julgamento permitiu que esse fosse o critério de julgamento (ou se o vencedor redefiniu o critério de julgamento através de sua vitória, como é a natureza do agon que todos os valores, inclusive os de julgamento, estejam em disputa), essa é a forma como a situação veio a se configurar e não faz sentido afixar-lhe significação moral, pois isto seria nada além de uma tentativa de exercer poder para sair de uma situação inferior e elevar-se a uma situação superior, ainda que esta elevação possa tomar a

É nesse sentido que se pode dizer que a inveja, no contexto de um “camponês mal nutrido e pobre” em relação a seus vizinhos possuidores de comida abundante, “provavelmente não é a melhor descrição da emoção que um tal tipo de situação pode inspirar”¹⁰⁰ (GRAEBER, 2007, p. 85); caracterizar tal sentimento como inveja, no entanto, é uma estratégia perfeita para evitar que ele justifique um chamado à ação coletiva, já que a inveja sequer é vista como um sentimento moral, e por isso é tão frequentemente tratada como repreensível (BEN-ZE'EV, 1992, p. 564–565). Não obstante, poderíamos ler a forma como a lógica de mercado reduz os indivíduos a uma mesma essência calculista como uma operação que nos coloca num mesmo “grupo de referência”: quando a medida de todo valor pode ser convertida em dinheiro, ganha-se um atalho para uma comparação racional (é mais difícil comparar valores subjetivos diversos do que calcular a diferença entre salários e rendimentos) entre todos os agentes de um mesmo mercado, o que facilita ainda mais a probabilidade de que a inveja surgirá, e com ela, dinâmicas competitivas. É por isso que é preciso compreender a inveja em todo o seu contexto: “é difícil negar que [algumas] pessoas desejam ser invejadas”, coloca Graeber (2007, p. 86); “muito do que leva as pessoas a acumular a riqueza para começo de conversa é um desejo de excitar sentimentos de inveja em outros”, isto é, “de encorajá-los a imaginar quão bom seria estar em sua posição, então forçá-los a conviver com o fato de que eles não podem fazê-lo”¹⁰¹. Embora a inveja seja um produto da natural e certamente inerradicável comparação interindividual, ela não surge *do* igualitarismo, mas *em relação* a ele na medida em que gera uma dinâmica de reforço positivo [positive feedback] que pode (re)estabelecer hierarquias. Uma vez estabelecida a relação de oposição e competição, e a posição social invejada como um *locus* de poder, este poder já é configurado, por virtude desta nova relação de competitividade, como “poder sobre”; ideias e histórias sobre como essa diferença se produziu podem agir como “mitos legitimadores”, inclusive para justificar a violência que pode vir a ser necessária para proteger uma assimetria de poder contra sua resistência, e assim por diante.

O que fazer para diminuir a influência da inveja sobre os agentes de um determinado sistema? Simplesmente diminuir a desigualdade soci-

forma de uma sede por destruição, de uma tentativa de diminuir o oponente, em vez de extrair de si mesmo uma performance superlativa. De todo modo, é como se toda expressão de vontade de poder, associada intimamente à vida, fosse boa; estamos, em certo sentido, no território da falácia de natureza, como discutirei novamente adiante.

oeconômica não é suficiente, sugere Ben-Ze'ev (1992, p. 581), pois maior igualdade trará expansão do grupo de referência de cada agente, e portanto mais oportunidades de comparação^x. As melhores estratégias implicam tornar a comparação social — ou seja, a competitividade — menos *significante* (BEN-ZE'EV, 1992, p. 580). Isso não significa atacá-la diretamente, como se ela pudesse ser extirpada dos instintos humanos (uma rota de ação cristã, por exemplo, segundo uma leitura nietzscheana). Uma das medidas sugeridas por Ben-Ze'ev seria “aceitar ganhar menos” [settling for less], ou seja, diminuir as próprias expectativas em relação ao que é possível. Isso obviamente não pode ser uma empreitada individual: com as imagens do sonho americano, do *self-made man* e do contínuo auto-melhoramento reproduzidas 24 horas por dia em cada superfície em que se possa colocar um cartaz ou uma tela, vive-se a *antítese* do que essa estratégia significa, a saber, o reconhecimento do “valor limitado da corrida ilimitada pela vitória”¹⁰² (BEN-ZE'EV, 1992, p. 581). A segunda medida sugerida é “expandir o escopo de domínios valorizados nos quais as pessoas podem ter boas performances em comparação com outras”, de modo que “aumentam as chances de que mais pessoas vão sentir-se superiores em pelo menos um domínio” de ação. Isso não significa apenas a “adição” ou criação de novos domínios, mas a “compreensão de que cada [um] possui um valor intrínseco”¹⁰³ (BEN-ZE'EV, 1992, p. 580). Não é coincidência que ambos envolvam uma dimensão coletiva em contraposição ao individualismo característico de toda a dinâmica associada à inveja, além de um igualitarismo que, no entanto, não suprime diferenças: combinadas as duas sugestões sugerem uma estratégia de “aceitar ser diferente” [settling for being different], o que “em alguns casos pode significar [aceitar ser] menos, mas em outros pode-se referir a um domínio [de ação] não-comparável”, levando assim a uma multiplicação de arenas em que se pode atuar, forjar relações sociais significativas, causar um impacto positivo e obter reconhecimento, o que envolve criação e circulação de valor através do emprego da criatividade e da imaginação. Isso também representa “um tipo de maturidade do sujeito (e da sociedade) em que comparações sociais são menos significantes na determinação da felicidade do sujeito”¹⁰⁴ (BEN-ZE'EV, 1992, p. 580).

^x O que não significa, obviamente, que a diminuição da desigualdade socioeconômica não seja recomendável por outras razões; é especialmente a diminuição das desigualdades como meta que exige boas estratégias para lidar com sentimentos de inveja que, pela lógica esmiuçada pelo autor, tenderiam a se multiplicar.

Mas há ainda uma terceira opção: podemos não sentir inveja da superioridade alheia se nos consideramos em parte responsáveis por seu sucesso (BEN-ZE'EV, 1992, p. 568). O fato de que esta situação não é tão rara quanto poderíamos pensar indica a intersubjetividade imanente de todo indivíduo. No entanto, este mecanismo também opera em situações autoritárias, sendo relevante, por exemplo, no contexto da “representação simbólica” descrita por Pitkin (1967). Indivíduos podem tomar os interesses de abstrações ou grandes líderes como os seus, e atribuir-lhes importância maior que os interesses autorreferentes. Há que se perguntar, no entanto, se esta lógica é intrinsecamente relacionada a um modelo político de poder (autoritário) ou se ela pode ser compatível com o contrapoder. Isto reflete, inclusive, a disputa sobre a preponderância de fatores culturais ou materiais na conformação de uma dominação. Quando um devoto doa seu carro ao líder de uma igreja neopentecostal de um bairro pobre, não o faz na esperança de que acumule ainda mais riquezas; certamente, ao cabo do período necessário para que ele obtenha confiança suficiente na instituição para tomar uma atitude dessa importância, ele já terá percebido que os outros frequentadores da igreja mantiveram-se basicamente na mesma situação de pobreza que ele, então não é provável que Deus esteja ouvindo as orações daquele pastor em particular com muita atenção. A única maneira de explicar esse comportamento a partir de uma perspectiva como a da teoria dos jogos é apelar para a irracionalidade do agente^y. No entanto, uma explicação muito mais simples é que o agente passa a ver os interesses da igreja como seus: não porque beneficiá-la é um meio de beneficiar a si mesmo, mas beneficiá-la *passa a ser um fim em si mesmo*. E relações afetivas e efetivas costumam ser forjadas nesses casos, uma vez que em muitas comunidades a igreja funciona não só comonexo de congregação local, mas como um *agente* direto na vida das pessoas, fornecendo-lhes todo tipo de ajuda, da espiritual à material. Nesse sentido a prova da salvação está na própria relação que a igreja forja e mantém, e a irracionalidade do ato (a ajuda recebida supera o preço do carro doado?) só é aparente quando não se presume que essa relação de troca não está em jogo nesse cenário. Não obstante, a igreja ajuda porque a igreja *pode*. Esse poder-capacidade, no

^y Mesmo a tese de que é lógico ter gastos finitos para obter lucros infinitos (a salvação eterna) pressupõe que o agente se baseia em premissas empiricamente verificáveis, e portanto não deixa de ser uma outra espécie de recurso à irracionalidade. De qualquer maneira, citei o neopentecostalismo no exemplo precisamente por conta de sua doutrina da prosperidade.

contexto de uma desigualdade socioeconômica, afetiva e histórica (que dificilmente foi construída por ela) configura-se, por razão da assimetria, em “poder sobre”. E o local de concentração de “poder sobre” pode ser abusado, pois oferece vantagens visíveis, em contraposição à desvantagem de não ocupá-lo, e assim gera uma dinâmica competitiva. Pode-se traçar uma semelhança à situação da política eleitoral. Nem todos os eleitores de Trump concordam com todas as suas posições de antemão; no entanto, no caso de uma política binária em que (por força de uma capacidade coercitiva que o determina) uma entre duas opções chegará ao poder, uma oposição minimamente maior a uma alternativa pode levar ao apoio de outra. Notoriamente, Trump foi o presidente com o maior índice de desaprovação popular da história *no dia de sua eleição*^z. Assim que o apoio se consolida, logicamente o sucesso de Trump é o sucesso de seu eleitor, ao menos quanto a alguns temas específicos; com o tempo, a relação pode se cristalizar de tal forma que essa consideração sobre o sucesso do presidente pode deixar de estar relacionada aos interesses imediatos do eleitor em questão. Podemos chamar este último caso de fanatismo, mas de cinismo o primeiro, em que os eleitores se veem constrangidos a ignorar ou defender erros ou atos condenáveis de figuras públicas por conta da defesa de um projeto de poder que levaria a algum fim que se valoriza. A política feita no enquadramento do Estado torna o cinismo uma alternativa perfeitamente racional.

De todo modo, o indivíduo intersubjetivo é uma realidade coextensiva ao princípio de cooperação; ele é um fator que existe independente do modelo político fundamental que prevalece num dado momento, do mesmo modo que a competição jamais poderia ser erradicada entre agentes imersos em instituições de contrapoder. Tanto quanto podemos compreender que essa mesma dinâmica de intersubjetividade pode ser encontrada no conceito arendtiano de totalitarismo (o indivíduo deve colocar os valores do Estado acima de sua individualidade, e não precisamos duvidar que ele o faça), a autora comenta que regimes totalitários exigem indivíduos atomizados, isolados uns dos outros, uma condição que foi “encontrada pronta”, por assim dizer, pelos nazistas na Alemanha, mas teve que “ser produzida”, por assim dizer, na União Soviética (ARENDDT, 1979, p. 318). Não é como se a República de Weimar fosse uma comuna anarquista: o problema não é a capacidade intersubjetiva dos indivíduos, mas a forma como ela encontra expressão em condições de concentração de poder.

^z Ver <<https://tinyurl.com/trumpelectionnight>>.

Enfatizo a interdependência dos elementos de cada modelo fundamental de política para contradizer a pressuposição de *prioridade* da coerção na conformação de situações de dominação, uma que se pode perceber nos escritos de Graeber, por exemplo^a. Embora os pós-modernos possam negligenciar excessivamente a importância da coerção física, radicalizar a recusa a falar sobre qualquer aspecto da realidade enquanto tal e essencializar a premissa oposta — de que compreender o poder como poder sobre outros, a vida como uma constante competição mercadológica ou bélica e os indivíduos como átomos pode, fazendo o caminho contrário, levar à concentração de poder e à violência — eles têm certa razão na medida em que tal premissa permanece como uma possibilidade aberta. Se este não fosse o caso, a hierarquia e a legitimidade do uso da violência nunca poderiam surgir a partir de uma situação inicialmente não-hierárquica e não-violenta, especialmente considerando o disposto sobre os mecanismos de reforço positivo discutidos acima. Em certo sentido, discutir qual elemento “deve vir primeiro” (tanto em termos interpretativos, relativos à história, quanto éticos, referentes à ação transformativa) é uma tentativa de escapar à contradição inerente à realidade social (e um foco exagerado na destruição do mundo antigo, em vez da construção do novo, pode levar à contínua valorização da mesma dinâmica competitiva que se queria subverter^b). Não deveria surpreender, assim, a sugestão encontrada nos escritos de Bookchin, para quem sustentar uma análise do real levando em consideração tal contradição implica uma abordagem “ecológica” da existência, que “apreende o ser em termos de devir, desenvolvimento e relacionalidade”. A partir dessa perspectiva, “há claramente um mundo objetivo a ser representado”, mas “nossas representações nunca coincidirão completamente com seus objetos, pois o objeto não é fixo ou idêntico a si”; a isso não se segue que as práticas representativas devam ser abandonadas, mas que elas devem “evocar a criatividade, a pluralidade, e a interconectividade da realidade”, fazendo com que “atualidades sejam vistas em termos de potencialidades, e potencialidades em termos de atualidades”¹⁰⁵ (COHN, 2006, p. 78).

É importante considerar o reconhecimento dessa contradição para desqualificar as críticas, feitas ao anarquismo, de que ele seria um pensa-

^a Embora algumas de suas análises concordem com o enquadramento pós-moderno da questão ao menos em termos de, uma vez que aparatos de poder estejam dissolvidos, não deixar que categorias ideológicas façam (res)surgir aparatos de poder (GRAEBER, 2015c, p. 98–101).

^b Ver Acampora (2013, p. 40–41).

mento “utópico”. Seria o caso se anarquistas julgassem que um modelo político fundamental entre os identificados acima (expostos na tabela 3) fosse completamente realizável, suprimindo permanentemente o outro. Este critério, de fato, tornaria o *Estado* uma utopia: se a violência é uma forma de conflito, o encerramento de conflitos por meio do conflito implica a *adição* de conflito ao sistema, não sua subtração; ele não está sendo encerrado, mas constantemente deslocado, adiado. A legitimidade, nesse caso, seria o não-conflito quanto ao uso de força para resolução dos conflitos — mas pode ela realmente ser alcançada, a não ser por teorias que definem cientistas políticos como sujeitos da legitimidade, e não a população, como em Beetham (1991)? Ou que operacionalizam o consentimento como a vitória de uma facção nas urnas? Mesmo quando uma disputa eleitoral acalorada em si não é representativa de um conflito violento que ameaça a estabilidade social, mas, pelo contrário, reafirma sua estabilidade (MORGAN, 1989, cap. 8), essa estabilidade ainda é a de uma sociedade dividida entre classes e, portanto, representa um conflito fundamental. A democracia como a conhecemos atualmente “conclui” disputas, isto é, “as votações, as cortes e a polícia servem para *decidir* conflitos”, porém “sem necessariamente *resolvê-los*”¹⁰⁶ (CRIMETHINC, 2016a, ênfase no original).

4.2.2.1 Estado e utopia

Os Estados — ou ao menos um de seus aspectos constitutivos, a soberania^c — funcionam seguindo a mesma lógica dos rituais de sacralização de reis divinos. Como supracitado, a violência arbitrária é frequentemente associada a um significado divino, e por isso é uma estratégia tão frequente de reis, que buscam se fazer divinos diante de seus súditos. Rituais de sacralização funcionam para separar o sagrado do mundano a partir de uma lógica de gestos de respeito, que podem ser usados para conter a violência, pois quando gestos de respeito são muito exigentes, podem limitar a liberdade dos agentes (o rei pode ser tão sagrado que não pode sair de seu palácio, para um exemplo mínimo) (GRAEBER, 2011c, p. 49).

Algo semelhante ocorre na passagem da soberania divina dos reis para a soberania popular na Inglaterra e nos Estados Unidos. Quando o princípio de soberania divina reinava supremo, essa “ficção” servia como

^c Para Graeber (2015c, p. 175–178), Estados modernos são a conjunção histórica de três aspectos: burocracia, soberania e uma lógica social “heroica”, associada à aristocracia e à competição carismática por poder.

“instrumento que dava aos muitos uma medida de controle sobre o homem ao qual a ficção parecia sujeitá-los tão absolutamente”¹⁰⁷ (MORGAN, 1989, p. 18); nas primeiras décadas do século XVII a figura do rei divino havia sido tão exagerada que o rei “quase não podia se mover sem fraturar sua divindade”, e a Câmara dos Comuns dirigia seu governo através de sua própria sujeição¹⁰⁸ (MORGAN, 1989, p. 21). Além disso, a prerrogativa divina da figura do rei era um instrumento que levava a um maior igualitarismo nas relações *entre* os sujeitos (MORGAN, 1989, p. 24–28). Não obstante, isso tudo era feito por representantes, cuja dinâmica de escolha e atuação era baseada em uma desigualdade socioeconômica já existente a nível local (MORGAN, 1989, cap. 2, esp. p. 41), de modo que a tendência igualitária era um epifenômeno do fato de que as reivindicações de direitos tinham que ser feitas por meio de uma linguagem universalista, e de que, como o poder máximo e último era o do rei, aqueles que se arrogavam o direito de falar por ele eram frequentemente perseguidos pela Câmara dos Comuns. Isso faz do igualitarismo um elemento menos relevante que o fato de que as ações dos representantes na Casa dos Comuns tinham por direção implícita a manutenção de seus privilégios e a realização das diretivas do rei, considerando o quanto as cortes reais influenciavam a escolha dos representantes (MORGAN, 1989, p. 20) e o quanto a representação em si começou como uma imposição do próprio rei, para facilitar a aceitação de suas decisões^d (MORGAN, 1989, p. 41–42) (PITKIN, 1967, p. 3). Assim, a transformação do princípio de soberania não teria sido tanto uma subversão do modelo político fundamental de “poder” (concentração de poder, poder como “poder sobre”, competição entre indivíduos, violência) quanto sua continuidade: “os representantes inventaram a soberania do povo para reivindicá-la para si mesmos”, usando-a ainda para “elevaram a si mesmos a uma distância máxima acima do conjunto particular de pessoas que os escolheu”; foi “em nome de o povo eles se tornaram todo-poderosos no governo”¹⁰⁹ (MORGAN, 1989, p. 49–50, ênfase no original).

^d Isso é semelhante ao que Graeber (2015b, p. 238–246) descreve quanto à relação entre manifestantes de movimentos sociais e a polícia. Assim que um representante de um movimento é escolhido pelo grupo para “conversar com a polícia”, ele pode fazer acordos que então vai se sentir obrigado, por uma questão moral, a fazer valer entre os demais; isso pode levar não só à desmobilização dos movimentos como a uma justificativa posterior para o uso da violência, quando os policiais então dizem que o movimento não cumpriu com o que foi combinado.

A política transformou-se numa competição por autoridade que só poderia ser mitigada, em nome da estabilidade, através de uma ficção análoga à do direito divino, a soberania popular, base ideológica de muitas concepções de legitimidade contemporâneas — e o que a legitimidade faz é precisamente estabelecer o não-conflito. Mas o direito divino desempenhava essa função muito melhor, pois ativava o mecanismo intersubjetivo descrito anteriormente: permitia que “diferentes comunidades [...] pudessem e quisessem [...] ver seus interesses locais como envolvidos com, se não idênticos a, os interesses da sociedade mais ampla”. A soberania do rei era mais eficiente porque “o governo era mais palpavelmente uma coisa outra, uma força contra a qual os representantes protegiam seus constituintes”. Além disso, a opinião do rei “era menos provável de ser influenciada por qualquer coleção de interesses locais”¹¹⁰ (MORGAN, 1989, p. 51–52).

É por isso que, tanto na Inglaterra dos reis divinos como em muitos outros locais ao redor do mundo e ao longo da história, Graeber afirma que a guerra constitutiva entre um soberano e uma população faz emergir, como efeito colateral, noções como “povo” ou “nação”. O ciclo é semelhante num contexto de soberania popular e governo representativo; ele é apenas tornado mais complexo e difuso. Os rituais da democracia deveriam constranger as ações dos governantes, e até certo ponto o fazem^e; porém, toda a lógica sociopolítica ainda está muito distante de noções fundamentalmente diferentes de poder. As elites puderam se adaptar perfeitamente à soberania popular; o desafio foi

desenvolver instituições e hábitos de pensamento que reconhecessem o poder popular mas ao mesmo tempo direcionassem sua expressão para o apoio à autoridade existente. Antes de inventar o povo soberano a Casa dos Comuns tinha encontrado uma maneira de restringir o rei ao exaltá-lo acima do resto da humanidade. A exaltação do povo foi suscetível a uma reversão similar. Incorpore na imagem do fazendeiro comum, pequeno proprietário de terras, o próprio poder popular, faça homenagens aos eleitores em campanhas eleitorais extravagantes, encoraje os constituintes a dar instruções para as pessoas escolhidas para representá-los. De todas essas maneiras a

^e Rever, também, citação de Suchman (1995, p. 578) na seção I, página 41.

minoria governante tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos reconheceu o poder popular; e em cada caso o poder era real, tanto quanto o poder do rei havia sido real. Mas em cada caso a própria exaltação do poder popular forneceu um método para direcioná-lo e controlá-lo.¹¹¹ (MORGAN, 1989, p. 152)

Historicamente, aliás, a democracia só vem a ser exaltada por teóricos políticos quando é conjugada à representação, como já discutido no início da seção 2.4.2: de fato, o majoritarismo como uma armadilha (para a qual pós-anarquistas apontam) fica evidente na forma como a instabilidade que ele gera é usada por elites para justificar o monopólio dos dispositivos de violência: se a noção de “poder popular” invoca, como sugere bem literalmente López (2013), a imagem de uma opressão efetiva, inclusive violenta, dentro da sociedade,

a ameaça dessa instabilidade se torna uma desculpa para uma forma de “democracia” que se trata de nada mais que insistir que as elites dominantes deveriam ocasionalmente consultar seu “público” — em debates cuidadosamente encenados, repletos de combates e torneios, sem sentido preferencialmente — para restabelecer seu direito de prosseguir tomando decisões que os beneficiam (GRAEBER, 2011b, p. 163)

Assim como é preciso escapar à armadilha conceitual de um anarquismo que pretende reajustar o “sistema de incentivos”, a solução não pode ser um povo cujo próprio soberano é ele mesmo; como coloca Morgan (1989, p. 164), a lenda de que exércitos compostos localmente por pequenos fazendeiros proprietários (milícias) não oprimem o próprio povo (não oprimiriam, portanto, *a si mesmos*) não passa de lenda^f. A mistificação estaria em teorias políticas como a de Schmitt, para quem o primeiro ato de soberania seria realizar uma divisão entre amigos e inimigos:

^f A questão aqui não é a existência de milícias em si, mas sua inserção num contexto de soberania em que a lógica de poder é prevalente, que é o que Morgan discute; certamente elas foram mais bem sucedidas em outros contextos no que tange à proteção e identificação com alguma ideia de povo, como na Ucrânia entre 1917 e 1921, na Espanha em sua Guerra Civil nos anos 1930, e hoje, na Síria, na região mais conhecida no ocidente como Rojava (ver capítulo 5).

Como [...] viajantes europeus descobriram, quando reis nômades lhes pediram para atacar de surpresa ou fazer chover tiros em “vilas inimigas” que na verdade eram habitadas pelos próprios sujeitos dos reis, não há diferença fundamental na relação entre um soberano e seu povo, e um soberano e seus inimigos. Dentro e fora são ambos constituídos ao menos pela possibilidade de violência indiscriminada. O que os diferencia [...] é que as pessoas do lado de dentro compartilham um compromisso com uma certa noção compartilhada de utopia. A guerra delas com o soberano torna-se a base [...] de uma certa noção de perfeição — até mesmo paz. [...] Diferentemente de guerras entre Estados, a guerra entre o soberano e o povo é uma guerra que o soberano nunca pode, realmente, ganhar. Ainda assim Estados parecem ter uma obsessão com a criação de tais guerras permanentes e impossíveis de se vencer: os Estados Unidos passaram o último meio século da Guerra à Pobreza para a Guerra ao Crime para a Guerra às Drogas (a primeira a ser internacionalizada) e agora, para a Guerra ao Terror. A escala muda mas a lógica essencial permanece a mesma. Essa é a lógica da asserção da soberania.¹¹² (GRAEBER, 2011c, p. 55)

A utopia, assim, é fundamental ao modelo estatal na medida em que o governo é visto como uma solução dos dilemas da existência humana, um tipo de solução com a qual seus cidadãos compartilham um comprometimento. Porém, “em última instância a própria utopia só pode ser mantida através do terror”¹¹³, diz Graeber (2011c, p. 52), ecoando Lyotard (1984). Muitas defesas do Estado democrático tendem a se basear no fato de que ele está aberto à mudança; como vimos no final da seção 2.4.2, certas instituições liberais possibilitam “a possibilidade de comunicação com outros e um espaço autônomo relativamente protegido da influência dos poderosos dentro do qual comunicar-se”, o que poderia, junto à “imaginação para conceber um conjunto de regras e relações [...] diferentes das existentes” (BEETHAM, 1991, p. 109–110), levar a uma melhoria que poderia ser perseguida dentro das instituições, sem transformar seu cará-

ter muito radicalmente; sem, com efeito, aboli-las. No entanto, a “legitimidade construída independentemente de relações existentes de poder”, se for o mesmo *tipo* de legitimidade — como não-conflito sobre o uso de violência para encerramento do conflito — não leva a lugares muito diferentes. Na verdade, a resistência a ela, que não vem só de anarquistas, é perfeitamente compreensível: a lógica de um “sistema de incentivos” feito para levar indivíduos racionais egoístas a se importar com outros e não buscar dominá-los só poderia desaguar num Estado policialesco sem limites, que se intrometesse em cada aspecto da existência, pois cada ponto cego do sistema seria culpado pela existência, e emergência, de qualquer comportamento egoísta.

Mas se o Estado é uma utopia, não se pode dizer que acreditar nela ao menos traz resultados? Discutir isso, obviamente, mereceria vinte outras dissertações. Não obstante, gostaria de chamar atenção para uma obra recente (PINKER, 2013) que, ainda que no formato de divulgação científica, aglutina toda uma série de pesquisas e teorias na defesa do argumento de que os seres humanos teriam em sua natureza tanto tendências positivas quanto negativas, mas uma série de fatores — dentre eles, com suma importância, a proliferação dos Estados-nações modernos e sua legitimidade ao redor do globo — teria levado à diminuição geral dos índices de violência nos últimos séculos.

O autor baseia muitos de seus argumentos em cenários da teoria dos jogos, incluindo múltiplas referências à “armadilha hobbesiana”, cenário em que os agentes têm incentivos para atacar outros preemptivamente. Pinker (2013, p. 490) faz uma divisão entre empatia e compaixão, o primeiro denotando apenas a capacidade de adivinhar o que um outro agente estaria pensando ou sentindo; mas o que uma lógica mercadológica (que, para o autor, “recompensa a empatia” (PINKER, 2013, p. 490)) postula são indivíduos que encontram uma única utilidade na empatia: dominar adversários. O autor negligencia como os Estados podem institucionalizar a predação ao invés de impedir que ela aconteça, ao definir e garantir quais grupos terão sua dominação legitimada (FOUCAULT, 2015, p. 28; GRAEBER, 2011c, p. 1). Pinker mobiliza Elias para mostrar como o processo civilizatório diminui níveis de agressão e proclividades para a violência ao aumentar a capacidade de autocontrole, mas deixa de mencionar que parte das conclusões do autor é que a civilização *refinou* e *burocratizou* a violência. Progressos nominais são celebrados e talvez devam ser, mas embora a escravidão seja ilegal em todos os países do mundo, isso não impede que mais de 27 milhões de escravos existam no mundo todo, segundo estimativas; mais (em números absolutos) que em

qualquer período da história humana^g. As prisões não contam como violência para o autor (que faz um esforço para ser o mais inclusivo possível quanto a isso); são ao contrário elogiadas como superiores às punições corporais e efetivas na diminuição da criminalidade. Dispensando o que Foucault (1979) diz sobre prisões e delinquência urbana por conta de seu aspecto histórico (enquanto Pinker trata de cenários mais contemporâneos), é preciso muita acrobacia retórica para afirmar que enjaular seres humanos *não é em si* uma forma de violência. Além disso, prisões tendem a afetar desproporcionalmente os mais pobres e as minorias^h.

Se as estatísticas contemporâneas empregadas no livro parecem ser relativamente sólidas, há questionamentos às presunções e generalizações feitas sobre o passadoⁱ, à maneira como comparar proporções de violência (à população) entre diferentes épocas não representam o maior sofrimento humano envolvido em maiores números absolutos^j, além do fato de que o autor costuma frequentemente empregar *representações* da realidade como algum tipo de testemunho histórico (a presença do conto do Rei Salomão e o “bebê com duas mães” na Bíblia, por exemplo, seria evidência de uma maior tolerância à violência no passado). A “ideologia” pode ser um “anjo mau” da natureza humana, mas não a do próprio autor: recuperando o ideal kantiano de paz global através do comércio, não há

^g Ver Bales, Trodd e Williamson (2009). Sobre alguns problemas em relação à formulação das estimativas, ver Guth et al. (2014) e Weitzer (2014).

^h Só para citar o exemplo dos Estados Unidos, embora muito possa ser dito sobre nossa própria realidade (ver, por exemplo, Departamento Penitenciário Nacional - Ministério da Justiça (2014)), havia em 2007 mais adultos negros no sistema penitenciário (em números absolutos) do que escravos em 1850 (ALEXANDER; WEST, 2012, p. 175); além disso, em quase todos os Estados há formas de restrição ao voto por parte de pessoas que de algum modo passaram pelo sistema prisional (ver Uggen e Manza (2002)).

ⁱ Ver, por exemplo, o descuido metodológico fundamental que embasa, entre outros elementos, seu argumento de que o século XX não foi particularmente violento (ver Fairbank e Goldman (2006), Peterson (1979) e Guisso (1979)) e sua reafirmação acrítica da existência de elaborados instrumentos medievais de tortura que provavelmente nunca existiram (BISHOP, 2014).

^j Em outras palavras, em termos estatísticos uma pessoa específica tem menor chance de morrer violentamente hoje (se os números estiverem corretos), mas por outro lado isso implica que a morte de dez pessoas em um grupo de mil é o mesmo que a morte de dez milhões em um grupo de um bilhão — uma asserção no mínimo questionável. É conspícuo que a “melhor” maneira de interpretar esses dados envolva uma referência ao ponto de vista do indivíduo singular.

nenhuma consideração da ameaça de violência necessária à proteção da propriedade privada dos meios de produção num mundo cada vez mais desigual e excludente, ou a forma como o orçamento militar consome recursos que poderiam de outro modo ser aplicados para aliviar o sofrimento humano e salvar vidas. A própria estimativa das mortes violentas como consequência de guerras envolve “questões complexas de causa e efeito, que nem sempre podem ser separadas de julgamentos morais”, escreve Gray (2015); não se sabe se são incluídos, entre as vítimas da guerra, “aqueles que morrem de fome ou doença durante a guerra ou em período posterior”, ou vítimas de tortura que “sucumbem anos mais tarde a partir do dano mental e físico que lhes foi infligido”, entre outros¹⁴. A paz alcançada pode durar se o mesmo curso for mantido, o autor argumenta — a existência do arsenal atômico em sua atual magnitude não seria um problema, dada a improbabilidade de que caia nas mãos de terroristas ou sejam de fato usadas por superpotências, já que a distribuição de armas nucleares faz com que todos evitem usá-las. Mas não só há quem argumente que esperar que a violência diminua quando seu potencial cresce é absurdo^k, como hoje sabemos que uma guerra nuclear não foi evitada por negociações racionais durante a Crise dos mísseis de Cuba em 1962, mas sim pela desobediência de um oficial soviético^l. A condenação universal e sem ressalvas da violência é uma utopia de pacifismo da qual poucos anarquistas são adeptos — o que nos leva ao distanciamento do pensamento anarquista como utópico, uma vez que o reconhecimento de contradições constitutivas à existência é pronunciado na teoria anarquista, particularmente a contemporânea.

Caracterizar Estados como utópicos, ao contrário do anarquismo, não deveria ser uma proposição tão chocante. Por um lado, temos todas as propostas de legitimidade (como um não-conflito quanto ao encerramento violento de conflito) baseadas em conjuntos específicos de valores e crenças: o Estado deve ser usado como instrumento da maioria, da justiça, de garantia da liberdade, da persecução do destino histórico (luta de classes) ou de um “povo” específico (fascismo), entre outros. Em outro modelo^m, os autoproclamados realistas políticos, ou “liberais do medo” (WILLIAMS; HAWTHORN, 2005, cap. 5), assim como no caso da defesa

^k Ver o compêndio de argumentos de Nassim Taleb em <<https://tinyurl.com/mzf9ctd>>.

^l Ver Savranskaya (2005).

^m Neste parágrafo, começo a estabelecer as bases para uma tipologia da legitimidade que pode ser resumida na tabela 4, na página 186.

pis aller do sistema representativo de governo, colocam o Estado como um mal necessário, reprisando o dilema da cooperação e a armadilha hobbesiana. Aqui a própria estabilidade é colocada como ideal, e o fundo é bastante racionalista. Todos no espectro político de uma democracia liberal tentariam conciliar um ideal de democracia com uma sociedade dividida em classes (MACPHERSON, 1977); mesmo sem os apelos redistributivos da esquerda econômica, que deposita no Estado a esperança de efetivar a redistribuição, a direita ainda exige a atuação de um Estado para manter a estabilidade mínima necessária não só às operações normais de uma sociedade, mas às operações normais de um mercado (global). Se *algum* elemento utópico não estivesse implícito, se *alguma* conciliação compreendida como desejável não fosse vista como possívelⁿ, é possível que a violência do Estado deixasse de ser legitimada. Aqui entram os pós-modernos e os anarquistas. No primeiro caso, contudo, a possibilidade de uma ordem política fundamentalmente diferente é desacreditada desde seus pressupostos teóricos, compartilhados com o liberalismo econômico; para os anarquistas, a predominância de formas de organização com base em contrapoder não significaria tanto uma conciliação permanente, mas a busca por conciliações intermitentes, tanto quanto possível, com base em processos de diálogo, decisão e coordenação não-violentos. Isso nem sempre é possível, especialmente se outras partes, por meio da violência, buscam interromper tais processos (reativando a dinâmica de competição que exigiria, contraditoriamente, respostas violentas em nome de auto-defesa).

Apesar de seus ataques ao pós-modernismo, Graeber (2011b, p. 22) compartilha sua crítica ao racionalismo exacerbado: o problema não é imaginar mundos melhores, mas interpretá-los como certezas científicas; isso é o que leva alguém a se arrogar “o direito de impor suas visões através de uma máquina de violência”. Essa confiança no poder da racionalidade para apreender completamente o real — definido precisamente como “aquilo que não se pode conhecer completamente”, já que “as únicas coisas que podemos esperar conhecer perfeitamente são as que existem completamente em nossas imaginações”¹¹⁵ (GRAEBER, 2001, p. 53) — por ser irrealizável, é utópica (essa é precisamente a fonte de frustração

ⁿ E o tipo de conciliação que os “realistas” compreendem como desejável costuma ser, de fato, menos exigente que outras, podendo até coincidir com um estado de coisas vigente — disto, quem sabe, pode-se extrair uma justificativa razoável para seu rótulo, que significaria uma fetichização do “real”, do que existe num dado momento.

dos pós-modernos, que então declaram simetricamente que nada pode ser dito sobre a realidade^o).

Pinker costuma rastrear a maioria dos fatores de diminuição da violência no planeta (como percebida por ele) à racionalidade, especificamente à valorização iluminista da razão. Mas, como aponta Gray (2011), os autores selecionados por ele para representar seu “humanismo iluminista” escreveram teorias bastante díspares entre si, alguns pouco liberais, a maioria não tão humanista quanto a povos não-europeus — e da seleção ficam de fora autores e movimentos que igualmente valorizavam a razão, como Marx e os jacobinos franceses, que acabam na sacola alternativa de “ideologia”, culpada pelas atrocidades reais. Atrocidades cometidas em nome da razão foram “interpretações erradas do verdadeiro evangelho, ou sua corrupção por influências externas”; o que está em jogo é em última instância um “artigo de fé”¹¹⁶ (GRAY, 2015). Aqui encontramos a dupla natureza que a ideia de razão adquiriu ao longo da história do pensamento ocidental: por um lado, os “poderes da razão existem, acima de tudo, para restringir nossos instintos mais básicos” e animalescos; eles formariam a base da moralidade. Por outro, houve quem atribuísse à racionalidade um caráter “puramente técnico”, como o de “um instrumento, uma máquina, um meio para calcular como mais eficientemente alcançar objetivos que não poderiam eles próprios ser aferidos em termos racionais”. Nesse caso, a razão perderia qualquer capacidade de “nos dizer o que deveríamos querer”, podendo apenas “nos dizer como melhor alcançar” nossas vontades¹¹⁷ (GRAEBER, 2015c, p. 164–165).

um argumento racional pode ser definido como um que é simultaneamente baseado na realidade empírica, e logicamente coerente em seu formato. [...] Mas se este é o caso, chamar alguém, ou um argumento, de “racional” significa quase nada. [...] Você só está dizendo que eles não são obviamente malucos. Mas [...] reivindicar que as próprias posições políticas se baseiam em “racionalidade” é uma frase extremamente forte. De fato, é extraordinariamente arrogante, uma vez que significa que aqueles que discordam de tais posições não estão apenas errados, mas são loucos. De maneira similar, dizer que se deseja criar

^o Tendência mencionada criticamente por Graeber (2015c, p. 168–169) no contexto da discussão abaixo sobre a natureza da racionalidade.

uma ordem social “racional” implica que os arranjos sociais atuais poderiam ter sido projetados pelos habitantes de um hospício. Certamente, todos nós nos sentimos assim uma vez ou outra. Mas essa é no mínimo uma posição extraordinariamente intolerante, uma vez que implica que seus oponentes não estão apenas errados, mas em um certo sentido, sequer saberiam o que significa estar errado, a não ser que, por algum milagre, eles viessem a aceitar a luz da razão e decidissem aceitar o seu enquadramento conceitual e ponto de vista.^{p.118} (GRAEBER, 2015c, p. 167–168)

O uso das expressões “milagre” e “luz da razão” não é coincidência, uma vez que a primeira escola de pensamento a ver a razão como um valor em si (e a se considerar racionalista) foi a pitagórica. Apesar da associação contemporânea (e justificada) do nome à matemática, os pitagóricos eram essencialmente místicos: suas descobertas de razões matemáticas presentes na geometria, na música e no movimento dos planetas fundamentou não só quase todas as escolas filosóficas posteriores como também a “religião cósmica” da antiguidade tardia, cujo credo principal era a identidade entre Deus, Razão e Cosmos (o que seria adaptado mais tarde à doutrina católica) (GRAEBER, 2015c, p. 169–170). Assim como Arendt (1961) descreve o contraste entre a ordem política imperial em voga e a solidificação do conceito individualista de liberdade, associado ao livre-arbítrio, Graeber (2015c, p. 170–173) compara dois períodos: no primeiro, ainda no contexto do Império Romano (em que “uma única — e aparentemente eterna — ordem legal e burocrática regulava os assuntos públicos”), os intelectuais da “religião cósmica” aspiravam “transcender sistemas terrenos completamente”; já no contexto de um medievo

^p O mesmo argumento que Graeber faz sobre a arrogância do termo “racional” enquanto identidade de ideias ou pessoas pode ser aplicado ao termo “realista”, razão pela qual tenho hesitado, ao longo desta dissertação, em usá-lo sem qualificá-lo de alguma forma. Isso configura, certamente, a demarcação de uma posição política: usar o termo de maneira acrítica seria concordar com a premissa implícita ao rótulo de que tais pensadores, os “realistas políticos”, falam da realidade, enquanto outros falam de outra coisa que, seja lá o que for, não é real, e portanto teria menos ou nulo valor. Não obstante, o termo poderia ainda ser interpretado de outras formas, como observei na nota de rodapé 176 acima.

européu politicamente fraturado, os intelectuais da época “debatiam a exata divisão de poderes dentro de um único e unificado sistema cósmico de administração grandioso e imaginário”; por exemplo, as exatas patentes hierárquicas e atribuições dos anjos¹⁹. Sua investigação desse legado filosófico-conceitual o leva à conclusão de que a valorização de uma racionalidade “burocrática” (um mero meio, completamente desassociado de um fim) “nunca parece conseguir conter a si mesma a meras questões de raciocínio dedutivo, ou mesmo eficiência técnica”, levando invariavelmente a algum “esquema cosmológico grandioso”²⁰ (GRAEBER, 2015c, p. 174); ou seja, a dissociação entre meios e fins é uma artificialidade que não pode ser facilmente mantida (como vimos com Jun (2011, p. 238–239), o princípio da coerência entre meios e fins não é transcendental, mas imanente à realidade). Como observa Lyotard (1984), a forma como o discurso científico procurou legitimar a si mesmo na pós-modernidade deu origem à valorização da própria eficiência como critério de legitimação, conclusão não muito distante da de Milton Friedman, mencionada acima (ORRELL, 2010, p. 103).

Assim, o círculo se fecha: o Estado quase sempre carrega um forte caráter utópico porque assume, perante seu “povo” constituinte, a possibilidade de uma conciliação e resolução das contradições da vida. Pode-se fazer uma analogia entre a crença nessa possibilidade e crenças religiosas^q na medida em que a racionalidade, vista como um valor intrínseco e superior a todos os outros, está associada à justificação da violência, tão essencial à natureza da soberania — no caso da dinâmica política *interna* ao Estado, no caso, a justificação do encerramento violento de conflito permite gerar um não-conflito sobre ele, promovendo maior estabilidade (eficiência) no sistema. A autoridade reforça a confiança na razão: “É apenas o hábito de comandar que permite a alguém imaginar que o mundo pode ser reduzido a algo equivalente a fórmulas matemáticas”, afirma Graeber (2015b, p. 197), “fórmulas que podem ser aplicadas a qualquer situação, independentemente de suas reais complexidades humanas”. Aqui encontramos a predominância do “poder” como modelo fundamental de política, como visto acima; um encadeamento de conceitos, práticas e configurações do mundo social que envolve a concentração de poder, o

^q Para Clastres (2012), como aponta Graeber (2011b, p. 58–59), estruturas autoritárias em meio às sociedades com lógicas de contrapoder estudadas na Amazônia não poderiam ter vindo (ao menos facilmente) das instituições políticas, mas sim das religiosas, como as representadas por profetas Tubinambá que organizavam enormes migrações rumo à “Terra Sem Males.

poder como poder sobre outros, a violência, a competição e a figura do indivíduo atomizado. Um último componente dessa cadeia é uma certa “ontologia política do poder”, que discuto em contraposição à “ontologia política da imaginação” encontrada no modelo de contrapoder.

4.2.3 O valor da imaginação

A imaginação seria um componente essencial da nossa cognição para compreender o “real”, especialmente se este é compreendido da forma “ecológica” como sugere Bookchin. A imaginação nem sempre foi associada ao que não é real, ou impossível de tornar-se tal; desde a antiguidade até Descartes, “o que chamamos agora de ‘a imaginação’ não era visto como oposto à realidade em si, mas uma espécie de [...] zona de transição conectando a realidade material à alma”; com o cartesianismo, contudo, “a palavra ‘imaginário’ veio a significar, especificamente, qualquer coisa que não fosse real”, o que implicaria que a “imaginação não pode ser a base da realidade” pois é “por definição aquilo que podemos pensar, mas que não possui realidade”¹²¹ (GRAEBER, 2015c, p. 90–91). No entanto, há um sentido “imane” da imaginação que é essencial para nossa atividade como seres que, como coloca Marx (2004, cap. 7, sec. 1), se distinguem de animais precisamente porque imaginam suas ações antes de realizá-las; “no final de cada processo-trabalho, temos um resultado que já existia na imaginação do trabalhador em seu início”¹²². Assim, um conceito significativo de imaginação não é “estático e flutuante”, mas “completamente entremeado a projetos de ação que têm por objetivo ter efeitos reais no mundo material, e como tal, [está] sempre mudando e se adaptando”¹²³ (GRAEBER, 2015c, p. 91). Ele está associado ao que fazemos quando “produzimos uma faca ou uma bijuteria, ou tentamos não machucar os sentimentos de um amigo”; está menos perto de um conto de fadas do que “um grupo de garçonetes tentando adivinhar como acalmar o casal da mesa 7 antes que o chefe apareça”¹²⁴ (GRAEBER, 2015c, p. 90–92).

A imaginação, nesse caso, seria essencial para a capacidade de perceber os benefícios de um arranjo social melhor que o atual e de imaginar as consequências de uma sociedade predominantemente baseada em hierarquias e concentrações de poder, e então reafirmar uma rejeição ética a ela. Ela também importa sempre que se deseja propor acordos para compatibilizar interesses e valores diferentes. A lógica do ritual de sacralização da soberania, citado anteriormente, é resultante da imaginação humana, da engenhosidade política de arranjar uma maneira de concii-

liar diversos interesses e valores; o mesmo que se fez, por muito tempo, na monarquia inglesa — não por acaso o termo escolhido por Morgan (1989) para descrever as crenças como o direito divino ou a soberania do povo (patentemente absurdas sob qualquer critério “racional”): uma *ficção*. É imaginação o que possuem os teóricos políticos ocidentais que por séculos experimentaram ajustes, e até alguns considerados bastante “radicais” em suas épocas, às regras e aos rituais das instituições, com vistas a aplacar diferentes interesses e forças constitutivas do que viam como a sociedade em que estavam inseridos. Como encontrar um lugar para os tipos ambiciosos e dominantes, por exemplo, mas fazer com que nesse lugar eles não venham a ter poder demais e não oprimam os desfavorecidos — o mínimo que o povo exige, se Maquiavel estiver certo e ele só não quiser ser dominado.

Não obstante, muitos sofreram quando suas imaginações foram de encontro à distribuição (ou concentração) corrente de poder. O modelo fundamental da política como poder é avesso à imaginação como princípio político; não é uma boa estratégia para os agentes poderosos encorajar agentes com menos poder a efetivamente usar e desenvolver suas capacidades imaginativas, pois se a distribuição vigente de poder lhes favorece é provável que *qualquer* alternativa a ela, especialmente se pensada do ponto de vista subalterno, signifique diminuição de seu poder — seja porque os subalternos tropeçam em concepções fundamentalmente divergentes de poder e organização política, seja porque tornam-se mais criativos quanto a como diminuir a desigualdade ou inverter suas posições na hierarquia social. Assim, a ameaça de violência precisa convencer os subalternos de que qualquer revisão profunda e radical do modelo social seria impossível. Mais que isso, como visto no capítulo 2^f, a violência é precisamente o fator que permite ignorar perspectivas opostas e o esforço (imaginativo) de conciliá-las. Dinâmicas de poder, portanto, tendem a reprimir a imaginação, o que, como também visto anteriormente, é o projeto político de que Graeber acusa o neoliberalismo (e, embora com menos presunção de intencionalidade, o pós-modernismo). Em um cenário de repressão, é compreensível que o fundamento da realidade não seja a imaginação, o aspecto subjetivo do poder visto como *capacidade*: o fundamento só pode ser o poder repressivo, em todo seu potencial de mover o mundo quando acumulado, e de sofrer o tremor das mudanças sem recurso quando parco. Não quer dizer que não haja espaço para a imaginação; porém, quando ela está “presa à atualidade, o mundo é uma

^f Mais especificamente seção 2.4.2, página 77.

prisão sem barras de ferro” — a mentalidade para a qual “a realidade é simplesmente idêntica a si”, que “declara que as coisas são o que são e o que você vê é tudo que há”, é aquela que “remove o que é atual de todo contexto real”, de seu “escopo mais amplo de potencialidade”, “congelando-o e isolando-o, para que um momento particular na história seja visto como o fim de toda a história”¹²⁵ (COHN, 2006, p. 157–160); esta ideologia essencialmente conservadora constitui a “ontologia política do poder”:

quando alguém assume uma postura “realista” em Relações Internacionais, o que se presume é que os Estados vão usar quaisquer capacidades a sua disposição, inclusive a força das armas, para perseguir interesses nacionais. Que “realidade” está sendo reconhecida? Certamente não a realidade material. A ideia de que nações são entidades humanoides com propósitos e interesses é puramente metafísica. [...] O que faz parecer “realista” sugerir que ela o faz é meramente que aqueles que controlam Estados-nações têm o poder de controlar exércitos, iniciar invasões, e bombardear cidades [...] em nome do que eles descrevem como seus “interesses nacionais” — e que seria tolice ignorar essa possibilidade. Interesses nacionais são reais porque eles podem matar você. O termo crítico aqui é “força” [...]. Sempre que ouvimos essa palavra invocada, encontramos na presença de uma ontologia política na qual o poder de destruir [...] é tratado como o equivalente social da própria energia que dirige o cosmos.¹²⁶ (GRAEBER, 2015c, p. 87)

Se a exposição de Graeber descreve adequadamente o raciocínio da ontologia política do poder, por outro lado o trecho faz parecer que ela é um equívoco, ou um exagero — quando na verdade reflete a presunção pessoal sobre a natureza última da realidade social mais provável de ser encontrada entre os indivíduos atomizados competitivos encontrados em sociedades cujo modelo político predominante é o de poder. Ela é “real” — e no entanto, também é produzida historicamente, é contingente, e não compreende *todo* o real, mas apenas sua parte enfatizada, tornada visível por narrativas calcados nos valores e crenças correntes (uma parte do real que é enfatizada precisamente por ser o modelo político predominante).

Tabela 3 – Modelos fundamentais de política segundo nomenclatura de Graeber (2011b)

<i>Poder</i>	<i>Contrapoder</i>
Concentração de poder-capacidade; Centralização de Violência	Distribuição de poder-capacidade
Poder sobre outros Violência	Poder-capacidade Diálogo
Indivíduo atomizado	Sujeito transindividual
Competição	Cooperação
Ontologia política do poder	Ontologia política da imaginação

Por trás da dinâmica do poder sempre há contrapoder, seja na resistência direta, seja nas interações que fogem à lógica predominante de conflito.

O Estado é um projeto utópico porque mesmo seus rituais de sacralização, as ficções que deveriam constranger os fatos da interação entre povo e soberano ao forçar deferência por parte dos atores políticos, não funcionam para neutralizar a ambição da minoria ardilosa, como nos esquemas políticos clastreanos — ou do reino de Shilluk, em que o rei é rotineira e ritualmente sacrificado. O cinismo que a política eleitoral inspira, isto é, a sabedoria comum de que todos os políticos são no melhor caso parasitas, e no pior, psicopatas (e a não tão rara situação de ter que alinhar seus interesses a um dos dois, quando não aos dois), é um instrumento ideológico mínimo de contrapoder que não é suficiente para contrabalançar os efeitos materiais de empoderar parasitas e psicopatas, efetivamente encorajando no campo cultural o *mesmo* comportamento (como no caso do bullying, como discutido anteriormente (GRAEBER, 2016a)). E as consequências são, como vimos, a violência. Ela pode vir da elite, dos ocupantes do local de soberania; pode vir também de uma tentativa de reverter os signos do poder mas não ele próprio, resultado de uma repressão demasiada de certos aspectos da lógica de cooperação / contrapoder que podem, não obstante, ser cooptados de volta para a dinâmica do poder (o diagnóstico anarquista do comunismo autoritário). Pode, ainda, advir dos piores perdedores da dinâmica competitiva, aque-

les que definitivamente não se adaptam a ela não porque são profundamente antiautoritários, mas porque seu gosto pela autoridade está muito além de suas reais habilidades de adquiri-las, como Ghiraldelli Jr. (2017) compreende o neofascismo moderno. A imaginação é necessária para escapar a essa dinâmica. Não fingir que ela é preponderante quando não é; atuar para estabelecê-la como princípio nas relações sociais a que se tem acesso, tanto quanto possível, e cultivar os espaços em que ela já é forte. A imaginação, assim como o poder, nunca realmente desaparece.

No entanto, resta saber o que poderia justificar a defesa de um modelo sobre outro. Anarquistas não podem ter recurso à falácia da natureza: uma vez que ambos os modelos fundamentais de política existem na realidade simultaneamente, é preciso defender a *ênfase* de um sobre o outro. A defesa de um modelo com base em uma suposta natureza “mais essencial” em relação ao outro parece-me um equívoco. Por outro lado, a defesa do que quer que esteja em voga no momento *por estar* em voga no momento, parece-me inapropriada porquanto negligencia o fato de que seres humanos geralmente atribuem significados às suas ações, ou lidam com os significados que recebem de outros em relação a elas, e portanto estão sempre envolvidos em *valor*, o que os leva a se engajar na produção, reprodução ou transformação de sua dinâmica política:

O que realmente está em jogo na política [...] não é sequer a batalha pela apropriação de valor; é a luta para estabelecer o que o valor é [...]. De maneira semelhante, a maior liberdade não é a liberdade para criar ou acumular valor, mas a liberdade para decidir (coletivamente ou individualmente) o que faz com que a vida valha a pena ser vivida.¹²⁷ (GRAEBER, 2001, p. 88)

É claro que fazer um argumento em favor desses valores seria ultrapassar o enquadramento da teoria política desta dissertação. É certo que em momentos uma defesa estratégico-retórica precisa ser empreendida, assim como no caso do pós-modernismo no capítulo anterior: se o leitor não for capaz de crer que o objeto de pesquisa é minimamente verossímil, a dissertação perderia sua razão de ser. Ademais, obviamente minha própria posição política me influencia em muitos sentidos, e a divisão entre uma tese política e seus pontos de intersecção com seu contexto mais amplo é frágil e porosa, como discutido no capítulo 2. Não obstante, a orientação principal deste texto é *apontar* os valores subjacentes a de-

terminados modelos de política e legitimidade, o que é essencial para compreender sua dinâmica mais ampla.

Tabela 4 – Modelos gerais de legitimidade

	Modelo A	Modelo B	Modelo C	Modelo D
<i>Estado soberano</i>	Positivo	Negativo, porém		
		necessário	inevitável	evitável
<i>Modelo fundamental de política</i>	Poder			Contrapoder
<i>Valores e crenças</i>	Vários possíveis	Estabilidade, eficiência	Fluidez, instabilidade	Ética ácrata
<i>Sujeito da legitimidade</i>	Coletividade	Abstrato, teórico	Indivíduos (atomizados)	Indivíduos (intersubjetivos)
<i>Objeto da legitimidade</i>	Encerramento violento de conflito			Encerramento não-violento de conflito; contexto

O que chamo de “Modelo A”^s de legitimidade envolve uma coletividade (sujeito) estabelecendo um não-conflito quanto ao encerramento violento de conflito com base em um conjunto de valores e crenças (ou seja, confiando ao Estado a tarefa de promovê-lo). Como vimos, tentamos encerrar conflitos para alcançar situações de ausência de conflito (ainda que não permanentes; ainda que essa seja a tarefa *eterna* da sociabilidade); no entanto, o problema não é só que fazer isso no contexto de um aparato centralizado de violência vai muito provavelmente envolver a adição de conflito ao sistema, mas que a própria intransigência quanto ao conjunto de valores evoca a ameaça de violência como solução para dissensos. “O desenvolvimento de um Estado policial”, coloca Landstreicher et al. (2006, p. 8), “tem sido um processo democrático, uma expressão da ‘vontade do povo’”¹²⁸. Tanto o contexto material (a distribuição de poder) quanto ideológico (quais valores são adotados, e quão absolutamente são defendidos) importam e se reforçam mutuamente. Isso, é claro, dá origem a toda sorte de problemas com os quais os teóricos da legitimidade — em particular defensores das democracias liberais — têm que lidar. McCormick expõe alguns desses problemas conforme identificados por Schmitt:

Quando a lei reflete a vontade popular no sentido de que pode-se dizer que aqueles sobre os quais ela é exercida são seus autores ou ao menos consentiram a ela? É quando a lei é elevada a norma constitucional imutável ou remotamente acessível? Ou os estatutos produzidos por um parlamento satisfazem tais condições? Em caso positivo, podem maiorias simples reivindicar uma vontade geral ou exigem-se supermaiorias para fazê-lo? Se o conteúdo da lei é decidido por uma maioria dos representantes do povo, ele é consensualmente obrigatório para até 49% da população, ou meramente serve à coerção dos 51% sobre eles? Com base em que qualquer decisão parlamentar, com a exceção da unanimidade, poderia satisfazer os critérios de legitimidade? Além disso, independente de porcentagens, os acordos partidários e

^s As letras atribuídas não fazem referência a qualquer atributo; busquei sua abstração precisamente porque a escolha de nomes específicos para modelos tão gerais me parece inadequada, além de inevitavelmente, neste caso, politicamente carregada.

as barganhas que obviamente caracterizam a formulação legislativa da lei sugerem pouca conexão com uma vontade geral¹²⁹ (MCCORMICK, 2004, p. xv)

A ideia de um valor ou uma vontade fixa em relação a uma coletividade é ridícula, pois o “povo [...] está] em contínua alteração e mudança [...] o povo neste minuto não é o povo no próximo”¹³⁰ (MORGAN, 1989, p. 61); foi isto o que disse o monarquista inglês Digges em 1643 quanto à ideia de que o povo poderia ser o soberano da nação^t; como observa Pateman (1979, p. 15), “a teoria do consentimento há muito tem se envergonhado” por não ser capaz de demonstrar “quem, quando, e como realmente e explicitamente consentiu ao Estado liberal democrático”¹³¹. Ecoando as percepções de Laclau e Mouffe sobre a exclusão inerente à ideia abstrata de “povo”, Morgan (1989, p. 75–77) expõe as soluções de alguns movimentos políticos para o desafio monarquista: William Sedgwick, comandante militar, reivindicava que o exército representava o povo “em seu sentido verdadeiro e correto”; o exército era “o povo em *virtude, espírito e poder*, concatenado em *coração e união*”; enquanto isso, os niveladores [levellers], pressionavam por um “Acordo do Povo” [Agreement of the People], um contrato entre representantes e constituintes, a ser assinado por todos os indivíduos na Inglaterra, que limitaria os poderes do parlamento provisório da época. Ao reclamarem da execução do rei, foram presos pelo exército na Torre de Londres em 1649.

Uma solução para esses problemas vem com o “Modelo B”, em que o sujeito da legitimidade deixa de ser qualquer coletividade em questão e passa a ser teórico; isto é, há uma explicação pela qual a legitimidade de um determinado sistema existe, esta explicação é racional e correta, e ela fundamenta tanto a obrigação de obediência quanto o direito do recurso à violência, por parte do Estado, para conservá-la. A tese sociológica de Beetham (1991) é, assim, a tentativa mais ousada de despir esse modelo de quaisquer conteúdos específicos a um contexto cultural, fundamentando obrigações e direitos a partir da injeção de uma pequena dose de

^t Uma razão pela qual os próprios antimonarquistas da época estavam tão inseguros quanto a uma afirmação muito peremptória da ideia de soberania do povo (só ganhando a adesão dos poderosos quando criaram-se mecanismos que pudesse contê-la em favor deles) é que levá-la a sério implicava que, se o povo havia concedido poderes aos representantes, então ele também podia *revogá-los* (MORGAN, 1989, p. 62).

democracia sem, no entanto, qualquer recurso à subjetividade. Como demonstram Shapin e Schaffer (1985), para Hobbes a ciência experimental era perigosa, já que dependia da aceitação subjetiva das provas apresentadas; o modelo da geometria — infalível em suas provas e seus teoremas — deveria ser seguido por todas as ciências. De forma semelhante, deixar a cargo do “povo” a decisão sobre a legitimidade ou não do sistema é perigoso: o ideal é ser capaz de explicar como a legitimidade existe independente do que as pessoas pensam acerca dela. A réplica, obviamente, implica apontar que o que as pessoas pensam importa, ainda, porque influencia seus atos, mas estes são manifestações materiais que podem ser manipuladas ou influenciadas de várias maneiras, como vimos no capítulo 2; ademais, a aprovação do próprio modelo de poder implica definir a dominação como algo que não é intrínseco à concentração de poder no Estado, o que este tipo de legitimidade presume.

Já o modelo C encontra no pós-modernismo sua máxima expressão. A dominação é redefinida como a fixidez das relações de poder, não o caráter de sua distribuição, considerando que a inevitabilidade das assimetrias leva a uma postura que não considera valioso implementar e apoiar dinâmicas que de algum modo lidem com elas sem reforçá-las. A legitimidade, a rigor, não existe, mas enquanto fenômeno (ilusório, “ideológico” no sentido pejorativo da palavra) são indivíduos que a estabelecem, tanto dominadores quanto dominados, com vistas precisamente a uma estabilidade que favoreça concentrações de poder. Já o modelo D representa uma legitimidade que seja contextual, cada caso exigindo uma contínua construção de não-conflitos, que sempre pode ser revogada pelos indivíduos e implica, assim, uma dinâmica de contrapoder — e uso o termo “implica” em toda sua ambiguidade enquanto causa e efeito; o foco na cooperação, na interindividualidade, na imaginação e no diálogo, são todos valores importantes para manter essa dinâmica minimamente estável ao longo do tempo.

É interessante perceber como o modelo fundamental do contrapoder costuma imperar precisamente no âmbito das relações familiares e domésticas que é usualmente associado a um elemento feminino da existência. Como supracitado na resistência à proposição contratualista de Proudhon^u, relações familiares são caracterizadas por reciprocidade e são aquelas às quais a ideia de contrato parece mais alienígena. Não por acaso sociedades não-ocidentais são conhecidas por sua ênfase em com-

^u Rever citação de Cohn (2006, p. 215) na página 133. Não por acaso, Proudhon é conhecido por sua infeliz misoginia; ver Cohn (2006, cap. 7, esp. p. 164–167).

plexos sistemas de parentesco, este, como Sahlins (2005, p. 11) declara, “o único princípio universal de sociabilidade humana”. Certamente, dado que a importância da ideia de família chega ao nível da universalidade, ela não poderia estar completamente ausente da tradição ocidental de pensamento: “Cícero desenvolveu uma ideia da espécie humana que se liga bem à comunidade de parentesco e à reciprocidade”, comenta Sahlins (2005, p. 11). O fato de que a sociabilidade de sociedades não-ocidentais tão frequentemente se baseia em sistemas de parentesco não indica algum simplismo, atraso ou incapacidade de seu intelecto; o povo Arunda, na Austrália, é famoso por seu sistema de parentesco tão complicado que acadêmicos ocidentais levaram décadas para compreendê-lo (GRAEBER, 2001, p. 65–66). É quase como se pudéssemos ver tais esquemas como um tipo de tecnologia, oriunda da engenhosidade (imaginação) humana voltada para a construção de consenso e a resolução não-violenta de conflitos, tanto quanto a organização autoritária de trabalho foi o que possibilitou, ou no mínimo certamente tornou muito mais eficiente, a construção das pirâmides do Egito sem muitas das técnicas e dos equipamentos de engenharia que conhecemos hoje. De fato, a radicalidade intersubjetiva de sociedades não-ocidentais nos permite falar até de uma espécie de engenharia social, termo que nos deixa desconfortáveis frente à valorização liberal do indivíduo-átomo ou, melhor dizendo, a ojeriza liberal a qualquer coisa que se pareça com uma tentativa de influenciar as motivações do indivíduo: Esse é, afinal, o ponto de partida da acusação “comunitária” de Sandel (1998) a Rawls (1971): o indivíduo kantiano e sua versão rawlsiana é impossível, porque somos constituídos pelas comunidades a que pertencemos. A réplica liberal mais comum é que isso significaria desistir de uma ideia de indivíduo, o que poderia levar a um relativismo completo em termos de justiça, pois a ideia do que é justo seria idêntica ao que uma comunidade considera justo num dado momento. Desafios ao princípio maior de que o indivíduo formula seus interesses egoístas independentemente são vistos como, no mínimo, coisas das quais se deve desconfiar; no limite, ataques à nossa liberdade, tentativas de dominação — e como tais, inaceitáveis.

Não é surpreendente a reação virulenta que o movimento feminista pode enfrentar. Dado o caráter microscópico de muitos tipos de relação que critica, pode levar a uma judicialização das relações, que muitos consideram um precedente perigoso. De qualquer forma, tais esforços — para que o Estado faça alguma coisa — fazem pouco sentido considerando o quanto a transformação da subjetividade masculina é preponderante para evitar problemas; sobre a eficácia duvidosa da famosa lei

Maria da Penha (Lei nº 11340/06), por exemplo, comenta-se que ela envolve “prevenção na educação, na capacitação de profissionais”, mas não é eficaz porque “não se aplica o que manda”^v (ANJOS; DIP, 2016). Sem dúvida a judicialização das relações como *meio* para mudar subjetividades é problemático; é a mesma operação de identificação vertical, comentada acima^w, necessária a projetos de dominação que podem tornar-se mais diretamente totalitários.

Por outro lado, a concepção de poder como capacidade foi, ao menos em tempos recentes, elaborada por mulheres dentro ou fora de escolas feministas (LLOYD, 2013b, p. 11–14) — por esta e outras razões, como o desenvolvimento de formas de processo decisório baseado em consenso (GRAEBER, 2015b, p. 195), o feminismo tem grande importância para anarquistas contemporâneos^x. A teoria feminista também ressalta a importância do trabalho dito “feminino” para a manutenção e estabilidade da sociedade, com frequência invisível e desvalorizado (GRAEBER, 2001, p. 68). Apesar disso, a noção de poder-capacidade não é vista como um poder “essencialmente” feminino, assim como o poder enquanto “pobre sobre” outros não é exclusivamente masculino, pois “em certas circunstâncias”, mulheres “estão estruturalmente posicionadas para exercer poder sobre outros (incluindo homens)”¹³² (LLOYD, 2013b, p. 14). O “poder sobre” “geralmente resulta de uma situação estrutural em que um grupo particular possui maiores recursos e privilégios e, conseqüentemente, consegue forçar ou controlar outro” e, nesse sentido, “o poder-capacidade pode ser a forma de poder necessária à *todos aqueles em posições subordinadas, não apenas mulheres*”¹³³ (LLOYD, 2013b, p. 12–13, ênfase adicionada). Nesse sentido, adquirir poder-capacidade pode implicar, reflete Young (1994 apud LLOYD, 2013b, p. 13), duas formas alternativas de atividade que, contesto, não precisam ser vista como opostas ou contrastantes:

^v Não por acaso, métodos de justiça restaurativa são apontados por Anjos e Dip como alternativas melhores ao sistema legal punitivo; ver também Menkel-Meadow (2007) e Braithwaite (2003), além da discussão sobre justiça restaurativa em Rojava no capítulo 5, mais especificamente página 255.

^w Rever seção 4.2.2, especialmente a página 164.

^x Curiosamente, algumas teorizações feministas acerca do poder como capacidade relacionam essa definição de poder à experiência maternal; como Acampora (2013) observa, as figuras da gestação e da maternidade também parecem guardar um simbolismo particularmente importante para Nietzsche, embora no contexto de discussões sobre responsabilidade e agência que, embora relacionados à ideia de poder, não são exatamente os mesmos conceitos.

A primeira foca o desenvolvimento da autonomia individual, confiança, e autocontrole no contexto de “relações de cuidado e apoio” [...]. A segunda alternativa é que empoderamento se refere a “o desenvolvimento de um senso de influência coletiva sobre as condições sociais da própria vida” [...]. Ela implica indivíduos se engajando com outros, que estão em situações similares, para identificar [...] tanto por que eles são oprimidos quanto o que eles precisam fazer para agir coletivamente para mudar as coisas. Essa forma de empoderamento envolve diálogo com outros, organizar ou juntar-se a organizações para causar mudança social, e a solidariedade de grupo que resulta de trabalhar coletivamente; é portanto uma forma mais reconhecivelmente política e democrática que a primeira versão, que é mais terapêutica.¹³⁴ (LLOYD, 2013b, p. 13)

Por outro lado, sistemas como o de sociedades não-ocidentais, em condições contemporâneas, seriam de fato pouco desejáveis; não tanto por uma questão de disparidade tecnológica (o progresso tecnológico certamente amplia nossas possibilidades, em vez de limitá-las (GRAEBER, 2015c, p. 144)) mas de *escala*: não só não é possível ser aparentado sequer a 1% das 7 bilhões de pessoas no mundo mas, como visto acima, emoções são necessariamente parciais (BEN-ZE'EV, 1992, p. 558), e portanto é preciso pensar tanto uma ética para relações não-violentas entre conhecidos sem histórias significativas de reciprocidade ou desconhecidos^y quanto instituições que não transformem boas intenções em máquinas de dominação. Isso não é nenhuma novidade; anarquistas há muito tempo sugerem que “restringir a ética humana ao amor e simpatia pessoal contribui para reduzir a compreensão do sentimento moral como um todo” (KROPOTKIN, 2006 apud COSTA, 2015, p. 34).

É preciso lembrar também que um modelo fundamental de política, nomenclatura que adotei a partir de Graeber (2011b), não é o mesmo que modelo de *legitimidade*. Dentro de uma sociedade cujo modelo de poder tem sido enfatizado há muito tempo, vemos com mais clareza suas divisões internas, a forma como diferentes valores dão origem a propostas políticas diversas — há imensa variabilidade de *subtipos* de modelos

^y Rever a nota de rodapé m deste capítulo, na página 144.

de legitimidade. O modelo D é apenas *um* entre vários modelos de legitimidade com base em contrapoder, e não “o contrapoder” em si. O modelo D é um modelo de legitimidade *anarquista*, e como tal ele tem uma história e um contexto cultural específico. Por mais que Graeber se inspire e recorra a sociedades não-ocidentais para buscar modelos alternativos (sua formação como antropólogo naturalmente o influencia nesse sentido), elas estão longe de satisfazer requerimentos que são hoje básicos a uma visão de mundo anarquista. Um foco exagerado na dinâmica de parentesco pode propiciar uma lógica de intersubjetividade interna tão intensa que projeta a competitividade para fora da família — uma supervalorização do próprio grupo ao qual alguém se vê como pertencente pode levar à desumanização dos “outros”. Nesse sentido, o anarquismo é definitivamente um filho do iluminismo (CHOMSKY, 2004, p. 31) e da industrialização; seu modelo de legitimidade pode se basear num modelo fundamental de contrapoder, mas faz presunções sobre a realidade e os indivíduos que são bastante modernas.

4.3 A AÇÃO DIRETA COMO FIM

Já vimos com May (1994, p. 62) que é importante para os anarquistas “garantir que aqueles que tomam as decisões e aqueles que são afetados por elas sejam as mesmas pessoas”. Isto leva a três questões fundamentais: a maneira como as pessoas chegam às decisões, o que significa ser afetado, e, por fim, sendo este um objetivo “finalista” (que caracteriza uma sociedade anarquista independente de sua avaliação como boa ou ruim) que meios (por força da ética ácrata) ele implica. A resposta à última pergunta é evidente: a autogestão implica a ação direta. De fato, para Bookchin (1999, p. 50–51), a sociedade autogestionária é “impensável [...] sem atividade autônoma”; a própria revolução nada mais é que “a ação direta prosseguida até o povo autônomo se ter apoderado das ruas, da terra e das fábricas”.

O conceito de ação direta apareceu por escrito pela primeira vez no Congresso de Amiens (1906): “a ação econômica deve-se exercer diretamente contra o patronato”. O termo, no entanto, já era usado no contexto do movimento sindicalista francês na década de 1890, resumindo-se a “ação industrial”, como “greves, boicotes e sabotagens” (WALTER, 1998, p. 158). A ação direta era chamada de “econômica” ou “industrial”, contraposta à “ação política”, porque esta última era vista como limitada ao Estado (GUIMARÃES, 2009, p. 54; COLOMBO, 2015, p. 85); afirmava-se

que os trabalhadores deveriam perceber que “seu poder não está em seus votos, mas em sua habilidade de parar a produção”¹³⁵ (CLEYRE, 1912).

Desde então essa distinção perdeu força, e a ação direta veio a significar “uma ação política com um objetivo específico, executada diretamente por um indivíduo ou grupo de pessoas, sem apelar por legitimidade para uma autoridade maior”¹³⁶ (STIMULATOR, 2017). Ela representa o ideal segundo o qual a ação deve ser “exercida pelas pessoas mais envolvidas na situação em causa e diretamente sobre ela, o objetivo principal sendo obter algum resultado concreto e não apenas publicidade” (WALTER, 1998, p. 158) — até porque, como advoga Goodman (1998, p. 90), se “as pessoas não tiverem contato [direto] com aquilo que precisa ser feito, nada poderá ser bem feito”. Mais tecnicamente, portanto, implica agir sem referência a, à revelia de, instâncias de autoridade que seriam teoricamente responsáveis por permitir e/ou executar o ato; como coloca Cleyre (1912), “toda pessoa que já teve um plano, e o fez, ou o mostrou para outros, ganhando sua cooperação para fazê-lo junto a ele, sem pedir a autoridades externas que o façam”, envolveu-se em ação direta¹³⁷. Graeber (2015b, p. 229) sucintamente a define como a insistência “em agir como se já fosse livre”.

4.3.1 Um estudo contextualizado

Embora a ação direta seja “uma das principais formas como os anarquistas põem em prática [seus] valores de autonomia, auto-organização e ajuda mútua”¹³⁸ (STIMULATOR, 2017), e possa ser usada “para criar *ou manter* uma sociedade livre” (WALTER, 1998, p. 159, ênfase minha), ela não “necessariamente nos diz muito sobre as ideias políticas daqueles que executam a ação”¹³⁹ (STIMULATOR, 2017); pode-se agir de maneira *contrária* a princípios anarquistas à revelia de alguma autoridade estabelecida, incluindo o Estado. William Mellor (1920, p. 15) definiu a ação direta, por exemplo, “como o uso de alguma forma de poder econômico para a garantia dos fins desejados por aqueles que possuem tal poder”¹⁴⁰, de modo que num contexto de luta de classes tanto o patrão quanto o empregado poderiam utilizá-la.

Há uma tensão, assim, entre a definição do conceito, relativamente agnóstica de valores, e o contexto anarquista em que ela se desenvolveu. Avalio que o problema ocorre porque seus praticantes raramente precisaram “compartilhar” o termo. Desconheço outra tradição de pensamento político que valorize publicamente, em termos simultaneamente teóricos

e práticos, o conceito de ação direta; já desde a Primeira Internacional^z as diferenças entre marxistas e anarquistas se explicavam, entre outros motivos, pela predileção destes pela “autonomia de decisões tomadas na base, sem chefes nem dirigentes, e sua consequência, a não-delegação da vontade operária a representantes políticos” (COLOMBO, 2015, p. 78). Assim, quando se fala sobre o que ela efetivamente é, temos a definição básica acima, formulada a partir de um ponto de vista axiologicamente carregado por anarquistas cujos valores raramente aparecem na definição já que, estritamente falando, não fazem mesmo parte dela. Assim, a defesa cognitiva de ideais como igualdade e liberdade por parte dos anarquistas teria os impedido de ver como a ação direta também pode ser usada por grupos autoritários; seria o análogo anarquista ao argumento da “sociedade civil má”^a.

Mas neste caso é preciso se perguntar por que, então, nenhuma outra tradição política contemporânea defende e promove a ação direta. Se o fizermos, devemos nos perguntar ainda o que poderia significar uma “ação direta autoritária”. A chave para isso é entender que se a ação direta tem como fim a resolução de um problema, ou a realização de um “objetivo específico”, é de suma importância a definição de *quem é afetado* pelo problema, o que por sua vez está relacionado ao que é percebido como um *problema* ou *objetivo* em primeiro lugar. Assim, uma ação direta não-anarquista poderia se referir a três cenários, ou suas combinações: tentar resolver um problema sem consultar todas as pessoas afetadas por ele, ou compreender que algumas pessoas são *em si* um “problema a ser resolvido” (essencialmente desumanizando-as, objetificando-as), ou ainda *adquirir* poder de modo relativamente permanente, como se o objetivo a ser realizado fosse alguma espécie de alteração das relações de poder com vistas a criar, ou alterar, sua configuração (de distribuído para concentrado, ou de uma concentração para outra). Quanto ao primeiro caso, poder-se-ia argumentar que ele só é verdadeiramente negativo se o problema em questão tornar-se pior para aqueles que não foram consultados. Não obstante, uma consulta tão ampla quanto possível ainda é pragmati-

^z Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT).

^a Segundo o clássico artigo de Chambers e Kopstein (2001), teóricos que argumentam que uma sociedade civil vibrante e ativa é essencial para uma democracia saudável ignoram a existência de todo um setor de organizações da sociedade civil que, embora encorajem cooperação e confiança (entre os seus membros) e proporcionem um senso de pertencimento e comunidade, fazem-no com base em ideologias ou credos segregacionistas e em última instância beligerantes.

camente recomendável, já que o problema pode estar sendo interpretado erroneamente como tal, e soluções melhores podem ser negligenciadas. É claro que, neste caso, o *real* problema não é o problema hipotético em si, mas as relações sociais envolvidas na não-consulta a indivíduos ou grupos afetados, isto é, o que a não-consulta sinaliza: que os praticantes da ação direta em questão não os consideram dignos de respeito, pois não valorizam sua opinião, não preocupam-se quanto ao que podem querer, ou não os consideram capacitados para intervir — ou alguma combinação dos três. O segundo caso é interessante porque nos levará, mais tarde, à questões de violência enquanto instrumento de libertação revolucionária ou resistência no contexto da ação direta^b — no momento, consideremos uma situação relacional sem histórico de violência ou desagravo, em que surge a objetificação de um dos agentes por parte do praticante dessa modalidade autoritária de ação direta. Já se percebe, aqui, a ligação entre os dois: se a própria existência de uma pessoa ou coletividade é vista como problemática, certamente a formulação de sua “solução”, que provavelmente envolve violência (como não envolveria?), não inclui qualquer espécie de consulta à referida pessoa ou coletividade. Já o último tipo de ação direta só ocorreria à *revelia* de autoridades existentes se não fosse instrumento *de* autoridades existentes (um golpe de Estado), e portanto só pode corresponder à formação de algum tipo de força armada (exigida no mínimo como segundo passo necessário a consecução de algum objetivo principal, como a auto-declaração do direito exclusivo de uso a um determinado recurso, isto é, a propriedade privada dos meios de produção), ou a utilização de uma já existente para invadir e subjugar um território alheio.

Os dois primeiros casos, juntos ou separados, estão mais intimamente conectados ao terceiro do que se pode supor. Examinemos um exemplo histórico: o supremacismo branco nos Estados Unidos e as duas organizações^c coletivamente conhecidas como Ku Klux Klan (doravante, KKK). No início, a entidade foi formada para agir diretamente com vistas à restauração da supremacia branca (ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, 2017). As características estão todas aqui: a abordagem de um “problema” por aqueles que se sentem afetados por ele, à revelia das instituições de autoridade, o problema em si sendo todo um grupo de pessoas ideolo-

^b Ver seção 4.3.6 a partir da página 243.

^c A KKK formada após a guerra civil nos Estados Unidos não é exatamente a mesma entidade que a que ressurgiu na década de 20 (ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, 2017).

gicamente desumanizadas, e a solução envolve a produção de uma concentração (ainda maior) de poder. No entanto, a KKK não é um grupo descentralizado e igualitário; desde sua origem formal ele é estruturado de maneira hierárquica (ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, 2017). Hierarquia e autoridade são arranjos que tornam as decisões indiretas; certamente o princípio de ação direta não era valorizado no *interior* da organização. O mais interessante, contudo, é o desaparecimento do grupo (original) até a década de 1880: leis foram criadas para dar ao governo poderes que o ajudariam a combater a organização. Apesar do presidente à época ter sido “pouco estrito na utilização desses poderes”, o grupo de fato desapareceu, uma vez que “seu objetivo original — a restauração da supremacia branca [...] havia sido em ampla medida alcançado durante a década de 1870”, nomeadamente, a legislação conhecida como “leis de Jim Crow”. Assim, “a necessidade de uma organização secreta antinegros diminuiu”¹⁴¹ (ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, 2017).

A segunda onda de organizações KKK foi ainda mais forte, subsistindo até hoje. No entanto, as ações diretas diminuíram — o que, se a primeira onda de organizações indica alguma coisa, deveria nos deixar atentos para o que realmente está acontecendo com o projeto de supremacia branca. Previsivelmente, segundo os (hoje) conhecidos documentos internos publicados pelo Washington Post em 1971 (ironicamente, obtidos e vazados através de uma ação direta), sabe-se que desde 1956 o Federal Bureau of Investigation (Departamento Federal de Investigação - doravante, FBI) devotava consideráveis recursos à espionagem e ativa disrupção de líderes do movimento negro, inclusive os pacifistas; de fato, sabe-se que ações como essas por parte da instituição que precedeu o FBI também ocorriam na década de 30^d. Em outro documento interno do FBI vazado para a imprensa, datado de 2015, lê-se que grupos de supremacia branca “mantêm uma ativa presença em departamentos policiais dos Estados Unidos e outras agências de aplicação da lei”¹⁴² (SPERI, 2017); de fato, a situação *pio*rou desde um alerta semelhante feito pelo FBI em 2006^e. O que é curioso é que, aparentemente, grupos de supremacistas brancos têm um “interesse ‘histórico’ em ‘infiltrar comunidades de aplicação da lei ou recrutar policiais’”¹⁴³ (SPERI, 2017).

Com esse exemplo, percebemos que a ação direta não-anarquista costuma ser conhecida por outros nomes: arrogância, condescendência e paternalismo, entre outros, no primeiro cenário, passando por imora-

^d Ver <<https://tinyurl.com/yb9yr42h>>.

^e Ver <<https://tinyurl.com/ybl2dtah>>.

lidade e sociopatia no segundo, até autoritarismo e imperialismo no terceiro. Isso explica por que toda ação direta pode ser mal vista, já que pode ser interpretada como um desrespeito às “regras do jogo” do sistema sociopolítico; essa é, de fato, uma percepção certamente útil aos poderosos que se sintam ameaçados por ações diretas. A ação direta é sempre arauto da ilegitimidade: se seus agentes sentiram que ela era a melhor tática de ação social, as regras do jogo *eram parte do problema ou em si o problema*; o processo de legitimação já falhou em algum ponto, e a rachadura jaz agora exposta.

No caso da ação direta autoritária no exemplo, as “regras do jogo” mudaram com a vitória do norte sobre o sul na guerra civil, mas o norte não é exatamente o Leviatã que vem trazer a justiça ao mundo dos lobos: embora McPherson (1996 apud FREUND; KUHL, 2006, p. 115) afirme que Abraham Lincoln foi essencial para a libertação dos escravos, para Berlin (1998 apud FREUND; KUHL, 2006, p. 115–116) “as ações dos escravos tornaram possível e necessário que cidadãos, legisladores, oficiais militares e o presidente agissem”¹⁴⁴. Ainda que Lincoln “não era obrigado a [libertar os escravos] e nem toda pessoa em sua posição o teria feito”¹⁴⁵ (FREUND; KUHL, 2006, p. 116), uma série de ações — de fato, muitas delas diretas — prévias à própria guerra civil fizeram com que a estabilidade do Estado dependesse da abolição da escravatura, isto é, com que esta fosse a opção mais vantajosa. Contudo, a abolição não visou promover uma distribuição radical de poder — que obviamente deveria incluir todo tipo de reparações, *se o objetivo amplamente aceito fosse* que a população escrava recém-liberta estivesse, dali em diante, em *real* pé de igualdade com outros cidadãos; alguns donos de escravos, por outro lado, chegaram a ser compensados^f. A supremacia branca no território estadunidense sempre esteve associada ao poder estatal — as “patrulhas escravagistas” [slave patrols], oficiais desde o governo colonial britânico, são as precursoras das polícias modernas no país (TURNER; GIACOPASSI; VANDIVER, 2006). O fato de que as forças policiais são tão facilmente infiltradas por supremacistas, de que elas são *preferidas* por supremacistas como local em que sua ideologia pode ganhar efeito, indica a importância da legitimidade para a ação direta. Como o terceiro cenário descrito acima prenuncia, uma “ação direta autoritária” não tem outro objetivo se não a formação de um, ou integração com um, Estado, um monopólio do uso da força. Mas, como

^f Foi, admissivelmente, uma ínfima minoria; ainda assim, há um valor simbólico relevante na medida, especialmente considerando sua assimetria. Ver o histórico documento oficial em <<https://tinyurl.com/hrh2p6n>>.

amplamente explorado no capítulo 2, a legitimidade pode ser vista como um recurso estratégico à medida que o não-conflito leva à estabilidade de um sistema — a ação direta da primeira KKK poderia ter prosseguido, mas foi muito melhor para seus membros — de fato, seu próprio líder a desativou (ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, 2017) — que a mesma opressão pudesse seguir dentro do Estado, que pode mais facilmente justificá-la.

Em outras palavras, para que possa proteger quaisquer avanços que tenha conseguido construir, a ação direta *precisa legitimar a si mesma*. Em nenhuma outra tradição teórica além dos anarquistas a ação direta *impõe-se* como fim, isto é, nenhuma outra tradição valoriza tanto a ética da coerência entre meios e fins como os anarquistas. Quando um grupo autoritário chega ao poder por meio de ação direta, certamente seu primeiro decreto é proibi-la^g; a ação direta desempenha algum papel, e já está claro qual. Contudo, se ela é colocada como horizonte axiológico, tudo muda: decisões e ações sobre um determinado problema devem envolver a *todos* os afetados.

Para evitar que suas ações diretas sejam tão mal vistas como as versões autoritárias, anarquistas também precisam legitimá-la. Mas aqui entra a importância de um modelo radicalmente diferente de legitimidade. Tentar operar tendo por referência um modelo baseado em uma dinâmica de poder, especialmente o A e o B, seria inefetivo. No caso do Modelo A, o Estado e seus mecanismos são vistos como necessários para que a coletividade possa resolver suas contradições sociais e, assim, realizar a visão de mundo a que aspira. Nenhuma ação direta pode fazer parte desse enquadramento pois, sem passar pela maquinaria que processa os consentimentos, interesses e valores do povo a que se refere, produzindo um *output* legítimo, a ação direta aparece *estruturalmente* como desrespeitosa e facciosa, o mesmo que no caso da ação direta autoritária. No modelo B, a questão é ainda mais simples — toda ação direta é um elemento de instabilidade que ameaça a ordem; questionar a supremacia do Estado como legítimo organizador^h da vida social é ameaçar a estabilidade colocada como valor máximo a ser protegido. Grupos au-

^g Rever, por exemplo, a questão do “paradoxo da soberania”, na seção 2.4.1, página 67.

^h O que não equivale a dizer que o Estado, para os adeptos desse modelo, deva ser como o Leviatã hobbesiano; como se pode depreender a partir de Williams e Hawthorn (2005), as perspectivas liberais tratam precisamente dos tipos de amarras legais que constroem a ação estatal. Contudo, em última instância, é a existência do Estado enquanto monopólio do uso legítimo da força que faz com que elas sejam cumpridas — daí a importância da separação de poderes,

toritários *compreendem* isso, e portanto a ação direta é um recurso com vistas a criar a *mesma* dinâmica de poder, mas em escalas diferentes, ou quem sabe ainda tomar o aparelho estatal para si; *ser* o Estado é mais prático que agir à revelia dele se o objetivo é a dominação. No contexto anarquista, por outro lado, outro modelo de legitimidade é invocado para legitimar a ação direta, ativando uma dinâmica fundamentalmente diferente de transformação social.

Além disso, é no contexto do anarquismo que vamos encontrar definições mais produtivas de ação direta, como as discutidas até o momento; embora Barnes, Kaase et al. (1979 apud CONGE, 1988, p. 242) tenham aberto caminho para o estudo acadêmico da política feita fora do âmbito estatal, o que foi feito ao longo desse caminho ainda não foi satisfatório. Raramente a ação direta aparece como categoria de ativismo ou participação política. Quando o faz, como em Parry, Moysen e Day (1992, p. 53), abriga formas como protestos, bloqueio de tráfego e boicotes. Segundo McKay (1998 apud HENN; WEINSTEIN; FOARD, 2009, p. 139), um conceito de ação direta como o de Parry, Moysen e Day inclui atividades que “muitos na comunidade de ação direta classificariam como relativamente convencionais”¹⁴⁶. Mesmo estudos mais recentes, como o de Wauers (2016), utilizam-se dessa nomenclatura completamente inadequada em termos da forma como os praticantes da ação direta a entendem; Dalton (2008, p. 86) chega a agregar sob o termo “métodos como entrar em contato com ou doar dinheiro para grupos políticos”¹⁴⁷. No entanto, “a ação direta [...] tem como objetivo atingir nossas metas através de nossa própria atividade ao invés de através das ações de outros”, de modo que outras formas de ação política, como “votar, fazer *lobby*, tentar exercer pressão política através de ação industrial ou através da mídia” já aceitam tacitamente “nossa própria ausência de poder”, agindo “para evitar que ajamos por nós mesmos para alterar o *status quo*.”¹⁴⁸ (SPARROW, 1997, p. 6).

É curioso como o problema parece ser proeminente entre autores que visam criar tipologias de ação política. Morgan, por exemplo, não enfrenta dificuldade alguma em usar o termo, apesar de algum nível de anacronismo:

sua distribuição relativa dentro do Estado em si para que abusos de alguns elementos internos possam ser “checados” por outros. Não existe nada *anterior* ao Estado que possa limitá-lo; nem mesmo a sociedade, pois esta não estaria em uma condição propriamente política sem uma autoridade que possa estabelecer condições de cooperação e evitar a predação generalizada.

os americanos continuavam a demonstrar uma prontidão para a *ação direta*, não simplesmente para desafiar o governo existente mas para suplementá-lo. Mesmo antes da Revolução não era incomum que multidões, organizadas e desorganizadas, se formassem com o propósito de implementar políticas que o governo demorava a efetivar. Com a independência, comunidades locais formavam comitês para suprimir Tories entre si e às vezes se juntavam para intervir contra gananciosos que tentavam lucrar em cima da escassez provocada pela guerra. Quando o objetivo era maior que local eles não hesitavam em organizar convenções estaduais ou mesmo interestaduais, com ou sem apoio do governo, para abordar o problema. Numerosas convenções como essas aconteceram na década de 1770 numa tentativa de controlar os preços de itens de primeira necessidade. As pessoas que participavam não eram voluntários que escolhiam a si mesmos, mas *delegados* eleitos¹⁴⁹ (MORGAN, 1989, p. 257–258, ênfase adicionada)

Talvez, como no caso da teoria dos jogos (que precisa presumir atores racionais já que só o comportamento racional pode ser previsto), cientistas políticos preocupam-se não só com formas de ação política que possam ser mais facilmente identificadas e categorizadas, como também com formas que forneçam critérios para identificar que tipos de ações sociais são propriamente *políticas*. Essa divisão rígida é consequência natural, penso, de uma teoria política cujo conceito de poder é necessariamente “poder sobre” outros; nesse sentido, a violência doméstica pode ser tratada como política tanto quanto um protesto do lado de fora da câmara de vereadores, mas exemplos de ação direta mais “conviviais” e que chamam menos atenção por não entrar em conflito direto com as forças do Estado ficam fora do radar, e assim a ação direta é compreendida, no mínimo, de maneira incompleta.

Uma forma particularmente habilidosa de lidar com a ação direta no campo da sociologia política é encontrada na obra de Bayat (1997), que descreve uma série de atividades populares no contexto da urbanização iraniana desde a década de 1950, passando pela revolução de 70 até os anos 90, que “não receberam atenção acadêmica suficiente [...] em

parte porque elas pareciam ser práticas ordinárias da vida cotidiana”¹⁵⁰ (BAYAT, 1997, p. 53).

muitas famílias pobres tiraram vantagem do colapso do controle policial para tomar centenas de domicílios vazios e condomínios feitos pela metade, aparelhando-os como suas próprias casas. [...] a posse de terrenos e a construção ilegal foi ganhando velocidade, apesar da reação policial. [...] O que fazia desses homens e dessas mulheres uma força coletiva foi uma forma de vida que engendrou interesses comuns e a necessidade de defendê-los. Os ocupantes se reuniram e exigiram eletricidade e água corrente; quando isso lhes era recusado ou demorava a chegar, eles resolviam apelar ao faça-você-mesmo ou adquiri-los ilegalmente. Eles abriram estradas, clínicas médicas e lojas, construíram mesquitas e bibliotecas, e organizaram coleta de lixo. Eles ainda construíram organizações e redes comunitárias, e participaram em cooperativas locais de consumidores. Uma nova e mais autônoma forma de vida, de funcionamento e organização da comunidade, estava sendo construída.¹⁵¹ (BAYAT, 1997, p. 53–54)

Em muitos casos, estes agentes — migrantes rurais e refugiados — estão cientes da forma como “usurpam” [encroach] bens públicos, mas é principalmente sua condição marginalizada que os leva a um “repertório silencioso de ação direta individual, em vez de *exigência* coletiva”; está ausente ou inoperante um “mecanismo institucional através do qual eles podem coletivamente expressar suas queixas e resolver seus problemas”¹⁵², pois o Estado os ignora ou, quando os recruta para dentro de um arranjo democrático eleitoral, não avança significativamente seus prospectos (BAYAT, 1997, p. 58–59, ênfase adicionada). Os dois maiores objetivos desses agentes eram “a redistribuição de bons e oportunidades sociais [...] essenciais para a sobrevivência e padrões mínimos de vida”, em primeiro lugar, e “obter autonomia, tanto cultural quanto política, das regras, instituições e disciplina impostas pelo Estado” em segundo¹⁵³ (BAYAT, 1997, p. 59). A questão não era apenas que o Estado não estava acessível; suas instituições “impõem o tipo de disciplina (em termos de regular sem tempo, comportamento e aparência) que muitos não conseguem custear

ou não gostariam de seguir”. Isso não implica uma rejeição da modernidade em si em favor de formas “tradicionais” de vida e relação: “enquanto os pobres tendem a rejeitar a face repressora da modernidade, eles dão as boas vindas a sua dimensão liberadora”¹⁵⁴ (BAYAT, 1997, p. 60). O autor chega inclusive a caracterizar como uma “rede” a forma organizacional dessas comunidades (BAYAT, 1997, p. 65); algo, como veremos, significativo. A autonomia em tese poderia se dar por meio de um diálogo com um Estado democrático — “muitos governos tendem a [...] promover autonomia como um esforço de transferência de suas responsabilidades para seus cidadãos”; porém, eles ao mesmo tempo “demonstram apreensão quanto a perder espaço político”¹⁵⁵ (BAYAT, 1997, p. 61). Além disso, enquanto ricos e poderosos já integrados ao Estado “também desejam autorregulação e autonomia” em relação a suas organizações, não só elas “conseguem funcionar dentro de tais instituições”, pois são capazes de por exemplo “pagar suas contas ou chegar a tempo no trabalho”, como também são elas que “em geral se beneficiam de tais arranjos; são os poderosos que os instituem em primeiro lugar”. Por fim, muito embora o autor afirme que “a autonomia na vida cotidiana cria um grande furo na dominação do Estado moderno”¹⁵⁶ (BAYAT, 1997, p. 61), é preciso lembrar que a ação direta, no contexto anarquista, exige mais que antiestatismo; afinal, é possível, como no contexto da ação direta autoritária discutida acima, trabalhar contra o poder estabelecido (como o Estado) em favor de outra estrutura de poder — ou de contrapor-se a algumas estruturas hierárquicas sem questionar outras, como aquela entre os gêneros.

Embora um termo acadêmico não precise ser igual à forma como ele é popular ou politicamente utilizado, há uma diversidade de formas de atuação categorizáveis como ações diretas que não estão sendo levadas em conta. Colher da teoria produzida por aqueles dentre os que mais se identificam com tal método (e que o tratam não só como método, mas como um objetivo político em si) parece uma forma apropriada de introduzir uma melhor definição, como feito acima. Não obstante, ainda é preciso diferenciar mais seu conceito de outros dois, próximos, porém distintos: a propaganda pela ação e a desobediência civil.

4.3.2 Enfatizando uma legitimidade alternativa

A “propaganda pela ação” refere-se à ideia de que uma ideologiaⁱ pode ser avançada mediante a destruição de símbolos e agentes específicos de um sistema hegemônico. Assim, uma série de atos, de assassinatos de figuras da elite política ao bombardeio de locais públicos, foram executados com vistas a propagandear o anarquismo. As críticas internas a esse tipo de atitude foram múltiplas e imediatas: o “terrorismo gratuito” (WALTER, 1998, p. 159) projetava o anarquismo aos olhos do público leigo como uma ideologia única e inerentemente violenta, e não realizava nenhuma mudança positiva concreta. Segundo Cohn (2006, p. 127), a propaganda pela ação foi “entendida como revolucionária precisamente em virtude de ser pura de toda representação, de todo significado — uma [prática] em que a comunicação não é mais relevante”, mas ela é “solitária e antissocial”¹⁵⁷, não tendo rendido bons resultados. Argumenta-se, ainda, que ela nunca prevaleceu dentro do anarquismo (COHN, 2006, p. 15).

Para Guimarães (2009), a ação direta surgiu a partir da propaganda pela ação, diferenciando-se dela conceitualmente por sua maior ênfase na persuasão em oposição à violência, e historicamente por ganhar força no contexto de uma inserção maior dos anarquistas nos sindicatos. Mas há também outra relação. Como aponta Julián Casanova (2010, local. 149,8), a propaganda pela ação não era necessariamente violenta — tratava-se de se opor na prática ao capitalismo e ao Estado, inclusive por meio de pequenos atos de resistência pessoal, da recusa a servir ao exército à celebração de uniões civis sem o intermédio de um cartório ou uma igreja. Contudo, bombas e explosões chamavam mais atenção e afetavam mais pessoas, o que deu a má fama à prática. Casanova ainda ressalta que “o objetivo imediato não era tanto obter vantagens ou receita, mas o próprio simbolismo do ato”, e que “o ativista não pretende se ocultar nem escapar à ação da justiça burguesa que, previsivelmente, será implacável”¹⁵⁸. Nesse sentido, a propaganda pela ação englobava um ideal de liderança, de propaganda por *exemplo*, de modo a efetivar a coerência entre meios e fins na vida pessoal ao agir conforme esperava-se, e incitava-se, que outros agissem — como no famoso adágio segundo o qual é necessário “ser a mudança que se quer ver no mundo”. Contudo, como citado acima acerca da ação direta, espera-se desta resultados, não (apenas) publicidade ou simbolismo. Para Sparrow (1997, p. 7, ênfase adicionada) a

ⁱ Curiosamente, a ideia (ao menos contemporânea) de propaganda pela ação não foi inventada por anarquistas, mas por Carlo Pisacane, um republicano da Itália (WOODCOCK, 1998, p. 40).

“ação direta deve ser distinguida de ações simbólicas”, pois “seu propósito é exercer poder e controle sobre nossas próprias vidas em vez de meramente *retratar a aparência disso*”¹⁵⁹. Mais fundamentalmente, ainda que toda ação direta não deixe de ser uma propaganda pelo ato na medida em que visa propagar ideias através do exemplo (GRAEBER, 2009, p. 208), “ela não deve depender completamente de outros seguindo nosso exemplo”¹⁶⁰ (SPARROW, 1997, p. 7). De qualquer forma, tal propagação de ideias pelo exemplo seria apenas um “efeito secundário” da ação, que não está tentando influenciar o governo, mas concretizar objetivos diretamente¹⁶¹ (GRAEBER, 2009, p. 208)

É mais difícil distinguir completamente a desobediência civil, por outro lado, da ação direta; há grande intersecção entre os dois conceitos (GRAEBER, 2009, p. 203). A prática de não pagar impostos ou não servir ao exército também tem efeitos práticos, como se argumenta desde a formulação clássica de Thoreau — não se trata somente, ou mesmo principalmente, de simbolismo, como no caso da propaganda pela ação. Há um aspecto prático e tático na desobediência civil, especialmente ligado à ideia de não-violência, na medida em que se busca tomar controle das decisões políticas não através da destruição de instituições injustas ou opressoras, mas da omissão estratégica de apoio do qual identifica-se que elas dependam.

A desobediência civil não diz muito sobre a política de quem a executa, e embora esse também seja o caso da ação direta, a constatação se aplica por razões distintas: a própria lógica da ação direta é a de que a representação política (ao menos a fiduciária, e associada à figura do Estado) é no mínimo desnecessária, e no limite, deletéria; isto converge com todo o sentido do anarquismo. Esse não parece ser o caso da desobediência civil, que não é tanto uma forma de *ação* quanto de *reação*. Enquanto meio, constitui uma tática para forçar o governo a desistir de uma política ou adotar algum curso de ação — mas o que exatamente ela seria como fim, se não o próprio estabelecimento do meio como algo a que os cidadãos *de um governo* têm recurso, por direito, sempre que julgarem necessário? Em outras palavras, enquanto na própria lógica da ação direta vislumbra-se a substituição daquilo que se critica por uma outra dinâmica, não há nada no conceito de desobediência civil que forneça subsídios para construir uma alternativa àquilo que com ele se combate. Enquanto a ação direta parte de uma reflexão sobre como positivamente fazer algo, não limitando-se a uma crítica da forma vigente como as coisas são feitas, a desobediência civil abrange apenas uma reflexão quanto a como (tentar) evitar que coisas específicas sejam feitas. Sparrow (1997,

p. 7) se refere a ela, inclusive, como “ação moral”, abrangendo a “recusa a participar de alguma instituição”, mas também “boicotes de um produto”: para o autor, embora “moralmente admiráveis”, tais ações meramente “buscam evitar nossa cumplicidade com os males pelos quais instituições existentes são responsáveis”, sem causar transformações reais¹⁶². Embora a crítica à sua efetividade possa ser questionada, o problema não é sua eficácia, mas o contexto daquilo a que se propõe.

[Ao praticar desobediência civil] uma pessoa retira seu consentimento ou cooperação quanto a uma estrutura de autoridade que percebe como ilegítima, mas fazê-lo ainda é uma forma de protesto, um ato público endereçado ao menos em parte às próprias autoridades. [...] A pessoa que pratica a ação direta não simplesmente se recusa a pagar impostos para apoiar um sistema escolar militarizado, ela se junta a outros para tentar criar um novo sistema escolar que opera sob princípios diferentes. Ela procede como se o Estado não existisse e então deixa a cargo de seus representantes decidir se tenta mandar homens armados para detê-la. [...] Seria possível existir uma ação direta secreta. É por definição impossível conduzir um ato de desobediência civil secreto.¹⁶³ (GRAEBER, 2009, p. 203–204)

Para Thoreau (2006), “sob um governo que emprisiona qualquer pessoa injustamente, o verdadeiro lugar para um homem justo é também uma prisão”; quando pessoas demais forem presas em nome de uma causa, a influência sobre o governo será “irresistível”: “se a alternativa é manter todos os homens justos na prisão, ou desistir da guerra e da escravidão, o Estado não hesitará quanto ao que escolher”¹⁶⁴. O êxito da tática implica a aceitação da autoridade do governo, de seu direito de emprisionar: o lugar do homem justo é a prisão, um lugar “mais livre e honrável” [“more free and honorable”]. A aceitação da normalidade do encarceramento demonstra que a legitimidade do Estado não é, via de regra, questionada; “quem pratica a desobediência civil está [...] disposto a aceitar as consequências legais de suas ações”¹⁶⁵ (GRAEBER, 2009, p. 203), especialmente para “distinguir-se de revolucionários e criminosos”¹⁶⁶ (PATE-MAN, 1979, p. 58). Do ponto de vista de quem pratica uma ação direta que pode levar a uma ordem de prisão, não há razão alguma para vê-la

como honrada, justa ou pragmática: em ações diretas, escreve Graeber (2015b, p. 229), “todos estão perfeitamente cientes da existência da estrutura de poder, mas [...] negam qualquer autoridade moral à resposta que inevitavelmente virá”. Em suma, a desobediência civil é uma ferramenta de pressão sobre um sistema de autoridade e hierarquia, não de seu questionamento intrínseco. Ações diretas, ainda que possam causar pressão sobre autoridades como efeito colateral, não constituem “um apelo às autoridades para que se comportem de forma diferente”, como num protesto, mas sim uma forma de “proceder como se a estrutura do poder dominante não existisse” (GRAEBER, 2015b, p. 229).

Se um homem está levando um caminhão cheio de lixo tóxico para despejar num rio local, o praticante de ação direta não considera se a corporação que ele representa está legalmente permitido a fazê-lo; ele o trata como ele trataria qualquer um que tentaria colocar veneno numa fonte aquática local. Normalmente, a conclusão é que é legítimo para qualquer homem ou mulher [...] se juntar a outros para tentar dissuadir o despejador em potencial, e se necessário, pará-lo — digamos, ao deitar na frente do caminhão, ou furar seus pneus. Se eles o fazem, e se vinte homens armados em uniformes azuis aparecem e dizem para que eles saiam da estrada, eles, por sua vez, não tratam essa demanda como uma ordem legal, mas em vez disso como moralmente equivalente a qualquer outra demanda que um grupo de pessoas na rua poderia fazer. Assim, se a polícia exige que aqueles que bloqueiam o caminhão saiam da rua porque uma ambulância está tentando passar, eles vão quase certamente fazer isso.¹⁶⁷ (GRAEBER, 2009, p. 203–204)

Tanto a desobediência civil quanto a propaganda pelo ato são movimentos de contrapoder no sentido de se oporem ao poder instituído. Embora as duas empreguem estratégias comuns de legitimação, como as vistas em Suchman (1995)^j, elas não conseguem escapar aos moldes de seu *modelo de legitimidade*, isto é, da força centrípeta de seus elementos,

^j Rever seção 2.2.2.1 (página 40), especialmente a tabela 1, na página 44.

do sujeito da legitimidade a seu objeto, passando pelo modelo fundamental de política. A propaganda pelo ato do tipo não-violento descrito por Casanova assemelha-se às soluções pós-modernas, mas com a valência invertida quanto à identidade (enraizar-se em uma através de escolhas pessoais no lugar da desterritorialização), podendo vir de uma posição de privilégio (de alguém que *consegue* escapar ao serviço militar, ou viver sem alienar sua força de trabalho sem maiores perturbações) e levar a visões individualistas de transformação que não necessariamente constroem intersubjetividade mas, pelo contrário, podem dar origem ao julgamento moral entre indivíduos (“por que *you* não está dando o exemplo?”)^k. Sua variação violenta é, também, um ato do indivíduo-átomo; ele não dialoga ou constrói muito. Já a desobediência civil pode se ancorar em valores e crenças para influenciar a direção da sociedade, mas não subverte a crença de que cabe ao Estado promovê-los. Só um elemento do modelo de legitimidade é transformado, não ele como um todo.

4.3.3 Consenso e dissenso

Podemos voltar agora a outra das questões do início da seção 4.3: como chegar a uma decisão sobre um problema. O majoritarismo foi identificado como problemático a partir da seção 4.1.3. Se este é o caso, o que sobra é o processo decisório com base em consenso; como vimos na seção 2.4.2, a ausência de um aparato centralizado de violência (e a recusa sistemática a construir um novo) o exige e o causa, porque não há uma maneira já disponível de *forçar* alguém ou uma minoria a obedecer.

Obviamente, estar em tensão com a maior parte de seu grupo, por mais que formas burocratizadas de coerção não existam, ainda é encarar o fato da desvantagem numérica no sentido mais visceralmente impositivo. Contudo, a força e a competição não compõem a única dinâmica fundamental da interação humana. Processos decisórios raramente ocorrem entre desconhecidos que não possuem o menor respeito ou interesse

^k Em outras palavras, nem sempre fomenta a solidariedade, especialmente a solidariedade de classe. Bookchin (1995b), notavelmente, criticou a tendência, entre anarquistas do final do século XX, de usar o anarquismo como um “estilo de vida”, uma espécie de guia espiritual ou filosófico que poderia orientar decisões individuais, mas que não podia ou sequer deveria levar a transformações sociais profundas. Bookchin estava atacando principalmente um anarquismo que havia se rendido (talvez não explícita e conscientemente) ao pensamento pós-moderno, mas poderia estar falando também do ideal da variante pacífica da propaganda pelo ato.

uns pelos outros; círculos de amizades, famílias, comunidades e grupos recortados por interesses comuns costumam gerar dinâmicas intersubjetivas, o que equivale a dizer que seus elementos preocupam-se minimamente com o bem-estar (e saúde, e integridade física) uns dos outros, como vimos anteriormente. Além disso, em muitos casos seria absolutamente contraproducente perder membros do grupo em “batalhas” que, não importa quão majoritária a maioria, sempre envolvem riscos para seus elementos individuais, algo que a imaginação humana pode perfeitamente antecipar. No entanto, o aspecto intersubjetivo ainda conserva a possibilidade de uma espécie de “força moral” da maioria porquanto representa uma quantidade significativa de pessoas com interesses frustrados, para constrangimento e incômodo de uma minoria que genuinamente se importa com eles — no fundo, poucas pessoas querem ser os párias que todos detestam, o tipo de indivíduo que ao entrar em ambientes sociais faz as pessoas se arrependem de ter saído de casa, e mesmo as personalidades individualistas e “duras” (que exigem demais de outras ou tem o hábito de fazer observações “inconvenientes”) costumam fazê-lo a partir de uma moral de melhoramento que envolve alguma consideração por outros¹. Além disso, a interdependência econômica e material de um tipo anarquista de sociedade faz com que seja pouco desejável contrariar as pessoas, ainda mais a maioria delas. Em outras palavras, o perigo maior de processos que buscam consenso é o pensamento de grupo [groupthink], uma situação em que minorias seguem as opiniões majoritárias (ou que *percebem antecipadamente* como majoritárias) ou acriticamente, ou em silêncio; o primeiro caso tem como efeito (ou, ao mesmo tempo, causa) uma insidiosa dominação ideológica, e o segundo,

¹ Nietzsche é um exemplo disso; Acampora (2013) discute como comentadores de sua obra têm dificuldades para conciliar sua *kriegs-praxis* com certas declarações de “amor” e “transbordamento de vida”. Anarquistas enfrentam um problema similar. De todo modo, há tipos mais nitidamente antissociais. Tanto quanto uma sociedade mais cooperativa e inclusiva possa remediar a incidência de casos em que a dificuldade de se relacionar com outras pessoas tenha causas sociais, há ainda casos patológicos. No entanto, embora a genética possa determinar neurotipicidade, nem todos os sociopatas são assassinos; o problema é que a forma como valorizamos certas atitudes e comportamentos acaba tornando-os líderes políticos e empresários de sucesso. Isso não é acidental ao modelo político de poder; aqueles mais dispostos a fazer qualquer coisa para vencer são admiráveis. De qualquer maneira, psicopatas podem viver entre nós e conviver: eles são perfeitamente capazes de compreender as regras sociais e se adaptar. A questão principal são as regras.

o cinismo.

É precisamente por isso que a ética anarquista — tão cognitivamente legitimada quanto possível — é preponderante para o funcionamento de tal sociedade. Tal arranjo obviamente não funcionaria sob ameaça de coerção, como camada extra de restrição a um sistema essencialmente competitivo. Se a motivação fundamental das pessoas^m, que a materialidade dos modelos de legitimidade em operação nos Estados-nação reforça, valida e incentiva, não for alterada, o primeiro ato consensual será, necessariamente, eliminar tal imposição externa a seu contexto. Emoções, como discutido anteriormente, não são suficientes; de fato, são frequentemente apontadas como responsáveis pela reintrodução de dinâmicas de poder em grupos de outro modo igualitários, como no clássico argumento de Freeman (1972); segundo a autora, relações pessoais de familiaridade levariam à formação de subgrupos dentro do grupo mais amplo que, com o tempo, dariam origem a estruturas de poder invisíveis dentro de um formalismo consensual. Mesmo sem o elemento emocional, Bookchin discute como o processo por consenso pode falhar; ele faz referência especificamente a sua experiência com o ativismo antinuclear na década de 1970, onde ele afirma

ter testemunhado uma “facção pequena, fortemente coesa” manipular o processo, que era aberto e amorfo o suficiente para que um grupo bem organizado de participantes “unificado por suas agendas próprias ocultas” pudesse empurrar suas decisões de facto, enquanto o igualitarismo de jure do processo tornou seu poder efetivamente invisível. [...] “dissidentes minoritários eram com frequência subliminarmente encorajados ou psicologicamente coagidos a não votar quanto a um problema preocupante, uma vez que seu dissenso essencialmente se resumiria ao veto

^m A vida pode ser vista como fundamentada tanto em uma infinidade de disputas quanto nos arranjos consensuais necessários para que elas existam. Ainda quanto a isso, é possível fazer uma diferenciação entre disputas organizadas — agons — e o conflito desorganizado. Tratar o conflito como o fundamento da existência, como no modelo bélico (cuja versão cheia de pressupostos arbitrários com vistas a torná-lo organizado sem a necessidade de organização e organizadores é a ideia do puro livre mercado) é excluir de antemão outras formas de abordar o conflito desorganizado enquanto sociedade.

de uma pessoa só”. O próprio clima de solidariedade e amizade que tornou o consenso possível serviu para reforçar essa coerção psicológica, uma vez que os dissidentes sentiam que estavam sendo incômodos ou egoístas ao não respeitar a opinião da maioria, e portanto “anularam a si mesmos como participantes do processo” em nome do bem maior.¹⁶⁸ (COHN, 2006, p. 207).

Graeber (2015c, p. 201) admite que uma multidão aleatória costuma ser menos inteligente e criativa que qualquer um de seus membros individuais, algo pouco controverso no campo da psicologia. No entanto, “desenvolver novas formas de processo decisório baseado em consenso” significa em parte “criar formas institucionais que [...] tornem a multidão mais inteligente e mais imaginativa que qualquer um de seus membros individuais”¹⁶⁹.

Em certo sentido, Laclau (2005) trabalha com uma noção similar de reabilitação das “massas” e “multidões” ao recusar as associações clássicas entre populismo e irracionalidade. O autor procura mostrar que a lógica do populismo envolve a criação, em torno de um signo (“povo”, “trabalhadores”, “cidadãos”), de uma cadeia de equivalência entre demandas de indivíduos negligenciadas pelo Estado. O signo é essencialmente vazio (portanto pouco importa qual seja) e necessariamente excludente, porque ganha corpo com base em uma deficiência (as demandas não atendidas pelo poder), e assim aqueles que são responsáveis pela deficiência não podem fazer parte do todo que é definido precisamente a partir de tal “falta” constitutiva. Dessa tese não necessariamente se depreende que as multidões que podem se formar sob o signo popular sejam mais inteligentes ou criativas, mas elas certamente são mais fortes e podem constituir maiorias, e por isso essa dinâmica poderia ser útil para socialistas que visam operar dentro de democracias liberais, ou agonistas. O papel do líder, nesse processo, seria construir ativamente a identidade popular, uma vez que o signo pode ser vazio, mas não é transparente; assim, o líder torna-se um criador de símbolos, e as razões para que o povo aceite ser representado por ele são constituídas através da própria representação. Já vimos acima como essa dinâmica de intersubjetividade vertical é própria de totalitarismos, e Laclau admite a conexão; porém, ela seria inevitável, já que o erro fundamental ao estudo de Pitkin (1967) sobre a “representação simbólica” é a incompreensão da forma como “as fontes da validade das razões” pelas quais as pessoas aceitam a representação não a “*precedem*”

mas “são constituídos *através dela*”; quando há “identidades fracamente constituídas”, a operação de constitui-las *requer* a representação. No entanto, todas as identidades são por natureza fracamente constituídas; assim, a ordem necessária devido à “desordem radical” das identidades faz com que qualquer conteúdo possa efetivamente restaurá-la, daí a razão pela qual a lógica populista pode ser aplicada tanto pela esquerda quanto pela direita¹⁷⁰ (LACLAU, 2005, p. 160, ênfase no original). Por fim, o autor associa (como antes dele, Lefort (1988 apud MOUFFE, 2000)) à democracia a construção de um “vazio” no local de poder antes ocupado por reis; nesse sentido, sua análise não é tão diferente das teses de Graeber (2011c) e Morgan (1989), segundo as quais o povo se constitui através de rituais de sacralização que contêm o poder arbitrário do monarca. Nas democracias, esse local de poder pode ser ocupado pelo povo, desde que sua identidade seja construída para tal — exatamente como Morgan demonstra, exceto que este autor advoga que a operação que torna *soberana* a figura essencialmente vazia do povo (nisto ele e Laclau concordam: ela é uma ficção que têm efeitos sobre a realidade) *também controla o povo*; de fato, talvez muito mais que seus representantes, que concentram poder. Tanto quanto pode-se entender que é exatamente isto que Laclau está sugerindo, as multidões só podem realmente ter efeitos positivos sobre a realidade se levadas adiante por um líder ou uma vanguarda, dentro de um modelo estatal de legitimidade, de um modelo político fundamental de poder — o que não deixa de voltar a presumir, em certo sentido elementar, a irracionalidade ou incapacidade das massas.

Mas Laclau *parte*, em sua análise, de uma realidade estatal; o próprio acúmulo de demandas não respondidas pelo poder instituído, necessária para a possibilidade de formar uma dinâmica populistaⁿ, funda-se na premissa de que a população, externa às instituições que deveriam responder as demandas, não tem capacidade de se organizar para suprir suas necessidades sem um esquema de liderança essencialmente autoritário. A lógica de exclusão radical da construção do signo “povo” foi mencionada anteriormente para criticar a noção de poder popular entre

ⁿ O que parece implicar que uma revolução socialista só pode ocorrer quando o Estado não é capaz de responder às demandas da população. Isso parece razoável; não há por que trocar um “sistema que funciona”. No entanto, como vimos, o Estado é uma utopia que depende de violência, e mesmo em casos de sucesso e satisfação governamental, podemos procurar por algum tipo de minoria ignorada, ou opressão sistemática, ou ainda uma dinâmica externa que possibilite a existência de uma bela mansão, com interiores bem cuidados e comida bastante para anos, em meio ao apocalipse.

anarquistas; no entanto, sem seu majoritarismo — que efetivamente cria uma concentração de poder e pode dar partida a uma dinâmica de expurgo — é difícil argumentar que a mesma lógica poderia subsistir: não existe um “poder” não-responsivo às demandas de indivíduos que lhe são externos, pois o *próprio poder* torna-se nada além da capacidade coletiva dos próprios agentes; não há a quem pedir por soluções para os problemas, se não a si mesmo e aos pares do pedinte em questão, iguais a ele e entre si (No caso do majoritarismo, claramente há: à “maioria”). O poder contra o qual um “povo” anarquista se constitui é precisamente a *possibilidade* de estruturas autoritárias, o que Graeber (2011b) chama de “contrapoder imaginário”; essa rejeição, sustentada ao longo do tempo, leva à legitimação de métodos não-violentos de encerramento de conflito, ou à consideração complementar de que métodos violentos são ilegítimos.

No entanto, é preciso demonstrar que a possibilidade de que fala Graeber realmente existe. Nesse sentido, é possível fazer referência ao campo de pesquisa da “inteligência das multidões”, segundo o qual “sob circunstâncias corretas, grupos são incrivelmente inteligentes, e são com frequência mais inteligentes que as pessoas mais inteligentes dentro deles”; além disso, “grupos não precisam ser dominados por pessoas excepcionalmente inteligentes para que sejam inteligentes” e tornam-se particularmente efetivos em termos de cognição, coordenação e cooperação¹⁷¹ (SUROWIECKI, 2005, p. XIII–XVIII). Encontrar essas circunstâncias, dentro de contextos específicos, é exatamente a tarefa a que Graeber faz referência.

As circunstâncias corretas, segundo Surowiecki (2005, p. XVIII–XIX) são diversidade, independência e descentralização. Já as condições que podem prejudicar o funcionamento inteligente de multidões são homogeneidade, centralização e alto de nível hierarquização, uma divisão muito estrita de tarefas (isto é, falta de comunicação), imitação, e prevalência de emoções, incluindo nesta última o fenômeno da “pressão dos pares” [peer pressure]. O caso da imitação, que se relaciona precisamente à vantagem da independência por se referir a situações em que comportamentos são copiados acriticamente entre os membros de um grupo, é particularmente interessante, já que leva a uma crítica à noção de consenso: “as melhores decisões coletivas são produto de discordância e disputa, não consenso ou acordos”¹⁷² (SUROWIECKI, 2005, p. XIX–XX).

No entanto, é preciso analisar a transposição da ideia do contexto psicológico para o político. Quando Surowiecki afirma que multidões, sob as condições propícias, podem ser melhores em termos de “cognição”, ele está se referindo a adivinhar o peso de uma melancia, ou quem será o

vencedor de uma corrida de cavalos. Esse entendimento compartilhado (quanto à tarefa em questão, que é obviamente do tipo cognitivo) torna o dissenso indispensável. Já em termos de coordenação e cooperação, os exemplos usados já presumem não só uma série de valores progressos à discussão (“Como compradores e vendedores se encontram e fazem trocas a um preço justo? Como empresas organizam suas operações?”¹⁷³ (SUROWIECKI, 2005, p. XVIII)), mas os valores presumidos (propriedade privada dos meios de produção) estão envolvidos em dinâmicas de poder cujo objetivo é torná-los resilientes ao questionamento *político*. Em um cenário de ação direta, problemas de coordenação e cooperação são atravessados por questões axiológicas, isto é, sobre aquilo a que as pessoas atribuem importância. É precisamente nesse cenário que a “inteligência” do grupo deve ser definida em termos não do alcance da “melhor” solução, abstratamente definida (de modo que a razão transcendental e seu princípio de eficiência, discutidos anteriormente, já é presumida como valor máximo); a melhor solução já pode ser *em si* um problema de *coordenação entre valores*. No contexto de questões de cognição, em que a importância da racionalidade é evidente, o dissenso, mesmo um radical, torna-se indispensável à investigação da realidade. Mas em outras, a racionalidade deve ser complementada com “autocrítica, capacidade de interação social e vontade de expor e considerar motivos”, entre outros elementos, gerando a *razoabilidade* (que não *contraria* a “lógica”, mas a complementa) (GRAEBER, 2015b, p. 201). Nesse caso, como já exposto anteriormente^o, uma competitividade muito acirrada pode ser contraproducente.

Um exemplo pode ser encontrado nas pesquisas feitas com base no teorema de concordância [agreement theory] de Aumann (1976), segundo o qual dois ou mais agentes racionais com conhecimento comum de um evento (a mesma informação, inclusive quanto ao fato de que todos os agentes possuem tal informação) não podem “concordar em discordar” [agree to disagree]. Em outras palavras, ao trocar conhecimento sobre um mesmo evento, agentes racionais tendem a ajustar suas visões de mundo de acordo com a informação que o outro transmite, e então eles devem em algum ponto concordar com uma mesma interpretação da realidade. Matematicamente falando, explicam Cowen e Hanson (2007, p. 3), “simplesmente saber da opinião de outra pessoa” quanto ao evento em questão faz com que “quaisquer diferenças de opinião devidas a infor-

^o Rever citação de Graeber (2011b, p. 156–157) na seção 2.4.2, mais especificamente 77.

mações distintas” sejam eliminadas¹⁷⁴. Obviamente muitos debates não ocorrem desta forma, especialmente por conta das dezenas de vieses cognitivos humanos; ou seja, não somos completamente racionais. Ainda assim, costumamos caracterizar nossas discordâncias como “honestas”, isto é, os debatedores “respeitam as habilidades relevantes uns dos outros, e consideram a opinião declarada de cada um como sua melhor estimativa da verdade”¹⁷⁵ (COWEN; HANSON, 2007, p. 3). No entanto, pesquisas demonstraram que mesmo quando os requerimentos da teoria de Aumann foram “relaxados” — não se exige que os agentes sejam tão rigidamente racionais quanto no modelo original — um consenso ainda era atingido, o que leva à conclusão de que seres humanos discordam de maneira *desonesta*; segundo Cowen e Hanson (2007, p. 5), “discordâncias típicas são melhor explicadas ao postular que pessoas mantêm presunções de autofavorecimento, mesmo quando elas desaprovam de tais presunções, e que o autoengano geralmente impede que elas percebam esse fato”¹⁷⁶. Em outras palavras, as pessoas costumam presumir que seus pontos de vista estão certos porque são os seus pontos de vista, e que se outras pessoas fossem racionais, chegariam às mesmas conclusões. Além disso, essas mesmas pessoas podem reprovar esse tipo de comportamento em outros sem atribuí-lo a si mesmas, pois se percebem como sensatas e dispostas a ouvir argumentos contrários. Não obstante, pesquisas como as de Fisher et al. (2017) indicam uma possível maneira de contornar o problema. Quando pediu-se a pares de pessoas com visões opostas sobre tópicos políticos polêmicos que o discutissem, *argumentando para convencer um ao outro*, os participantes registraram, ao fim da interação, mais convicção acerca de suas crenças iniciais — ou, como colocam os pesquisadores, maior senso de “objetividade” (há apenas uma resposta correta). No entanto, quando pediu-se a outros pares na mesma situação não para que tentassem convencer seus parceiros, mas que procurassem aprender mais sobre suas visões tanto quanto possível, uma sensação maior de subjetividade em relação à resposta foi registrada. Em outras palavras, a disposição para vencer dificulta o tipo de diálogo necessário ao bom curso de processos decisórios com base em consenso — um em que as pessoas compreendam melhor os pontos de vista e valores umas das outras.

Isso é particularmente importante porque, como visto com Tyler (2001, p. 416) no capítulo 2^P, o critério da justiça procedimental parece fundamental para estabelecer relações de legitimidade. Assim, em pro-

^P Rever sua citação na seção 2.2.2.1, mais especificamente na página 42.

cessos com base em consenso é importante “certificar que ninguém vá embora sentindo que sua posição foi totalmente ignorada” (GRAEBER, 2011b, p. 157). Mas é importante observar que tal abertura não é valorizada apenas por questões de “preferência” ética, ou porque anarquistas não gostam de ter seus sentimentos “machucados” por procedimentos majoritários ou representativos dos quais saem como perdedores. O que está em jogo é toda uma dinâmica que engendra necessariamente violência, e em grande medida como consequência, uma dominação material efetiva que tem tido consequências não só para os humanos que vivem em miséria, fome, escravidão, outros tipos de vulnerabilidade ou degradação ou mesmo pura pobreza existencial, mas para o *mundo inteiro* à medida que Estados e corporações não estão sendo capazes de colocar de volta na Caixa de Pandora todas as externalidades industriais que ameacem precipitar a sustentabilidade ambiental em direção a um abismo que, por sua vez, agravará ainda mais os problemas que acabo de citar. O processo com base em consenso constrói uma dinâmica de reforço positivo em oposição ao próprio modelo político de poder que o torna a forma mais eficiente de combatê-lo: ela reforça o respeito mútuo, pois enquanto uma dinâmica majoritária encoraja um agente a caricaturar as posições políticas de seus oponentes, ou fazer o que for preciso para derrotá-los (porque são, enfim, oponentes), um processo com base em consenso incentiva uma dinâmica em que se está sempre tentando construir a melhor versão possível dos argumentos de pessoas que pensam diferentemente (COHN, 2006, p. 207).

Já para Lanier (2006), é mais provável que coletivos sejam mais inteligentes se três condições forem satisfeitas: se eles não definem suas próprias questões, se sua resposta tem a forma de um número simples, e se o sistema de informação é filtrado por um mecanismo de controle de qualidade (que depende de indivíduos). O autor, contudo, refere-se principalmente ao contexto cognitivo, e não questiona tanto o processo coletivo quanto o fato de que alguns indivíduos ainda podem ser identificados como mais ou menos importantes em suas atuações. Certamente processos decisórios com base em consenso não excluem especializações de tarefas; como veremos, muito pelo contrário. De todo modo, a ideia de que politicamente o coletivo não deve “definir suas próprias questões” seria precisamente utópico no sentido de que, como humanos, é exatamente isso que fazemos. A assimetria de poder normalmente leva algumas pessoas a ter um pouco mais (ou muito) de influência nesse processo, mas a ideia de que para achar a “melhor” solução seria preciso que um agente externo a uma população “definisse suas questões” não faz muito

sentido; o problema, é claro, está com o que significa uma melhor resposta aos problemas da convivência humana.

Porém, se ao menos algumas evidências a favor de processos decisórios com base em consenso podem ser encontradas na teoria, o que dizer da prática? Um fator importante a ser notado é que, com a forte repressão policial contra movimentos de ação direta, as reuniões de quase todos os movimentos da esquerda radical tornaram-se secretas ou, no mínimo, pedidos para documentá-los em vídeo ou áudio são negados pelos participantes. Estes movimentos, cujas posições teóricas estão incorporadas em suas práticas, enfrentam um problema: embora eles vejam a si mesmos como “criando novas formas de democracia”, a preocupação com a segurança impede que “seu processo democrático” seja representado para terceiros “de qualquer outra maneira exceto nos termos mais abstratos”; no fim, tem-se “ativistas marchando pelas ruas cantando ‘é com isso que a democracia se parece’” sem “quaisquer imagens de alguém de fato praticando a democracia”^q.¹⁷⁷ (GRAEBER, 2009, p. 10–11).

Ainda assim, a prática é relevante, especialmente em termos do enquadramento das críticas feitas ao processo com base em consenso. Quanto à crítica de Bookchin à manipulação de uma minoria, Graeber (2015b, p. 195) admite que sua crítica faz sentido naquele contexto temporal específico, quando esse tipo de processo começa a ser adotado, e foi “bastante complicado [...] em parte por simples falta de experiência, em parte por purismo”, já que o consenso modificado para grupos maiores (com procedimentos específicos e supermaiorias em alguns casos^r) só se tornou comum mais tarde. Já quanto a Freeman, cujo argumento inclusive pode estar ligado ao papel negativo que emoções desempenham segundo Surowiecki, Graeber (2015c, p. 202) afirma que muitos leem seu ensaio de maneira errada, interpretando-o “não como uma proposta para mecanismos formais que garantam igualdade, mas como um pedido por uma hierarquia mais transparente”¹⁷⁸. Para Freeman, a maior parte do problema com os subgrupos de intimidade que se formam em qualquer grupo político grande o bastante é que essas relações de amizade e companheirismo traduzem-se em uma rede de comunicações *externa* ao grupo,

^q Graeber afirma que a “verdadeira” democracia seria o tipo de processo com base em consenso que ele propõe (também “democracia direta”), e embora possua bons argumentos quanto a isso, discordo quanto à utilização do termo. De qualquer modo, é precisamente por essa falta de material que o autor “etnografa” suas experiências políticas. Ver Graeber (2009; 2015b; 2015a).

^r Ver seção 4.3.5 a partir da página 229 para discussões mais específicas sobre o majoritarismo.

restrita a alguns membros. Embora “pessoas que atuam mais vão, é claro, ter mais influência”, o “verdadeiro problema” concerne o “acesso privilegiado à informação”: “em qualquer grupo igualitário [...] se ele acaba tendo uma hierarquia, é porque algumas pessoas têm meios de descobrir o que está acontecendo e outras não”. Contudo, “formalizar isso declarando os que têm acesso privilegiado às informações como ‘líderes’ não vai melhorar o problema; ao contrário, só piora a situação” (GRAEBER, 2015b, p. 219–220). A ideia de formalização, não só de procedimentos de diálogo e troca de informações, mas de centralização, principalmente decisória, gera uma concentração de poder. De fato, o debate entre combater “desigualdades invisíveis” porque são desigualdades ou combatê-las porque são invisíveis está profundamente relacionado às ontologias políticas discutidas anteriormente, e inclusive certas definições de liberdade: a ontologia da imaginação, que compreende a liberdade como criatividade e improvisação, e um “tácito republicanismo que vê a liberdade em última instância como a habilidade de reduzir todas as formas de poder a um conjunto de regras claras e transparentes”¹⁷⁹ (GRAEBER, 2015c, p. 204). Aqui definições são importantes: o poder se refere ao diferencial, à assimetria das capacidades, mas também à *capacidade em si*: restringir o “poder sobre” por meio de regras, como os republicanos preconizam, é também o que processos decisórios formais com base em consenso almejam. No entanto, na medida em que as regras se fundamentam em princípios de autoridade, é a própria capacidade coletiva que acaba sendo restrita. Isso não seria acidental, mas própria de uma visão essencialmente negativa do ser humano segundo a qual todas as suas ações não-determinadas (arbitrárias) serão necessariamente destrutivas e deletérias. Motivada “por uma fé na ‘racionalidade’ ou por medo do poder arbitrário”, essa lógica resulta em uma “aproximação ao sonho de um mundo em que a criatividade foi limitada completamente [...] enquanto cada aspecto da vida é reduzido a algum tipo de jogo elaborado e regrado”; embora todos nós “já sonhamos com um mundo em que todos conhecem as regras, todos as seguem, e — ainda mais — quem segue as regras ainda pode ganhar”, isso é tão fantasioso quanto um mundo de absoluta e irrestrita criatividade¹⁸⁰.

De qualquer modo, por mais que se pudesse fazer um compêndio dos tipos de regras que têm sido usadas em vários contextos como tais mecanismos formais, eles não são tão essenciais ao processo quanto seus princípios, especialmente porque, como coloca Prichard (2018, p. 3), “se um grupo estabelece acordos ou regras às quais todos consentem ainda há a necessidade de revisá-las com o tempo”, pois “se novas pessoas entram no grupo, membros estabelecidos mudam de ideias ou as circuns-

tâncias mudam, os acordos podem precisar de mudança também para refletir isso”¹⁸¹. Ao criticar a democracia, o coletivo Crimethinc afirma não estar fazendo uma crítica a “um modelo organizacional particular”, ou defendendo estruturas “informais” em vez de “formais”, mas estar exigindo que “*todos os modelos*” sejam tratados “como provisórios”, que haja “uma reavaliação e reinvenção contínua deles”^{s,182} (CRIMETHINC, 2016a, ênfase minha); “A liberdade é um experimento contínuo ao invés de uma plataforma fixa”¹⁸³ (CRIMETHINC, 2016b). Mesmo procedimentos mais bem definidos são defendidos em termos de seus princípios:

Muitas pessoas nos dois lados do debate parecem pensar que “consenso” é um conjunto de regras. Se você seguir as regras, você está executando um processo por consenso. Se você quebrar as regras, ou executá-las na ordem errada, de alguma forma não está mais. [...] Então não é muito surpreendente que outras pessoas tenham sido desencorajadas por isso, ou que outras ainda achem que esse tipo particular de processo foi até onde

^s Certamente pode-se dizer que a constituição e as leis de um Estado também estão sujeitas à transformação, ainda que de acordo com regras que provavelmente não incluem nenhuma forma de ação direta e consenso. Na verdade, um modelo com poucas chances de transformação seria precisamente o mais funcional, em tese, no contexto de uma utopia compartilhada como no caso do modelo A ou B de legitimidade. A diferença está, é claro, no quanto relações desiguais de poder podem constranger a transformação do sistema caso *haja* uma vontade genuína por transformação, inclusive, dos valores e crenças que dão base à utopia compartilhada. Araújo (2015, p. 142) critica em particular as últimas décadas de argumentação jurídica contrária, no Brasil, a alterações constitucionais; para o autor, “a normatividade inerente ao constitucionalismo liberal seria justamente a anulação da soberania popular em nome da preservação das relações de poder protegidas explícita e implicitamente pelo texto constitucional. Supor-se-ia que a irracionalidade das manifestações populares não mediadas pelas instituições colocadas pela Constituição teria o condão de desqualificá-las [sic] como manifestações politicamente válidas, porque a única via de manifestação da soberania popular ocorreria por meio da manutenção da própria ordem, não por sua reforma”. O autor ainda adiciona que “o fetichismo jurídico a conceber as estruturas políticas liberais enquanto ‘patrimônio institucional da humanidade’, levaria à naturalização de arranjos políticos conservadores, revestidos de suposta imutabilidade e universalidade”.

era possível, e digam: “bem, o consenso não funciona. Vamos tentar outra coisa”. Até onde vejo, ambos os lados estão mirando o alvo errado. [...] O consenso não é um conjunto de regras. É um conjunto de princípios. Na verdade eu iria ainda mais longe para dizer que se você realmente quiser um resumo, ele se trata apenas de dois princípios: todos deveriam ter igualdade de expressão nas decisões (chame isso de “igualdade”), e ninguém deveria ser obrigado a fazer algo que realmente não queira fazer (chame isso de “liberdade”). (GRAEBER, 2015a)

Em outro texto, os princípios são expandidos:

A essência do processo de consenso é apenas que todos devem ser capazes de opinar igualmente em uma decisão, e ninguém deve estar preso a uma decisão que abomine. Na prática, pode-se dizer que ele se resume a quatro princípios: Todo aquele que acha que tem algo relevante a dizer sobre uma proposta deve ter suas perspectivas cuidadosamente consideradas; Fortes preocupações ou objeções devem ser levadas em conta e, se possível, consideradas na versão final da proposta; Qualquer pessoa que ache que uma proposta viola um princípio fundamental compartilhado pelo grupo deve ter a oportunidade de vetar (“bloquear”) a proposta; Ninguém deve ser forçado a seguir uma decisão com a qual não concorde. (GRAEBER, 2015b, p. 210)

No entanto, dois conjuntos diferentes de princípios foram expostos acima. O primeiro ponto de dissenso entre eles é a instituição do veto individual. Essa é a maneira como o processo inclui uma proteção institucional à independência indispensável, segundo Surowiecki, a bons processos coletivos; saber-se minoria pode levar à aceitação acrítica (subjéctiva mas, principalmente, pública) do resultado que já é percebido como inevitavelmente majoritário, e por conseguinte à supressão de uma perspectiva importante que poderia, inclusive, fazer muitos mudarem de ideia. Assim, dar o poder de interromper o processo a um único indivíduo

é uma forma de estimular independência de opiniões e forçar a consideração de múltiplos pontos de vista. O veto adquire ainda maior importância na própria caracterização do processo com base em consenso à medida que o diferencia da unanimidade: não se trata de fazer com que todos concordem com tudo, mas com que a proposta final não deixe alguém profundamente insatisfeito — tão insatisfeito, afinal, que sintam-se encorajados a vetá-la, correndo todos os riscos sociais indissociáveis (por mais que dirimíveis) da prática do veto. “O direito tácito ao veto”, coloca Pri-chard (No prelo, p 20), “exige um processo político que respeita a dignidade de cada indivíduo. A alternativa [...] anti-individualista”¹⁸⁴ é, como o comunismo autoritário demonstra, problemática.

Sua crítica mais frequente, por outro lado, é que “espaços participativos, universalmente abertos e baseados em consenso não tendem a produzir resultados que desafiam o status quo”, reduzindo o próprio campo do possível “ao menor denominador comum”, de modo que “as soluções para os problemas que enfrentamos se parecerão bastante com o mundo em que vivemos agora e os valores que o governam”¹⁸⁵ (CRIMETHINC, 2016b). Em certo sentido, essa crítica poderia ser vista como relevante apenas às situações de transformação de sistemas autoritários em sistemas de contrapoder, com o consenso sendo perfeitamente aceitável em situações “finalistas”, como componente de um modelo político ao qual se aspira. No entanto, não só considerações sobre a coerência entre os meios e os fins teriam que ser descartadas, mas também o veto, como compreendido por eles, capacitaria indivíduos com tendências autoritárias a sequestrar e subverter o processo em qualquer momento, presente *ou futuro*. “A descentralização é tão importante quanto a horizontalidade para não cairmos na armadilha da tirania dos iguais, em que todos têm que concordar com algo para que qualquer um possa fazê-lo”¹⁸⁶ (CRIMETHINC, 2016a). Contudo, o poder do veto, tanto no modelo de consenso defendido por Graeber quanto na crítica do coletivo Crimethinc, opera de maneira mais sutil. O bloqueio — como mecanismo institucional e, portanto, compreendido coletivamente — não serviria para que indivíduos possam impedir realizações do grupo por conta de interesses próprios, mas sim para que indivíduos discordassem da adequação das decisões do grupo aos *princípios* do grupo. “Quando você bloqueia”, explica Graeber (2015a), “está dizendo que uma proposta viola um dos princípios comuns que o grupo concordou em estabelecer”, ou que algo viola seus princípios fundamentais de maneira tão intensa “que você na verdade abandonaria o grupo”. É por isso que o Occupy Wall Street, como o autor coloca, “desde o começo não tinha um sistema em que uma pessoa ape-

nas podia bloquear uma proposta”, pois no caso de um bloqueio existia “a opção de usar um método de maioria por dois terços”. A existência dessa provisão demonstra que o bloqueio é direcionado ao grupo, como uma indagação em relação aos seus princípios; a decisão do grupo não pode ser meramente, assim, controlada por um indivíduo.

Mas isso obviamente traz à tona uma série de grandes problemas. Graeber e o grupo Crimethinc não só discordam quanto ao uso do termo “democracia (direta)” e da instituição do veto individual em um processo que busca o consenso, mas também quanto ao que o grupo chama de “monopólio da legitimidade”, no sentido de que “decisões feitas em um espaço determinam o que pode ocorrer em todos os outros espaços” — o que eles definem como a “essência do governo”. Quando isso ocorre, “não são nossas necessidades e vontades imediatas que são a fonte última da legitimidade, mas um protocolo e processo decisório particular”¹⁸⁷ (CRIMETHINC, 2016a). Isso é essencial para que um modelo político anarquista faça sentido, porquanto sua essência não é o consenso, mas a ação direta — esta, inclusive, redirecionando o contexto em que o consenso importa, uma vez que implica o indivíduo intersubjetivo como sujeito da legitimidade, isto é, como aquele que efetivamente estabelece a relação de legitimidade.

Ou seja, mais importante que o processo decisório é garantir que ele não se resuma a um único corpo pré-definido de identidade: obviamente imaginar um “país anarquista” é um contrassenso, não porque a quantidade de indivíduos que vive em um território do tamanho de um país não possa criar instituições de contrapoder e manejá-las segundo uma ética anarquista, mas porque os críticos estatistas que apontam o contrassenso esperam que, assim como em um Estado-nação, uma mesma decisão, feita em um único espaço, deve agradar os moradores do Rio Grande do Norte, do Acre, do Mato Grosso, de São Paulo e de Santa Catarina. A “ausência de um ponto final de autoridade”, como coloca Prichard (No prelo, p. 8), sempre foi importante para anarquistas desde o século XIX, considerando que “somente em sistemas em que tal ponto final estava ausente [...] a liberdade de mudar e rejeitar os termos da associação poderia ser garantida”¹⁸⁸. A questão da expectativa de identidade é essencial para entender, no entanto, como sistemas majoritários podem ser aprovados pelos mesmos anarquistas do século XIX e hoje, e a questão do contexto, para entender como muitas pessoas — tantas quantas caibam num país, que invariavelmente constituem *várias* identidades, não uma — ainda podem coordenar seus esforços de maneira colaborativa e não-autoritária.

4.3.4 O identitarismo contextual

Toda política de legitimidade com base na ação direta é identitária na medida em que uma de suas maiores preocupações é a identificação das pessoas que precisam estar envolvidas — ao menos ao nível de consentimento — para que uma ação seja considerada legítima. No caso do Modelo A, a identidade já está dada de antemão: no caso do Brasil, é o país inteiro, isto é, todos os brasileiros. Mas como é impossível que todos os brasileiros concordem com cada coisa que se faça, o consentimento é operacionalizado na figura do Estado democrático, visualizado como a entidade capaz de conciliar as contradições do grupo: a coletividade consente ao Estado, e elege seus ocupantes, para decidir em nome de todos os brasileiros, e a ação torna-se indireta. No caso do modelo D, as identidades podem ser contextuais; “é melhor *organizar com base em nossas condições e necessidades*, para que entremos em contato com todos aqueles que os compartilham”, e “entender a nós mesmos como nódulos dentro de coletividades dinâmicas, ao invés de entidades discretas que possuem interesses estáticos”¹⁸⁹ (CRIMETHINC, 2016a, ênfase adicionada). Para Graeber (2001, p. xi–xii), criar alternativas de soluções para os problemas que enfrentamos significa “decidir quem ‘nós’ somos”¹⁹⁰, e para Cohn (2006, p. 256), a preferência anarquista por “organizar-se com base em tarefas sempre que possível”, bem como por “estruturas descentralizadas para manter as decisões tão perto quanto possível da ocasião imediata e daqueles imediatamente afetados”, está relacionada a uma visão da identidade como algo que se constitui “por meio de uma pluralidade de sistemas representativos [...] de modo que se é livre para se manifestar e se desenvolver em toda sua multilateralidade”¹⁹¹.

Isso faz do consentimento individual algo relevante novamente, não só como ideal teórico praticamente inalcançável, mas como algo tangível e direto. A ideia de consentir ao próprio aparato organizado de uso da coerção, como vimos no capítulo 2, é problemática. Em condições de distribuição de poder, não só a promessa ganha um papel de destaque (como analisado por Pateman (1979)), mas mesmo quando ela torna-se mero consentimento (“não participarei desta ação direta, mas consinto ao que se faz”), este ainda é revogável.

Além disso, o princípio de ação direta carrega consigo, de forma subliminar, uma série de presunções modernas quanto à própria noção de problema — questões vistas como um progresso particular da segunda metade do século XX, que obviamente anarquistas defendem e podem fazê-lo por esta via. A sexualidade, por exemplo, não concerne ninguém

além do próprio agente e seus parceiros; o mesmo pode ser dito quanto a suas opiniões sobre a monogamia. Que um outro agente possa *fazer disso* seu problema é socialmente reprovável, algo que a lógica de contrapoder combate porquanto pode levar, por duas vias, a concentrações de poder: em primeiro lugar, homofóbicos, por exemplo, podem juntar-se para exercer violência contra homossexuais (já que é exatamente isso que os constitui como tais, a indisposição violenta em relação a eles); em segundo, podem, num movimento de intersubjetividade *inversa*, querer que outros adotem seus pontos de referência. No segundo caso, isso não necessariamente precisa ser feito à força, embora muitos exemplos de uma tal dinâmica envolvam diferenciais de poder prévios, como fragilidade emocional: um autodeclarado profeta do ódio, por exemplo, que através do domínio mental que vem a adquirir sobre certas pessoas, convence-os de que a homossexualidade é um pecado.

De qualquer modo, a ação direta se beneficia imensamente — para ser minimamente legítima, isto é, não gerar conflito desde sua origem, como vimos com a “ação direta” autoritária — de conhecimento mútuo de indivíduos em uma certa população e a possibilidade de troca de informações entre eles. Daí a importância de

uma variedade de espaços de encontro onde as pessoas podem se abrir para as influências de outras e encontrar quem compartilha de suas prioridades. Encontro significa transformação mútua: estabelecer pontos comuns de referência, preocupações comuns. O espaço de encontro não é um corpo representativo com a autoridade de fazer decisões por outros, ou um corpo governante que emprega a regra da maioria ou o consenso. É uma oportunidade para que as pessoas experimentem agir em diferentes configurações de forma voluntária.¹⁹² Crimethinc (2016a)

Essa é, efetivamente, uma preferência por sistemas sociais de *rede* em contraposição a modelos hierárquicos e de assembleia, segundo a caracterização de Peña-López (2016). No caso hierárquico, uma eleição produz representantes que tomam as decisões, que um grupo de executores especificamente apontado por eles deve executar. No modelo de assembleia, a tomada de decisão ocorre já na base social, mediante algum processo, e representantes são eleitos apenas para supervisionar a execução.

Em certo sentido esse é um modelo que muitos anarquistas visualizam positivamente; no entanto, como May (1994) apropriadamente critica, um poder meramente “administrativo” ou “executor” que não tenha algum poder político distinto de sua base e sobre ela seria difícil de imaginar. O sistema de rede se diferencia do modelo de assembleia porquanto a tomada de decisão e a execução ocorrem na base, com representantes usados para propósitos de coordenação entre diferentes movimentos.

Porém, não há na sugestão supracitada quanto aos espaços de encontro uma divisão rígida entre tipos de identidades cujas comunidades devem se constituir politicamente como espaços de encontro (aquelas menos contextuais e mais permanentes, como o bairro, a cidade, ou categorias profissionais) e aquelas que devem agir em concerto e, portanto, seguindo métodos decisórios que orientem e organizem tal ação (como forças-tarefa). Embora “as vantagens de se organizar em grandes números deveria ser o suficiente para desencorajar as pessoas a se dividir gratuitamente”¹⁹³ (CRIMETHINC, 2016a), o resultado de um veto *pode* ser a decisão, por parte da pessoa ou minoria cujo veto foi rejeitado, de se retirar do grupo. Essa retirada não precisa ser compreendida como a impossibilidade subsequente de contribuir com a solução do problema; em vez de seguir uma única rota, dois grupos podem discordar quanto à melhor abordagem e experimentar as duas. Se isto não fosse possível, o sujeito da legitimidade seria a coletividade (e estaríamos de volta ao modelo A), e não o indivíduo intersubjetivo que, se é o único responsável pelo estabelecimento de legitimidade, sempre carrega consigo a possibilidade de revogá-la. No entanto, a ética anarquista subjacente aos indivíduos que permanecem no grupo e aqueles que saíram por divergências irreconciliáveis faz com que ambos legitimem *o encerramento não-violento de conflito*, de modo que embora o grupo original não esteja mais completamente legitimado, (isto é, está agora instalado um conflito), será preciso arranjar uma forma não-violenta de coordenar esforços alternativos. Enquanto a legitimidade de fundo, compartilhada entre os agentes, for esse princípio de diversidade, pode-se esperar resultados positivos dessa dinâmica — embora talvez não tão eficientes quanto, digamos, as de um método ditatorial^t. Isso é diferente, contudo, do veto que escamoteia uma asser-

^t Embora é questionável se métodos majoritários, por exemplo, seriam mais eficazes; no conflito que se instala com uma minoria desconsiderada, pode ocorrer não apenas menos determinação de seguir o plano escolhido, como até sabotagens, conscientes ou inconscientes, daqueles que se sentiram desrespeitados de algum modo. Quando um grupo alcança o consenso, o processo

ção autoritária — como vimos acima, uma “ação direta autoritária”. Um veto pode representar um abuso da instituição, que deveria fazer de cada indivíduo a possível salvaguarda dos princípios que constituiu o grupo em primeiro lugar, no sentido de ser usado para concentrar poder; como isso em última instância se basearia em violência, não poderia ser aceito (é precisamente aquilo quanto ao que *não há* legitimidade).

É nesse sentido que um território anarquista poderia ser conceitualizado: uma federação cuja identidade principal estaria atrelada em si ao “problema” de conviver de maneira não-violenta, em igualdade e liberdade. Dissidências e experimentos deveriam ocorrer, e “nenhuma instituição deveria ser capaz de monopolizar o acesso a recursos ou relações sociais”: a descentralização significa a possibilidade de “múltiplos locais de decisão” para que “quando o poder seja distribuído desigualmente em um contexto, ele possa ser equilibrado em outro”. Isso implica precisamente “preservar a diferença — a diversidade estratégica e ideológica é uma fonte de força para movimentos e comunidades, assim como a biodiversidade no mundo natural”. A autonomia é essencial, embora ela não precise significar “satisfazer todas as suas necessidades de maneira independente”, pois pode, pelo contrário, ser estabelecida no “tipo de interdependência que garante alguma vantagem de barganha em relação às pessoas das quais se depende”¹⁹⁴ (CRIMETHINC, 2016a). No entanto, discordâncias quanto ao princípio mais básico de encerramento não-violento de conflito podem significar uma ameaça. O tema controverso da violência será abordado, contudo, mais adiante.

Embora anarquistas possam concordar com Laclau ao dizer que “a subjetividade política é indeterminada em seu núcleo, evocada ou conjurada epistemicamente”, não sendo “objetivamente identificável”, a “tentativa de reificar ou essencializar uma comunidade para os propósitos da política” — exatamente o que um líder deveria fazer com o “povo” que constrói — “é pouco ética” se tal identidade implica uma dinâmica de dominação. Assim, a “anarquia de identidade também é central” a uma política que “valoriza o potencial infinito do devir”¹⁹⁵ (PRICHARD, No prelo, p. 21). Como dito anteriormente, um “povo” anarquista seria aquele que se identifica não em oposição a um local de poder concentrado que deseja ocupar, mas em oposição a própria lógica do modelo político de poder. Isso nunca poderá ser alcançado como uma “totalidade”, assim como os “modelos de legitimidade” são abstrações do mosaico de valores e crenças

de fazê-lo pode demorar mais, mas a execução pode ser mais rápida e eficiente. Ver, por exemplo, Sagi (2015).

que de fato compõe o tecido sociopolítico.

O acordo mais amplo entre anarquistas parece favorecer um equilíbrio entre pluralidade e universalidade por meio de uma multiplicidade de sistemas representacionais, relativamente autônomos porém mutuamente animantes, nenhum tendo completa hegemonia ou monopólio representacional. A presunção reinante é que todos serão associados a muitos grupos sobrepostos uns sobre os outros, e que “completa individualização” é possível em parte através do caráter único da intersecção que se ocupa entre esses grupos: [...] “o dito ‘eu’ é meramente uma combinação única de ‘nós corporativos’ parcialmente conflitivos”¹⁹⁶ (COHN, 2006, p. 254)

Assim, deriva-se do princípio da ação direta, no contexto anarquista, que as comunidades de contrapoder devem ser constituídas como espaços de encontro em que as pessoas podem não só coordenar ações, mas principalmente informações, com vistas a identificar problemas comuns e agir para resolvê-los. O problema fundamental, assim, da comunidade ácrata, é conviver pacificamente em meio às diferenças, e colocá-la como um espaço de encontro parece ser parte da solução que o modelo D de legitimidade preconiza. O indivíduo intersubjetivo é o sujeito desse modelo de legitimidade porque é ele que a estabelece, isto é, cada um é responsável por, junto à sua comunidade, estabelecer o não-conflito quanto a algum *contexto* ou não; mesmo quando, em algum contexto, a legitimidade não é atingida (há algum conflito quanto ao que está ocorrendo ali), a identidade compartilhada enquanto comunidade ácrata implica que, seja lá qual for a solução, ela tem que ser buscada de maneira não-violenta. Esse tipo de política é “identitária” à medida que o poder se manifesta na cooperação entre as pessoas — e isso significa que os indivíduos, nesse cenário, estariam constantemente reformulando sua identidade: não no sentido pós-moderno de não pertencer a lugar nenhum, e recusar-se a aderir a “rótulos” à medida que se foge da autoridade, que por sua vez permanece intocada. Pelo contrário, trata-se de se indagar quanto ao que se valoriza — quais são seus valores — e de que modo eles implicam problemas que se queira resolver por si mesmo e por outros (que também são parte de si), o que significa escolher de que grupos participar, quais relações reforçar, e que ações (diretas) tomar, assim, para

resolver os problemas. Como coloca Graeber (2011b, p. 180), o objetivo é trabalhar por “um mundo em que todo mundo realmente tivesse o poder de decidir por si mesmo, individual e coletivamente”, e “pudesse escolher a quais comunidades pertencer e que tipo de identidades assumir”.

Alguns anarquistas podem considerar essa visão do movimento — livres fluxos identitários federados em rede — um tanto quanto perniciosa, especialmente à medida que se aproxima do que Lyotard (1984, p. 65–66) prescreve. Para o autor, é preciso “chegar a uma ideia e prática de justiça que não esteja ligada à ideia de consenso”, e isso implica o abandono da violência, do “terror” (ao que se chega quando se presume que consenso e justiça são o mesmo). Além disso, “qualquer consenso [...] deve ser local [...] concordado por seus jogadores presentes e sujeito a um eventual cancelamento”¹⁹⁷. O uso do termo “jogadores” não é acidental; como vimos, os pós-modernos encaram tudo como um jogo, e Lyotard não deseja sequer a estabilidade de certos grupos e identidades como aquela baseada em uma ética universal que o anarquismo defende. De fato, Lyotard estava criticando principalmente Habermas, do qual anarquistas aproximam-se e distanciam-se de uma forma interessante. Para Cohn (2006, p. 215), o Estado “de forma alguma encerra o *bellum omnia contra omnes* de Hobbes”; pois estamos “mais ou menos sempre em guerra contra qualquer um fora família e amigos, em grande medida porque não temos [...] experiência lidando com estranhos fora da mídia da barganha e do comando”¹⁹⁸. Este é precisamente o argumento de Habermas (1995), para quem a sociedade civil seria um campo de atuação essencial à política republicana, separado do mercado (barganha) e do Estado (comando)^u. Contudo, Habermas presume uma identidade fixa inescapável e soberana — um povo de um dado território, segundo a composição de um Estado-nação; presume também o Estado, que embora para ele seja em grande medida mero executor da vontade política consensualmente gerada na sociedade civil, introduz no sistema o monopólio da violência que anarquistas não podem aceitar e que completamente atrapalha qualquer orientação para o consenso. Além disso, sua racionalidade tem o aspecto “místico” de que fala Graeber, o tipo de pressuposição que torna o consenso um objetivo opressivo.

Problemas semelhantes circundam a proposta de Pateman. A promessa e o contrato “não são apenas formas diferentes de caracterizar o mesmo ato de comprometimento”; elas “ajudam a constituir dierentes formas de vida social e política”¹⁹⁹ (PATEMAN, 1979, p. 169). Promes-

^u Rever seção 2.2.3.1.

sas criam obrigações, laços, relações duradouras; essa é uma lógica intersubjetiva que anarquistas certamente reconhecem. Mas a abordagem de Pateman quanto a como lidar com as obrigações que disso resultam é inadequada, posto que presumem a fixidez identitária da comunidade democrática, e a razão, um valor transcendental contraposto ao auto-interesse; o monopólio de legitimidade gera uma concentração de poder, um forte elemento de pressão contra todo modelo de legitimidade baseado em contrapoder.

É dessa maneira que os anarquistas podem responder ao desafio pós-moderno sobre a legitimidade: algumas identidades são mais amplas que outras, incluem mais pessoas, e para isso representações imperativas com vistas à coordenação de informações e propostas locais são uma boa ideia — embora isso seja apenas parte da história de auto-organização que um povo pode construir. O conflito sempre vai existir, mas enquanto a identidade básica que congrega as pessoas como “sociedade” for um comprometimento ético à resolução não-violenta de conflitos (e a forte oposição ao modelo político de poder), o consenso e o dissenso podem fazer parte de processos sociais de busca pela legitimidade que não levam, muito menos são *em si*, a dominação. De fato, para Bookchin (1991 apud COHN, 2006, p. 256), o anarquismo nada mais é que a institucionalização da ação direta.

4.3.5 Questões organizacionais

Se os anarquistas podem concordar com as linhas gerais do modelo de legitimidade disposto acima, por que há tanta diversidade interna quanto às suas formas organizacionais? Alguma coisa os une — mas o que os divide?

Como coloca Surowiecki (2005, p. XIX), “grupos geralmente precisam de regras para manter ordem e coerência, e sua ausência ou mal funcionamento resulta em problemas”²⁰⁰. No entanto, se para os anarquistas a organização (meio) precisa estar em consonância com seus valores (fins), alguns deles interpretam que todo grupo precisa ter o máximo de liberdade possível para tratar os procedimentos como ferramentas, alterando-os quando preciso; já para outros, algumas ferramentas são indispensáveis à *manutenção* de uma situação de contrapoder, sob pena de sua subversão em direção à dominação.

Outra questão importante (que inclusive incide, como veremos, sobre a anterior) é a fixidez das identidades. Em um lado do contínuo, há autores e movimentos que gostariam de ver uma sociedade que tem es-

paços decisórios fixos, populares e de base territorial, federados a níveis regionais (PRICHARD, No prelo, p. 7–8). No entanto, outros veem a “subsidiariedade” envolvida nesse projeto — a sociedade deveria ser organizada “de baixo para cima, pela livre associação [...] primeiro em associações depois em comunas, em regiões, em países e [...] numa grande federação internacional e universal” (BAKUNIN, 1998a, p. 76) — como antecessora do princípio de autoridade, e a necessidade de se organizar em uma instituição de identidade fixa em si uma presunção de unidade que não faz jus à multiplicidade do real. Enquanto os primeiros veem como indispensável a união popular e o tipo de política que combata diretamente asserções de privilégio e concentrações de poder — por meio, por exemplo, de decisões majoritárias — os segundos veem como mais importante garantir formas de preservar a independência individual, ou minoritária, em meio aos processos decisórios coletivos.

Debates sobre modelos organizacionais entre anarquistas têm aumentado, em particular, desde o movimento Occupy, que para Prichard (No prelo, p. 20), desenvolveu “mecanismos institucionais e decisórios altamente sofisticados, horizontais e sensíveis às assimetrias de poder que interseccionavam com o movimento”. Havia, de fato, uma série de espaços que “checavam” uns aos outros e que garantiram “que nenhuma única instituição ou voz coletiva fosse a voz final, e em vez de tomar a multidão pelo coletivo, ela a desagregou e institucionalizou uma consciência plural”²⁰¹. Para outros o foco em “consenso” e “democracia direta” atrapalharam a multiplicidade do movimento; em Oakland, por exemplo, quando um grupo respondeu combativamente à violência policial, outro manifestante tentou impedi-los ao dizer que não consentia àqueles atos (CRIMETHINC, 2016a). Por outro lado, não é como se o movimento operasse com a necessidade de unanimidade; ele previa mecanismos de (super)maioria em caso de veto (GRAEBER, 2015b, p. 221). Em alguns casos, a dinâmica majoritária era presumida diretamente:

“Todos devem ter o mesmo direito de expressar sua opinião, e ninguém pode ser forçado a fazer algo a que se oponha veementemente”. [...]. Isso não quer dizer que jamais se deva fazer uma votação por maioria [...]. Um exemplo de aplicação óbvia é uma situação em que se precisa descobrir informações decisivas como: “Se realizássemos um evento às 13h na segunda-feira, quantos de vocês poderiam comparecer?” Da mesma forma,

se há um assunto técnico em que parece claro que nenhum princípio está em questão (“Devemos adiar essa decisão por enquanto?” ou “Próxima reunião na terça ou na quarta?”), então o mediador pode simplesmente perguntar se todos estão de acordo em acatar a decisão da maioria sobre a questão e pronto. O mais comum, porém, é que o mediador peça que as pessoas levantem as mãos apenas em casos de “pesquisa de opinião não vinculante” [...], ou seja, apenas para ter uma noção de como as pessoas estão pensando. [...] Como não implicam nenhuma obrigatoriedade, estes testes podem dar todas as informações que se precisa saber. Se há um sentimento de forte oposição à proposta, a pessoa que a fez pode retirá-la. (GRAEBER, 2015b, p. 211–212)

Para questões menos triviais, Graeber (2015b, p. 211–212) descreve a estrutura básica de um processo por consenso, que pode dar origem a uma proposta de acordo geral ou ser interrompida por um veto em algum ponto do processo. Ele então sugere algumas formas de lidar com o veto:

A mais fácil é simplesmente retirar a proposta. O mediador pode encorajar o bloqueador a se encontrar com as pessoas que apresentaram a proposta, juntar-se ao grupo de trabalho competente, por exemplo, e ver se conseguem achar algum tipo de acordo razoável. Às vezes, especialmente se os outros acham que o bloqueio não se justifica [...] pode-se tentar algum tipo de processo para impugná-lo [...]. Ou, se for um grupo grande, geralmente é uma boa ideia ter um feedback: se existe uma forte sensação de que a maioria das pessoas quer seguir adiante, independentemente de um bloqueio, pode-se recorrer a uma votação por maioria qualificada. (GRAEBER, 2015b, p. 213–214)

Independente do caráter não-vinculante de uma “pesquisa de opinião”, sua dinâmica é curiosa uma vez que embora o veto possa interromper (ao menos por algum tempo) uma ideia popular, sua contraparte propositiva não tem o mesmo respeito — isto é, não é preciso dar atenção

prolongada a uma proposta minoritária, ou mesmo individual, da mesma forma que a um veto. Isso é resultado da dinâmica essencialmente coordenativa do processo com base em consenso: o que se estabelece não é um grupo cuja identidade é tão vinculante (“aceito, mediante este contrato social, agir conforme o grupo determinar”) que as discussões digam respeito a como moldar as ações das pessoas, mas sim um fórum de apresentação de propostas não só para que pessoas encontrem outras com ideias semelhantes, mas que possam encontrar proposições diferentes — o que pode contribuir com melhores propostas. Apresentar algo que não é em última instância aceito, pelo resto do grupo ou pela maioria, não é ser desrespeitado enquanto membro do grupo, pois *não há na natureza do grupo a expectativa de que todos sejam obrigados a aceitar tudo que for dito dentro dele como proposta de ação a qual todos se comprometem* (ainda assim, talvez seja um sinal de que alguma pessoa foi erroneamente identificada, por si mesma ou por outros, como parte do grupo). As decisões em um processo decisório baseado em consenso podem ser majoritárias em natureza quando tratam da rejeição de uma proposta, mas deveriam ser, tanto quanto possível, consensuais quando concernem a *aprovação* de uma proposta.

A posição dos verticais [...] era a de que ter dois ou três negociadores treinados para fazer a interface com a polícia, além de *marshals*, pessoas que transmitissem informações aos ocupantes, era uma necessidade básica. Os horizontais insistiam que um acordo assim se transformaria instantaneamente em uma estrutura de lideranças que transmitem ordens [...]. A situação foi submetida à votação — ou, mais precisamente, uma pesquisa de opinião [...]. A ideia era [...] ver se havia algum sentido em prosseguir. Nesse caso, não havia. Mais de dois terços se opuseram firmemente à criação de qualquer tipo de negociadores ou *marshals*. O compromisso com a horizontalidade estava definitivamente firmado. (GRAEBER, 2015b, p. 62–63)

Um veto, contudo, é mais sério: diz respeito a uma restrição às ações *dos outros*, no sentido de desaprovar uma atitude por conta de alguma incoerência com a própria identidade do grupo. E, neste caso, seguir adiante apesar do veto pode significar várias coisas — inclusive o

que, para o indivíduo que bloqueia, aparecerá como algo que justifique sua saída do grupo, isto é, a instalação de algum conflito entre abordagens para um problema.

Em outras palavras, o processo decisório com base em consenso é uma forma de chegar a *comprometimentos coletivos*; ele é preconizado por muitos anarquistas como o melhor método decisório *fundamental* para uma identidade (construída em torno de um problema comum) porque é o que melhor ativa a inteligência e a criatividade de grandes grupos para chegar a soluções que não sejam inaceitáveis para nenhum membro, e o que não ativa dinâmicas competitivas que podem levar à aprovação de uma lógica de autoridade. Se um dos membros propõe algo que é inaceitável para algumas pessoas, a proposta tem que ser no mínimo re-elaborada para gerar um comprometimento comum; se essa pessoa é intransigente em relação ao que as pessoas *devem* fazer e não aceitar esses termos, ela deve poder reformular sua identidade no sentido de sair do grupo e fazer seu próprio caminho. Do mesmo modo, se uma proposta inaceitável para alguém vira um comprometimento comum — atrelando assim a identidade do grupo a essa ação — o mesmo deve ser possível para essa pessoa. Os dois casos podem ser compreendidos como ações diretas no sentido de que a legitimidade parte do indivíduo, mas, se forem ações diretas *autoritárias*, a identidade muda de tal forma que tem-se um conflito muito mais fundamental. De qualquer modo, para Graeber (2015a), se o modelo político de contrapoder está em operação — e o poder está em grande medida distribuído, sem no mínimo concentrações fundamentais como o Estado — toda decisão necessariamente tem por fundamento um processo consensual:

Se um grupo de pessoas decide que quer operar por voto majoritário, bem, quem exatamente vai impedi-los? Se todos eles decidem que vão operar por voto majoritário, então eles atingiram um consenso (na verdade, um consenso absoluto) de que eles vão funcionar dessa forma. O mesmo seria verdade se eles decidissem basear suas decisões num jogo de comunicação com espíritos, ou apontar um membro do grupo como ditador. Quem vai impedi-los? No entanto, se pela mesma razão, no momento em que a maioria (ou os espíritos, ou o ditador) toma uma decisão que alguns pensam que é absolutamente escandalosa e se recusam a apoiar, como é que alguém vai forçá-los a obede-

cer? Ameaçando atirar neles? Basicamente, isso só poderia acontecer se a maioria estiver de alguma forma no controle de algum recurso-chave – dinheiro, espaço, conexões, um nome – e outros não. Isto é, se houver um meio de coerção, sutil ou não. Na ausência de uma forma de obrigar as pessoas a fazer coisas que elas não querem fazer, você está preso a alguma forma de consenso, goste você ou não. (GRAEBER, 2015a)

Nesse sentido, como entender o majoritarismo encontrado em tantos anarquistas clássicos e ainda aprovado por muitos contemporâneos, de Bookchin a Cohn? Ou, ainda, na outra ponta do debate, a recusa ao processo de consenso? Em parte o que explica essas diferenças é a questão identitária. Quando os pós-modernos contestam a noção de identidade, eles apontam precisamente para a forma como ela pode motivar uma dinâmica de dominação. Se a identidade é imutável, não resta opção às minorias em um processo decisório: elas *precisam* acatar a decisão da maioria, a não ser que queiram se separar e constituir outro grupo (o que a imutabilidade da identidade torna impossível). Além disso, essa opção nem sempre pode estar disponível; comunidades relativas à localidade em que se mora são um exemplo. Uma dinâmica como essa concentra poder não exatamente em indivíduos, concedendo a uma minoria, por exemplo, controle sobre aparatos de coerção; no entanto, concentra ao criar “locais de poder” identificáveis como pontos mais prováveis a partir dos quais efetivar os interesses autorreferenciados do agente, o que por sua vez ativa uma lógica de competição por esse local, subvertendo a dinâmica de cooperação e enfraquecendo a necessidade de intersubjetividade à medida que o indivíduo, ao operar em um campo competitivo, percebe cada vez mais a si mesmo e aos outros como os sujeitos atomizados do mercado — ou da guerra^v. É em oposição a esse retorno do poder

^v Assim, Mouffe tinha razão ao dizer que se um agente não vê possibilidade de tornar-se hegemônico por meios legais, ele recorrerá à violência. Mas não só ela não tinha razão quanto ao caráter essencial e preponderante que atribuía à dinâmica competitiva entre agentes (ou, no caso, quanto à imutabilidade e inexorabilidade de tal caráter que é, de fato, perceptível em vários contextos), como sua teoria, como extensivamente discutido anteriormente, não permite fazer uma afirmação ética quanto ao fato de que alguns projetos não devem ser tornar hegemônicos — isto é, que em alguns casos um agente *deveria* recorrer à violência. Discutirei a questão da violência adiante.

que outras abordagens sugerem um modelo de atuação em rede, criando assim

coletividades complementares em cada nível da sociedade — espaços em que as pessoas se identifiquem umas com as outras e tenham razões para agir de forma justa uns com os outros. [...] Ao mesmo tempo, reconhecemos que teremos que continuamente reconfigurá-los de acordo com quanta intimidade e interdependência acaba sendo benéfica para os participantes. Quando uma configuração deve mudar, isso não precisa ser um sinal de fracasso: pelo contrário, isso mostra que os participantes não estão competindo por hegemonia. Em vez de tratar a tomada de decisões coletiva como a busca pela unanimidade, podemos abordá-la como um espaço para que diferenças surjam, para que conflitos se desenrolem, e transformações ocorram à medida que diferentes constelações sociais convergem e divergem²⁰² (CRIMETHINC, 2016a)

Ou seja, as constantes separações e divisões, convergências e divergências, fazem referência à maneira como atores estariam preocupados não tanto em dominar a atividade de uma identidade fixa, tida como mais importante e fundamental que outras, mas em, apesar de seus valores e prioridades, re-enquadrar suas próprias identidades à medida que interagem com as comunidades das quais fazem parte.

O majoritarismo é visto como valioso pelo motivo oposto: a intersubjetividade da comunidade seria o suficiente para gerar processos que, mesmo majoritários em algum ponto final, não deixariam uma dinâmica de concentração de poder ressurgir — isto é, identidades presumidas (o proletariado, os cidadãos de uma cidade, ativistas ambientais) não poderiam ser sequestradas por minorias. Unidas por propósitos e sentimentos comuns, seus membros não perceberiam derrotas em assembleias como desrespeitos — eles colocariam a decisão dos demais acima de suas próprias vontades, especialmente se tivessem a oportunidade de expor seus pontos de vista. É necessário que essa identidade permaneça unida por conta da força dos números: somente quando as pessoas seguem juntas, fortalecendo o povo em contraposição à própria ideia de concentração de poder, que o anarquismo pode vencer e se sustentar ao longo do tempo.

O majoritarismo, assim, só pode ser defendido dentro do anarquismo a partir de certas presunções identitárias que considero, se formos levar alguns dos alertas pós-modernos em consideração, perigosas. No entanto, há também um caráter prático que não pode ser desconsiderado: na medida em que um modelo de rede favorece a liberdade do indivíduo de constantemente reformular suas identidades, é como se o incentivasse a considerar com menos cuidado as consequências de deixar de somar forças — e incentivasse outros a não buscar o consenso pois a alternativa — deixar que alguém saia do grupo — seria naturalizada. Isso enfraqueceria o grupo, especialmente perante adversários autoritários, internos ou externos.

A defesa pragmática de certos modelos organizacionais, portanto, está associada a uma defesa da importância de certas identidades e da dinâmica intersubjetiva entre os indivíduos que as compõem em oposição a um fraturamento de identidades. Seria possível ainda falar de um único modelo geral de legitimidade, nesse caso, com as vertentes constituindo submodelos? Como tenho argumentado até aqui, sim — se tomarmos o “teste de fogo” como sendo a ação direta não só como meio, mas também como fim.

O majoritarismo poderia ser visto como um comprometimento coletivo emergente de uma dinâmica fundamental, pregressa, de consenso — que ainda seria o consenso cultural, cognitivo, como aquele para o qual não se pode fornecer consentimento porque ele é implícito ao próprio modelo político fundamental^w. A dissidência de um grupo minoritário não pode ser tratada como “traição” — a minoria não pode ser excluída da “ideia de povo” e caçada por seu sectarismo; deve, antes, ser tratada como uma manifestação de ilegitimidade que informa a comunidade sobre si mesma. A legitimidade, por sua vez, não pode ser construída por meios violentos; portanto, é preciso encontrar novas estratégias de gerar o não-conflito, o que deve levar a novos diálogos e, assim, novas convivências. Se, contudo, a unidade for exigida sob ameaças de uso de força em nome da maioria e da coletividade, entramos em uma dinâmica de poder.

É por isso, portanto, que a ação direta é o elemento transversal entre as diversas vertentes anarquistas que explica como elas podem compartilhar um mesmo modelo de *legitimidade*, ainda que não um mesmo

^w Rever discussão na seção 2.3, página 56.

^x O modelo C, naturalmente, é aquela em que toda e qualquer legitimidade aparece como dominação. Portanto, é aplicável ao espectro inteiro.

Tabela 5 – Diagrama geral de modelos de poder e legitimidade

Contrapoder predominante		Poder predominante	
Modelo de assembleia	Modelo de rede	Estados democráticos	Ditaduras, totalitarismo
Modelo D		Modelos A / B	
			x
-	<i>Concentração de poder</i>		+
+	-		+
	<i>Fixidez de identidade</i>		
+	-		+
	<i>Controle</i>		
+	-		+
	<i>Resistência</i>		

modelo organizacional. A exigência ética de coerência entre os meios e fins, mesmo em casos de identidades presumidas e processos decisórios majoritários, exige que a ação direta, defendida como *meio* na luta contra a dominação, seja aprovada como *fim* e, portanto, não seja condenada mesmo em situações de contrapoder — e o fato de que ela não é constitui uma legitimidade cognitiva fundamental em relação ao encerramento não-violento de conflito, uma que poderia gerar unidade a partir de um ponto de vista externo, mas variedade e multiplicidade interna. Para não precisar chegar a esse ponto, proponentes de um sistema mais distribuído, um sistema de rede, querem que a ação direta não seja a tão temida marca de ilegitimidade, que surge em momentos de exaustão do sistema e causa crises: pelo contrário, buscam fazer dela a prática mais cotidiana e essencial à política que se faz em uma sociedade ácrata. Na tabela 5, vemos que isso representa uma concepção menos fixa de identidade, uma menor possibilidade de controle do que resulta do poder-capacidade social, e um maior risco de que concentrações de poder ocorram antes que possam ser checadas pela dinâmica das diversas ações diretas simultâneas — porém, uma menor possibilidade de que a resistência às decisões coletivas surja, considerando que todo o processo tende a valorizar o conflito para que a proposta final seja o mais agradável possível e não deixe ninguém fundamentalmente insatisfeito. Pode-

se objetar que um processo com base em consenso (que tenha recurso a uma saída majoritária) faz o mesmo, pois o que é realmente “fundamental para o consenso é o processo de síntese, é retrabalhar as propostas até o ponto em que o maior percentual possível de participantes goste dela, e o menor percentual possível tenha objeções”; mesmo nos casos em que o processo precisa ser encerrado por uma votação, quando este é o recurso principal, inicial, “a dinâmica é diferente, porque não há o pressuposto de que a perspectiva de todos tem o mesmo valor”, já que “qualquer pessoa cuja opinião represente menos de um terço dos membros da reunião pode ser simplesmente ignorada” (GRAEBER, 2015b, p. 221). Contudo, se o voto majoritário é uma possibilidade no horizonte desde o início, os agentes podem simplesmente ajustar suas estratégias para, por exemplo, caso já tenham a maioria qualificada necessária, simplesmente chegar mais rápido à parte em que todos votam.

De qualquer maneira, estes *trade-offs* devem ser considerados em contexto; embora as vantagens e as desvantagens, os potenciais problemas de cada método, possam ser discutidas previamente e defendidas na ação política, não existe anarquismo sem a presunção de autonomia dos grupos que, empoderados por um compromisso coletivo com o modelo de contrapoder, têm plena capacidade de avaliar como cada modelo serve para seu contexto e também, considerando esse compromisso essencialmente consensual, repensá-lo. Como coloca Franks (2011, p. 168–169), os pós-anarquistas poderiam ser melhor considerados como um subtipo de anarquismo — não algo que o ultrapassa, como o prefixo sugere — sendo uma ferramenta interessante em alguns contextos^y.

4.3.5.1 Burocracia, representação, confiança e tempo

As burocracias são problemáticas pela mesma razão que estruturas de poder claramente definidas em processos decisórios coletivos: elas “vão imediatamente tornar a si mesmas indispensáveis para qualquer um que detenha poder”, e a forma principal de fazê-lo é “tentar monopolizar o acesso a certos tipos essenciais de informação”²⁰³ (GRAEBER, 2015c, p. 150). Para os anarquistas, a solução marxista ao capitalismo é inapropriada porque não desafia a burocracia: pelo contrário, “acaba fazendo com que o governo saiba tudo e o indivíduo, nada” (TUCKER, 1998, p. 141).

^y Cohn e Wilbur (2003) fazem uma série de elogios sobre o pós-modernismo antes de criticar a forma como pós-anarquistas consideram-no superior, em vários aspectos, ao anarquismo clássico, entre eles a compreensão das subjetividades como construídas através de esquemas de poder simbólicos.

No entanto, elas também possuem vantagens; se a “melhor defesa contra o planejamento” é não só “informar-se do plano que de fato existe e opera em nossas vidas” mas “aprender a tomar a iniciativa de fazer propostas ou apoiar mudanças razoáveis”²⁰⁴ (GOODMAN; GOODMAN, 1960 apud COHN, 2006, p. 199), isso exigiria demais de todos; não haveria tempo para fazê-lo. Mecanismos automatizados e padronizados de interação, decisão e troca de informação, por mais igualitários que fossem, não deixariam de ser burocracias.

Relações frias, impessoais e burocráticas são como transações em dinheiro, e ambas oferecem vantagens e desvantagens parecidas. Por um lado são desprovidas de alma. Por outro, elas são simples, previsíveis, e — dentro de certos parâmetros, ao menos — tratam a todos de forma mais ou menos igual. E de qualquer modo, quem realmente quer viver em um mundo em que tudo tem uma alma? A burocracia possibilita ao menos lidar com outros seres humanos de um modo que não exige que nenhum agente tenha que se engajar em todas aquelas formas exaustivas e complexas de trabalho imaginativo [...] você pode simplesmente colocar seu dinheiro no balcão e não ter que se preocupar com o que o caixa pensa sobre sua roupa [...]. Certamente isso é parte do apelo. De fato, ao refletir sobre a questão, é difícil imaginar como, mesmo se alcançamos alguma sociedade comunal utópica, algumas instituições impessoais (seria ousado dizer, burocráticas?) ainda não seriam necessárias [...]. Para dar um exemplo óbvio: esperar por algum sistema impessoal de loteria ou uma lista de espera por um transplante de órgão desesperadamente necessário pode ser alienante e estressante, mas é difícil imaginar qualquer forma menos impessoal para alocar um conjunto limitado de corações ou fígados que não seria muito pior.²⁰⁵ (GRAEBER, 2015c, p. 152)

Várias burocracias europeias serviram de inspiração para projetos de transformação radical da sociedade; Lenin (1992 apud GRAEBER, 2015c, p. 157) basicamente tomou o serviço postal alemão como exemplo

de economia socialista, e Kropotkin (1995)^z também o admirava. A internet é um fenômeno muito similar a essas burocracias de outrora: uma tecnologia eficiente, adaptada do âmbito militar, espalha-se pelo mundo, transforma o cotidiano, é vista por radicais como uma inovação que poderia mudar o mundo politicamente e é, finalmente, usada pelos poderosos como instrumentos de vigilância, administração e propaganda (GRAEBER, 2015c, p. 162). Seja como for, as regras produzem tanto quanto constringem, e é preciso pensar em instituições, mesmo em meio a mecanismos burocráticos, que ampliem o acesso à informação, empoderem todos a participar da construção e manutenção da sociedade, e não reativem uma lógica de autoridade; quanto a este último ponto, em particular, é importante ter em mente o quanto certos mecanismos burocráticos podem não parecer *inicialmente* alienantes e responsáveis por promover uma dinâmica que pode levar à dominação — mas podem se tornar com o tempo. “A liberdade”, argumenta Graeber (2015c, p. 192–199), “tem que estar em tensão com alguma coisa, ou então é só aleatoriedade”; nesse sentido, ela é de fato “a tensão do livre fluxo da criatividade humana contra as regras que ela está constantemente gerando”²⁰⁶. Embora ela exija “resistência contra a imposição de qualquer visão totalizante do que a sociedade ou o valor devem ser”, ela também demanda o “reconhecimento de algum tipo de mecanismo regulatório”; é preciso repensar formas de sociabilidade e organização para além das que existem atualmente — nas quais Estados e “instituições internacionais não-eleitas [...] protegem os interesses dos financistas, e a liberdade pessoal limita-se a escolhas pessoais de consumo” — para “melhor garantir que as pessoas, de fato, sejam livres para conceber valor da forma como desejarem”²⁰⁷ (GRAEBER, 2001, p. 89).

Considero este um tópico transversal porque diz respeito a qualquer modelo organizacional proposto por anarquistas: processos majoritários ou consensuais envolvendo um grande número de pessoas, assim como uma rede de atividades paralelas, precisariam não só de regras mas procedimentos “burocráticos” que garantissem uma eficiência mínima. Da mesma forma, a representação seria necessária por todo o espectro de propostas libertárias, ao menos em algum nível, e ela pode ser entendida da mesma maneira: os representados não cedem o direito de decidir ao representante (ou, melhor dizendo, delegado), e podem substituí-lo a qualquer momento. No entanto, um aspecto de uma sociedade anarquista, se não quisermos falar de como as representações podem gerar

^z Rever, por exemplo, sua citação na página 134.

ainda mais trabalho, em certo sentido, é um tipo de representação como *confiança* que se distribui na sociedade como um todo.

Isso não é muito diferente do que já fazemos hoje, em grande medida; apesar da imagem de independência com a qual a figura do dinheiro constrói uma mentalidade individualista — efetivamente seu fetichismo, como comenta Marx (2001, p. 166–171) — nós *somos* dependentes uns dos outros, e nossa capacidade de sequer compreender o que acontece em muitas outras esferas de produção e reprodução nas quais confiamos é pequena. No entanto, quase não conseguimos justificar tamanha confiança, que é constantemente quebrada — se os economistas realmente estiverem certos quanto ao comportamento humano mais elementar, ninguém está competindo para “agradar” uns aos outros, mas para extrair o máximo possível de dinheiro dos consumidores com vistas a redistribuí-lo para seus investidores, o que às vezes pode ser feito agradando-os, mas muitas vezes, enganando-os, ou manipulando suas percepções e seus impulsos. A confiança seria muito mais justificável num modelo de contrapoder, que embora ainda exija vigilância, oferece caminhos muito mais diretos para resolver problemas que surjam da má representação.

Isso vai além da representação delegativa: é um sentimento de comunidade que visa, tanto quanto possível, confluir o social ao político; é o que Marx projetava quando afirmava que “o sapateiro é o meu representante” [the shoemaker is my representative], embora sua proposta de meio para tal fim dirija dos anarquistas (CARRÉ, 2017). Pettit (2013) coloca que para uma certa tradição de pensamento republicano, a participação política não é tão essencial quanto a possibilidade de contestação das decisões governamentais — mas a desilusão com a política institucional, que pode ser lida nessa chave como um sinal de que a população aprova o funcionamento das instituições, é esperada de uma política de “espectador”; participar dela, para além de torcer para um time, é entrar na máquina de poder (coisa que muitos não estão dispostos a fazer). Se o âmbito da política não está em uma esfera removida da vida social cotidiana, mas é pelo contrário sua própria essência, “participar da política” não é diferente de relacionar-se com as pessoas em seu entorno, cuidar da casa e do bairro, compartilhar conhecimento, resolver problemas coletivamente, especializar-se pra poder ajudar melhor a resolvê-las, entre outras coisas: fazer isso de maneira autônoma, horizontal, solidária e colaborativa é precisamente uma forma de política que reforça a si mesma e promove um tipo de confiança necessária à vida comum, em uma sociedade complexa, sem estruturas de autoridade ou a necessidade de servir

como constante polícia de tudo que está sendo feito^a. Para Pateman (1979, p. 175), “uma concepção democrática da vida política deve demonstrar como ela é constituída por regras baseadas na vida cotidiana, mas que ainda assim a transcendem”; na medida em que há autonomia política das identidades, mas que elas se desenvolvem no seio de uma sociedade movida por uma ética universal legitimada, esse critério parece ser satisfeito.

Assim, como coloca Surowiecki (2005, p. XIX), “os grupos se beneficiam da comunicação e do aprendizado entre membros, mas comunicação demais, paradoxalmente, pode na verdade tornar o grupo como um todo menos inteligente”²⁰⁸. A ideia de que processos decisórios com base em consenso exigem que todas as decisões sejam aprovadas por unanimidade em uma assembleia geral é um equívoco comum: a descentralização, na verdade (de fato, a ação direta), é essencial para uma aplicação bem sucedida de tal procedimento. Isso implica, obviamente, confiança:

Se há um lado bom na morosidade do processo formal de consenso, é precisamente o fato de que ele desencoraja as pessoas a levar propostas ante uma assembleia geral ou um conselho de portavozes ou outro grande grupo a não ser que seja realmente necessário. É sempre melhor, se possível, tomar decisões em pequenos grupos: grupos de trabalho, grupos de afinidade, coletivos. A iniciativa deve partir de baixo. Ninguém deve achar que precisa da autorização de outra pessoa, nem mesmo da assembleia geral (que é todo mundo), a menos que fazer isso possa prejudicar o processo de algum modo. (GRAEBER, 2015b, p. 224)

^a A ação direta mencionada por Graeber na citação da seção 4.3.2, página 207, segue essa interpretação: as pessoas se colocam como representantes de interesses gerais, mesmo sem o consentimento explícito ou formal, porque presumem que todas as pessoas diretamente afetadas pelo problema vão querer vê-lo resolvido. Isto não está dissociado da questão da distribuição do poder: de fato, o que está sendo combatido nesse contexto, e quanto a isso a ética anarquista urge todos a fazê-lo, é a própria violência, manifesta na asserção de poder enquanto direito da empresa de jogar tóxicos numa fonte hídrica, de poluir em nome do lucro, sem o consentimento das pessoas que vivem naquela região e utilizam aquela água.

4.3.6 Violência, coerência e contrapoder

Há algumas formas teóricas de evitar o problema da violência: quase todas as pessoas que se opõem à violência de modo geral compreendem a exceção que a autodefesa deve constituir; além disso, quando essa autodefesa é compreendida como justificação da violência revolucionária (ou seja, contra instituições autoritárias, e os indivíduos diretamente responsáveis pela aplicação de sua violência), isso não precisa ser visto como uma incoerência entre meios e fins — o meio, o uso da violência contra autoritarismos, leva a uma perspectiva finalista: *sempre* que o autoritarismo surgir, ele não será bem-vindo ou aceito como uma “singularidade” pós-moderna, mas recebido com *força*.

Essa resposta não é satisfatória; se a violência é legitimada como uma forma de encerramento de conflito, põe-se em cheque a identidade do modelo de legitimidade anarquista. Seria preciso diferenciar entre conflitos simétricos e assimétricos, ou ser capaz de apontar agressões iniciais, não-provocadas — que surgem não como respostas a outras agressões, mas um desequilíbrio original de um cenário de poder distribuído com vistas a concentrá-lo. Mas estas diferenciações, embora mais claras em algumas situações, são pouco óbvias em outras — e podem ser exploradas com vistas à violência e conseguinte concentração de poder.

No entanto, não é necessário fingir que o anarquismo possui uma resposta perfeita para isso; seria, no caso, cair na mesma armadilha utópica de querer encontrar conciliações universais para problemas inerentes à vida. O fato de que a dimensão do “poder” nunca pode ser extinguida exige que lidemos com sua dimensão, e o anarquismo o faz ao reconhecer que, de fato, se o modelo de contrapoder tornar-se *predominante*, ele estará *vencendo* em um cenário de *disputa* com uma outra lógica, como mencionado anteriormente. A incapacidade de aceitar isso como um fato da vida é o que leva os pós-modernos a abandonar, então, qualquer projeto que não seja uma fuga para onde ele possa ser realizado em escala microscópica; a capacidade de defender eticamente algum uso de força em contraposição a outra força é o que separa o anarquismo, mesmo amplamente concebido, do pós-modernismo também amplamente concebido. “Opor-se à centralização do poder e da legitimidade não significa abster-se em quietismo”, pois não há como evitar os conflitos que advêm de “diferenças verdadeiramente irreconciliáveis”²⁰⁹ (CRIMETHINC, 2016a).

Ainda assim isso não impede a tentativa, por parte de várias vertentes anarquistas, de alcançar o ideal (implementar a legitimidade de

métodos não-violentos de resolução de conflito sem usar de violência contra a instituição que monopoliza a força), ou chegar perto. A esta altura deve estar claro que a ação direta não é um princípio de uso de violência em si, mas em muitos casos ele é interpretado desta forma: embora quebrar vidraças para pressionar o governo a aprovar determinadas leis é em grande medida uma ação *indireta*, há uma noção popular de que isso constitui o suprassumo da ação direta (GRAEBER, 2009, p. 205). Não obstante, o fato é que a maior parte de ações violentas por parte de anarquistas em ações diretas se dá em reação a uma violência policial primeira, costuma se restringir à danificação de propriedades, e a não-violência adquire um caráter tático: o princípio de “diversidade de táticas”, comenta Graeber (2009, p. 222–223), pode parecer para pacifistas uma aceitação de quaisquer meios, inclusive violentos, mas “acordos tácitos sempre existem”, como a premissa de que “ninguém apareceria com armas de fogo ou explosivos” (de fato, se alguém sequer sugerisse fazê-lo, “seria imediatamente presumido como um policial infiltrado”²¹⁰). Afirmar a violência pode soar como algo distante demais da coerência entre meios e fins (sendo, pelo contrário, uma afirmação de que os meios se justificam pelos fins), e em muitas situações seria contraproducente:

Onde um ato específico de violência contra o Estado vai atingir um objetivo tático particular, sem provocar uma repressão debilitante ou uma reação política desastrosa, então estaríamos justificados em cometê-la. Mas como estratégia política, em um período não-revolucionário, tentar superar o Estado através da força é uma rua sem saída. [...] Reconhecer que a polícia é nossa inimiga de classe é em si um ganho importante de consciência política. Isso não significa negar, no entanto, que possa haver vantagens táticas em não antagonizar a polícia [...]. Mas ao cuidar para evitar criar problemas desnecessários para nós mesmos devemos nos lembrar que a fonte do confronto e da violência que às vezes ocorre ao redor da polícia é a própria polícia em suas tentativas de proteger uma ordem social injusta — e em última instância em si violenta.²¹¹ (SPARROW, 1997, p. 12)

Em termos de modelo finalista, a ideia é precisamente construir um mundo “em que ninguém tenha o poder de recorrer [...] a homens

armados que apareçam e digam: ‘Não me importo com o que você tem a dizer sobre isso; cale-se e cumpra as ordens.’” (GRAEBER, 2015b, p. 188)). Ao falar sobre indivíduos que causem disrupção em processos decisórios baseados em consenso, Graeber (2015b, p. 222) afirma que “tem que haver uma maneira de pedir a [eles] que saia[m]”, e “se isso não for possível, a melhor medida é tomar uma decisão coletiva de [ignorá-los] de maneira sistemática”. A lógica de “fuga”, tão criticável nos pós-modernos, torna-se aceitável; Graeber (2016a; 2011b, p. 60–61) explicitamente elogia o não-engajamento como forma de resposta à violência, citando não só experiências de sociedades não-ocidentais como também a teoria autonomista italiana de Paolo Virno (2004). A ideia se manifesta de maneira tangível em algumas propostas específicas. Uma delas é a oposição às fronteiras e à restrição do livre movimento de pessoas entre países. Outra é a forma como ações diretas que visem fazer de maneira autônoma o que o governo deveria estar fazendo, mas não faz, gera uma pressão por legitimidade com resultados tangíveis: o Estado precisaria legitimar-se novamente. Um terceiro tipo de engajamento possível é uma tática de “duplo poder” como na Bolívia, em que a mesma comunidade indígena que apoia o presidente do país insiste que deve-se “manter a possibilidade de se insurgir contra ele e, se preciso, derrubá-lo a qualquer momento” segundo a lógica de que “o governo não é, nem pode ser, uma instituição verdadeiramente democrática”, já que “tem sua própria estrutura verticalizada” e constitui-se por “burocracias respaldadas pelo poder da polícia”. Nesse sentido, seria aceitável fazer incursões na política eleitoral, mas somente quando “tenhamos estabelecido o princípio de que as formas combativas de ação direta são formas legítimas e aceitáveis de expressão política” (GRAEBER, 2015b, p. 258–260). No entanto, ao não confrontar diretamente a violência estatal, tais estratégias — especialmente se recomendadas fora de contexto — guardam um pouco do idealismo elitista pós-moderno, assim como o pacifismo: nem sempre é possível não se engajar, e isso pode fortalecer o lado autoritário da disputa de forma decisiva.

A principal questão para anarquistas, assim, é a solidariedade através da compreensão da justificabilidade dos atos de resistência ao Estado; condenar as táticas empregadas por zapatistas ou panteras negras sem compartilhar de sua opressão seria fazer uma (indevida) asserção de autoridade moral sobre eles. Anarquistas que adotavam a propaganda pela ação, por exemplo, eram geralmente lobos solitários que tinham apenas uma vaga ideia do que era o anarquismo e, no entanto, se “o princípio de autonomia moral é levado a sério, é difícil tratar tais atos como completa-

mente ilegítimos” (GRAEBER, 2009, p. 223). Vale a pena reproduzir uma citação mais longa sobre o tipo de debate que ocorre antes de qualquer grande manifestação pública cuja organização é chamada por anarquistas, mas é aberta ao público:

Alguns argumentarão que táticas de confronto ou destruição de propriedade só mancharão a imagem dos ativistas [...]. Outros argumentarão que a mídia corporativa manchará essa imagem não importa o que se faça. Alguns dirão que se você quebrar uma vidraça do Starbucks, os jornais só falarão sobre isso [...]; outros responderão que se não houver destruição de propriedade, os jornais sequer falarão sobre o evento. Alguns dirão que táticas de confronto privam os ativistas de superioridade moral; outros acusarão quem diz isso de elitistas, e insistirão que a violência do sistema é tão intensa que recusar-se a enfrentá-la é efetivamente aceitá-la. Alguns dirão que táticas militantes põem manifestantes não-violentos em perigo; outros insistirão que a não ser que se crie algum tipo de polícia da paz para fisicamente ameaçar qualquer um que faça pichações ou quebre janelas, alguns provavelmente o farão, e nesse caso, coordenar com os militantes em vez de isolá-los é muito mais seguro para todos. No fim, quase sempre se chega à mesma solução: contanto que ninguém esteja atacando outro ser humano, o mais importante é manter a solidariedade. [...] Para muitos a conclusão é tão inevitável que eles desejam que fosse possível pular o debate, mas [...] parece que a cada grande ato aqueles que acabaram de entrar no movimento terão que aprender essas coisas por si próprios.²¹² (GRAEBER, 2009, p. 224)

No entanto, a retórica de solidariedade aponta para um reconhecimento subliminar de que a violência pode ser positiva, se exercida para garantir uma defesa contra tentativas de quebrar o ciclo de instituições de contrapoder e re-estabelecer uma dinâmica de legitimação da violência que levaria a uma situação muito pior. Por mais que, em considerações

finalistas, métodos não-violentos devam ser empregados para ações autoritárias que ainda não tenham se transformado em violência, não só a força precisa ser empregada para interromper a força, como a própria desaprovação *majoritária* de violência deveria poder ser percebida para claramente dissuadir indivíduos autoritários, que de outra forma poderiam crer que suas ideias encontrariam maior legitimidade entre uma população. A violência, assim, fratura posturas anarquistas por linhas já conhecidas, como a preferência por modelos majoritários e de assembleia ou com maior foco no dissenso e em formação de redes. Para estes últimos, é preciso encontrar um equilíbrio: “se queremos construir espaços de liberdade, não podemos nos tornar tão fraturados a ponto de não conseguir defender esses espaços”; por outro lado, “não devemos resolver conflitos de maneiras que criem novos desequilíbrios de poder”²¹³ (CRIMETHINC, 2016a). Para um anarquismo clássico, ou posições atuais associadas a ele, esse não é um equilíbrio possível; é precisamente uma posição exageradamente individualista que levará à legitimação de atos de ação direta autoritários.

Além disso, um fator essencial na disputa entre modelos políticos é, como mencionado repetidamente ao longo da dissertação, a dinâmica de reforço positivo dos padrões institucionais e culturais — que fazem com que o modelo predominante, se não enfrentado em sua *materalidade*, continue a se reforçar, dificultando esforços não-violentos para subvertê-lo. Ainda que as pessoas pudessem acreditar em um futuro anarquista, o fato mais imediato de que precisam “pagar suas contas”, por assim dizer, coloca-as numa posição frágil em termos de abandonar toda uma dinâmica de vida (para não mencionar os próprios objetivos culturais que sonham para si mesmas) em prol de uma mudança que pode não vir rapidamente, ou não vir de todo. Assim, embora anarquistas defendam que a verdadeira revolução^b está em toda uma transformação quanto ao que se entende por poder — e, em certo sentido, legitimidade — é difícil imaginar como ela seria possível sem a remoção de obstáculos como o Estado, que, embora não sejam em si a única “origem” do princípio de autoridade que representam, reforçam e perpetuam a dinâmica mais abstrata que se deseja subverter. O caso contemporâneo mais conhecido de defesa dessa tese é o ensaio de Peter Gelderloos (2007), que caracteriza a abordagem não-violenta como ineficaz, racista, estatista, pa-

^b Graeber (2015b, cap. 5) coloca as revoluções que devem ser almeçadas como revoluções do senso comum, o que não deixa de estar bastante próximo ao que May (1994) visualiza; rever a citação deste na seção 4.1.1, página 123.

triarcal, taticamente inferior e, de maneira geral, uma grande ilusão: isso não significa dizer que a violência deva ser o *único* princípio da militância, mas que em geral os pacifistas não reconhecem que o sucesso de toda insurgência deve ser creditado a uma série de resistências interconectadas (GELDERLOOS, 2007, p. 3) — e que as vitórias que defensores de táticas não-violentas reivindicam para si, da independência indiana ao movimento por direitos civis nos Estados Unidos, não foram vitórias, nem sequer foram pacíficas (GELDERLOOS, 2007, cap. 1). O caso parece ainda mais claro no contexto de revoltas anticoloniais: o colonizado que deseja sua libertação, coloca Fanon (1961, p. 27), “percebe claramente que êste [sic] mundo estreito, semeado de interdições, não pode ser reformulado senão pela violência absoluta”.

Essas estratégias também podem ser compreendidas nos termos de um contínuo. Para os anarquistas mais “pacifistas”, seria preciso arregaçar uma “massa crítica” — tantas pessoas mantendo valores e crenças incompatíveis com a instituições estatal, e com as relações capitalistas de produção, que seria impossível impedir uma transformação radical da sociedade; a minoria, não importa quão bem posicionada em termos hierárquicos, simplesmente teria que aceitá-lo (não por acaso, essa é uma condição que a desobediência civil também exige para ser efetiva em termos revolucionários). Um velho ditado anarquista representa bem essa estratégia: “construir a nova sociedade dentro da casca da antiga” (GRAEBER, 2015b, p. 191). No entanto, é preciso que a velha sociedade *seja* basicamente uma casca: suas instituições dificultam a obtenção de tal maioria, e portanto enfraquecê-las por meio do enfrentamento violento pode ser necessário. Quanto mais bem sucedido o enfraquecimento, menos difícil será construir a “nova sociedade”.

Em certo sentido, essas diferentes estratégias refletem as próprias observações de Suchman (1995, p. 587) acerca da obtenção e manutenção da legitimidade. Para o autor, é possível adquiri-la mediante três táticas: conformar-se ao público, selecionar públicos ou alterar dinâmicas organizacionais. Este é o ponto em que seu ferramental teórico mais se distende para ser aplicado não a empresas, mas a sociedades; não obstante, ainda é possível fazê-lo. A ideia de selecionar públicos parece associável ao “anarquismo de estilo de vida” criticado por Bookchin (1995b), a ideia pós-moderna de “encontrar sua tribo” e “fazer experimentos”. Assim, ganha-se legitimidade, mas não relevante ao nível de um público mais amplo. “Conformar-se ao público” parece ser a estratégia daqueles que, como Graeber ou Bookchin, aproximam o anarquismo daquilo que já é em grande medida legitimado — a ideia de democracia — ao reivindicar

que o anarquismo é, de fato, uma radicalização *necessária* da democracia frente a instituições que não fazem jus ao seu real espírito. Propostas que visam destacar o anarquismo como algo distinto da democracia precisam alterar dinâmicas organizacionais no sentido de modificar os valores das pessoas. De qualquer forma, a discussão sobre a violência é relevante nestes dois últimos casos porque “alterar dinâmicas organizacionais” pode significar, também, romper com o tipo de estrutura que dificulta a obtenção de legitimidade (o Estado representa literalmente o conflito com o que contraria suas diretivas). Assim, “o gerenciamento da legitimidade depende fortemente da comunicação”; porém, “essa comunicação se estende muito além do discurso tradicional, incluindo uma ampla gama de *ações plenas de significado e demonstrações não-verbais*”²¹⁴ (SUCHMAN, 1995, p. 586, ênfase adicionada). Ao discutir estratégias para a *manutenção* da legitimidade, Suchman (1995, p. 594–595) afirma que é importante perceber mudanças (para adaptar-se a elas) e proteger conquistas. Um anarquismo contextualmente identitário como o descrito até aqui parece adequado para satisfazer a primeira condição; a segunda pode exigir o uso da força.

De qualquer modo, se a violência for de fato necessária, o desafio pode tornar-se encontrar maneiras de não transformar um princípio de violência imanente (como resistência, necessária apenas na medida em que é proporcional e exercida em auto-defesa), em um princípio transcendental, valorizado em si mesmo a despeito das circunstâncias. Se essa distinção consegue ser mantida é uma questão de dinâmica social, em contraposição à análise estática de modelos teóricos, o que não é objeto desta dissertação. Explicar um modelo de legitimidade é dissertar sobre uma lógica a partir da qual as pessoas esperam construir estabilidade, isto é, a ausência de conflito. Porém, falar de legitimidade é também falar do que é ilegítimo (ZELDITCH JR., 2001, p. 50), daquilo quanto ao que *há* de fato conflito na sociedade; embora uma noção de legitimidade oriente esforços coletivos, colocar *a própria* legitimidade, ou estabilidade, ou “paz”, acima de tudo (o que caracterizei como o modelo B de legitimidade), não é a posição ética anarquista, que visualiza um mundo livre e igual, não um planeta em que estruturas de desigualdade, injustiça e violência permaneçam fixas ou mudem lentamente (especialmente para que haja tempo de outras estruturas similares crescerem para substituí-las, dando nova roupagem a velhas figuras) por conta do medo do que ocorreria se as coisas que parecem certas hoje não o sejam mais amanhã. Afinal,

é evidente que a vida em sociedade seria total-

mente impossível sem o desenvolvimento correspondente de sentimentos sociais, e, especialmente, sem um certo sentimento coletivo de justiça crescer para se tornar um hábito. Se cada indivíduo estivesse constantemente abusando de suas vantagens pessoais sem que os outros intervissem em favor dos injustiçados, nenhuma vida em sociedade seria possível. E sentimentos de justiça se desenvolvem, mais ou menos, em todos os animais gregários. (KROPOTKIN, 2006 apud COSTA, 2015, p. 39)

Após essa exposição, alguns leitores podem ter dúvidas quanto à possibilidade de alcançar essa visão, ou estejam inclinados a pensar que o modelo de legitimidade proposto ainda levará de volta à dominação. Talvez a leitura mais generosa que se pode fazer sobre o anarquismo seja pós-moderna em inspiração em um sentido limitado: tudo deve ser analisado em contexto, com respeito à diversidade. No lugar de concluir algo quanto a “o Anarquismo” em geral, pode ser interessante refletir sobre como cada uma de suas vertentes pode propor algo mais propício e, para determinados leitores, mais eticamente palatável e coerente, dadas as circunstâncias específicas de um momento e espaço. “nenhuma teoria geral de ação racional ou razão política”, escreve Pateman (1979, p. 188), “pode responder à questão de como cidadãos em um tempo histórico e local específico, confrontando problemas particulares, deveriam agir politicamente”; essa questão “só pode ser respondida pela deliberação e julgamento dos cidadãos envolvidos”²¹⁵. E para Suchman (1995, p. 586), “lidar com a legitimidade de maneira habilidosa requer um arsenal diverso de técnicas e uma consciência discernente de que situações merecem quais respostas”²¹⁶. As táticas utilizadas por um grupo étnico que luta contra soldados enviados em missões genocidas ou coloniais são muito diferentes das usadas por estudantes secundaristas das ocupações entre 2015 e 2016 no Brasil, que, inspirados em parte pelos mesmos princípios de horizontalidade, solidariedade e ação direta (GOHN, 2017), enfrentam repressão de pessoas da mesma população, cujos filhos provavelmente estudam também em escolas públicas e que se beneficiariam do tipo de valorização da educação que os estudantes defendiam. Se há uma conexão entre os dois fenômenos, é a coragem de imaginar um mundo em que a vida não esteja predominantemente organizada sob influência de um princípio de coerção.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando estávamos de saída, pedimos desculpas aos nossos anfitriões porque não havia muito que pudéssemos trazer para eles. [...] sob embargo, quase tudo estava em falta. [...] “Não se preocupe muito com isso [...] tenho minha liberdade. Em um dia ou dois vocês devem voltar para um lugar em que vocês não têm isso. Eu só queria que houvesse algum jeito de poder dar para vocês o que eu tenho.

David Graeber¹

O exemplo mais atual da implementação de propostas como as do capítulo anterior é a Região Autônoma Curda no norte da Síria, conhecida como Rojava. Os curdos formam um grupo étnico frequentemente perseguido nos países em que se encontram espalhados, e um movimento armado por resistência e independência teve início (em seu formato atual) na década de 1970. No entanto, desde lá, muito mudou; ao invés de querer um Estado para chamar de seu^a, os curdos no norte da Síria defendem o confederalismo democrático, ideal desenvolvido com influência de teorias externas e locais (incluindo a de Bookchin) e que ativamente rejeita uma solução estatal. Em vez de concentrar-se na “esfera econômica”, as curdas resolveram começar pela destruição do patriarcado — as Unidades de Proteção das Mulheres (Yekîneyên Parastina Jin, doravante YPJ) são tropas femininas que foram notícia nos últimos anos não só pelas vitórias contra o Estado Islâmico (doravante EI), libertando cidades que haviam sido capturadas pelo grupo^b, como também pelas instituições radicalmente participativas que foram criadas em seu território^c. Simons

^a A piada local é que “pedir pelo seu próprio Estado é basicamente dizer ‘eu exijo o direito de ser torturado por uma polícia secreta que fala a *minha* língua!’” [to ask for your own state is basically to say ‘I demand the right to be tortured by secret police speaking my *own* language!’] (GRAEBER, 2016c, ênfase no original).

^b Ver, por exemplo, Campbell (2016). Não creio ser necessário caracterizar em detalhe o projeto teocrático, essencialmente totalitário, do EI; ver, por exemplo, <<https://tinyurl.com/j2jfp92>>, <<https://tinyurl.com/jsxlrpn>> e <<https://tinyurl.com/hn442x9>>. Ver também <<https://tinyurl.com/yamcsw6p>>.

^c Ver, por exemplo, Gupta (2016); a representação feminina e de minorias étnicas e religiosas em todas as esferas decisórias são de grande importância para as instituições do confederalismo democrático aplicado em Rojava.

(2016b), que esteve na região para estudar o que estava ocorrendo, considera que os curdos em Rojava estão criando uma experiência essencialmente anarquista no sentido de que a soberania, como tradicionalmente compreendida, deixa de existir:

A [milícia] Hêza Parastina Cewherî [...] nasceu pela pressão das Comunas em Qamishlo. Várias Comunas haviam formado milícias para seus territórios e disseram “[...] nós queremos uma coisa: que eles só respondam à Comuna. Não à autoridade do Cantão, não ao Tev-Dem, não ao YPG, só podem responder à Comuna”. Conheci o comandante do HPC em Qamishlo e perguntei qual que era a da milícia. E ele disse, “essa milícia existe para garantir que nossa revolução não imitise as revoluções marxistas, que tem uma tendência em acabar em guerra e ditadura. Então essa milícia é nossa proteção contra a Contrarrevolução porque eles respondem só à Comuna.”^d (SIMONS, 2016b, tradução emendada)

Vários grupos militares coexistem em diferentes níveis na região, sem uma hierarquia (representá-los visualmente exigiria algo como um diagrama de Venn): além do supracitado YPJ, há as Unidades de Proteção Popular (Yekîneyên Parastina Gel, YPG), e no mínimo outras seis milícias, além de duas forças policiais internas aos cantões^e. No entanto, a mera inexistência de um Estado formal não significa que a situação se classifique como anarquista. Simons, por exemplo, reconhece o problema da existência de forças policiais, e explica que papel elas desempenham na região, além de como assuntos judiciários são geralmente conduzidos:

Os Asaysh são um problema, porque são uma força que age como polícia [...] e eles só respondem às autoridades do Cantão [...] lugar que mais se parece com um Governo, mas não é. [...] os curdos levam essa responsabilidade muito a sério, porque muitos já foram aprisionados e mortos na

^d Qamishlo é uma cidade em Rojava. Tev-Dem é o movimento político que constrói o confederalismo democrático na região.

^e Como são conhecidas as regiões maiores, como os “estados” no caso brasileiro, ou “províncias”. Há três cantões em Rojava.

prisão. Os curdos não gostam da polícia [...] e] criaram algumas inovações. [...] se você é preso em Kobanî ou Rojava, eles tiram sua foto mas não uma foto do seu rosto. Eles tiram uma foto da sua nuca. E fazem isso porque uma foto de delegacia pode perseguir você para o resto da vida [...]. Há prisões em Rojava. E há três formas de ir parar na prisão: uma é por assassinato, outra é por estupro e outra é por violência doméstica. [...] Qualquer outra coisa que acontece [...] você] é enviado para um desses dois lugares. Se tem alguma coisa a ver com uma mulher que foi ferida, vai para a Malajin, que é a Casa da Mulher. E se é um outro tipo de delito vai pra Malaguel, que é a Casa do Povo. Lá eles implementaram um processo chamado Justiça Restaurativa. [...] Como um exemplo de como isso funciona, e esses são números da Anistia Internacional, de novembro de 2015, em uma região de três milhões de habitantes, tem 400 presos. E desses, 291 são jihadistas do Daesh, com os quais o YPG não sabe o que fazer.^f (SIMONS, 2016b, tradução emendada)

Não obstante, esse experimento muito interessa aos anarquistas por conta das similaridades processuais e organizacionais ao modelo de legitimidade esboçado no capítulo anterior. A organização política em Rojava ocorre por meio das comunas, mas não somente: favorecendo a expressão de todos os grupos e identidades culturais de uma sociedade através de encontros locais e regionais, os curdos entendem que “a formação, o crescimento e a proliferação de todos os tipos de ‘atores sociais’ — comunas, conselhos, corpos consultivos, organizações e até milícias”² (SIMONS, 2016a) é algo favorável:

Em Rojava isso implica uma *colcha de retalhos de organizações, interesses, coletivos locais, afiliações religiosas*, e... Bandeiras. Por exemplo, TEV-DEM, a organização guarda-chuva responsável por implementar a auto-administração democrática, é

^f Daesh é a forma como os curdos preferem chamar o EI. Excetuando os prisioneiros de guerra, esses números implicariam a menor taxa de encarceramento do mundo (3,63 a cada 100.000 habitantes).

na verdade uma aglomeração de diversas entidades menores, como organizações e representações de partidos políticos. Essas várias organizações incluem grupos sobre esportes, cultura, religião, questões femininas, e mais. [...] Para contornar os problemas do majoritarismo, os revolucionários introduziram um detalhe estrutural que permite aos indivíduos encontrar organizações que se adaptem a suas necessidades, e através das quais sua voz pode ser ouvida na sociedade. Perceba que o TEV-DEM e outros não buscaram mexer com a mecânica de como uma comuna ou organização opera ou toma decisões. Em vez disso, eles transformaram a ordem social de tal modo que *se uma pessoa se recusa a apoiar a decisão de um grupo, de uma comuna ou conselho, ela sempre tem a opção de deixá-lo e encontrar uma assembleia mais acessível*³ (SIMONS, 2016a, ênfase adicionada)

No entanto, as comunas são particularmente importantes como locais de encontro e solidariedade:

Em Kobane este é o bloco básico da sociedade. Se eu tenho um problema, vou até minha Comuna. Se preciso de comida vou à minha Comuna, se preciso de roupas vou à minha Comuna. Isso não sou eu pedindo ao governo por nada, sou eu trabalhando com meus vizinhos e amigos para ser capaz de conseguir o que preciso. Quando estive lá pude perguntar algumas coisas [...] “O que exatamente a Comuna faz?”, e eles responderam: “oh, tudo!”. Então disse “bom, me dê uns exemplos”, e ele “A Comuna ajuda os casais em casamentos ruins, tenta ajudar a resolver esses problemas, a Comuna também organiza a creche, a Comuna consegue transporte para ir e voltar de hospitais, esse tipo de coisa”. E perguntei “e durante o cerco?” E ele disse “oh, durante o cerco a Comuna nos manteve vivos!” Nos mantiveram alimentados, com roupas, teto, e quando Daesh chegou mais perto, a Comuna recebeu Kalashnikovs e lutou”. (SIMONS, 2016b, tradução emendada)

A economia também foi radicalmente rearranjada:

Lá [em Kobanî] eles começaram um sistema de propriedade privada baseado em uso. Então basicamente você não pode mais comprar propriedade em Kobanî, mas você pode usá-la. E você só pode possuir o que usa. [...] Se tenho quatro apartamentos em Kobanî, isso significa que agora eu tenho um, e eu tenho que escolher o que vou usar e os outros três então voltam para indivíduos que não têm onde morar.⁴ (SIMONS, 2016c)

A situação está muito longe de ser perfeita. Pesa também o fato de que, em meio a uma guerra civil, a população está empobrecida e sofre com os esforços de defesa. Não obstante, o povo curdo está fazendo escolhas que toda experiência prática de aplicação do princípio da ação direta exigiria. Graeber (2015b, p. 225–227) comenta, por exemplo, como esse princípio geralmente é interpretado como duas coisas diferentes, o “controle dos trabalhadores” e a “democracia direta”; no primeiro, todos aqueles envolvidos na *execução* de um projeto devem poder decidir sobre ele, e no segundo, todos aqueles *afetados* por um projeto devem poder fazê-lo. Para o autor, “uma sociedade verdadeiramente democrática provavelmente teria que recorrer a uma combinação de ambos”, e é o que Rojava parece estar fazendo. Não é preciso que todos controlem o que todos façam a todo momento, mas o princípio de que a legitimidade permanece com o indivíduo à medida que ele efetua seu poder nas associações das quais participa faz com que conflitos possam surgir quanto à organização social — que então seriam resolvidos de forma não-violenta através de encontros e procedimentos que gerariam alguma forma de consenso, de comprometimento comum.

Há vários outros problemas. Questões ambientais, particularmente relevantes hoje, apresentam problemas teóricos curiosos: poder-se-ia dizer que o que ocorre na Amazônia é um problema que afeta o mundo inteiro, não só os habitantes da região. Outra questão é como justificar o método da justiça restaurativa em uma comunidade unida pelo princípio de que a legitimidade dos atos é conservada com o indivíduo. De fato, uma cultura mais comum — em que, como supracitado, a *Comuna* é o “bloco básico da sociedade”, não tanto “o indivíduo” — poderia resolvê-lo ao tornar a retribuição individual por algum mal feito algo impensável; fazer da mediação comunal quanto à resolução de conflitos entre indivíduos um pressuposto cognitivo. Mas não é preciso supor uma

cultura muito diferente da ocidental: se é possível compreender que uma agressão, ou uma atitude de outro modo nociva entre dois indivíduos, é um problema que afeta não só os próprios mas *toda a comunidade*, então é naturalmente toda a comunidade que deve estar potencialmente envolvida em sua resolução; como coloca Menkel-Meadow (2007, p. 10.2), “mal feitos ou rupturas na interação humana criam necessidades e responsabilidades para os participantes diretos no ato, bem como para a sociedade mais ampla em que o(s) ato(s) ocorre(m)”⁵. O foco da justiça restaurativa não é a punição — que em grande medida deve ser aceita também pelo agressor — mas principalmente o restabelecimento de laços de reciprocidade e confiança entre as pessoas⁶.

E há, é claro, a questão da força. Os militantes do EI não deixavam dúvidas de que suas intenções em relação aos curdos, que em grande medida se secularizaram recentemente, resumiam-se a matá-los — como eles fizeram várias vezes. A única opção era o uso da violência em nome da auto-defesa. Ainda assim, como no caso das forças policiais, os curdos procuram formas de manter em cheque seus “aparatos de violência”:

Não há oficiais no YPG e na YPJ. Com uma exceção. Quando times ou blocos ou o que seja entram em batalha, oficiais são eleitos, ou eles chegam num consenso sobre um comando. E esse consenso vai ser baseado em quem conhece melhor a região, quem tem familiaridade com o terreno, quem conhece alguém que pode ajudar na região. E quando eles deixam de estar em batalha, em outras palavras, quando eles baixam as armas e a batalha acabou, todo mundo volta a ser somente uma pessoa da milícia. Quando estive lá, no Quartel General em Kobanî, nunca vi ninguém bater continência ou levantar do sofá quando chegava o comandante de Kobanî. [...] O YPG foi desenhado com um único propósito, e esse propósito

⁵ A ideia de que a solução, digamos, “intersubjetiva” de estabelecer um diálogo entre agressor e vítima, é radical demais, ou talvez ingênua, não encontra suporte na literatura, que em geral indica o sucesso comparativo da prática (ANJOS; DIP, 2016; MENKEL-MEADOW, 2007; BRAITHWAITE, 2003). Além disso, a ideia não parece tão radical considerando que, entre os nambiquaras, uma solução comum para que um assassinato não cause uma guerra entre dois grupos é fazer com que o assassino (homem) adote o nome da vítima, o que o obriga a cuidar de sua esposa e seus filhos (GRAEBER, 2011a).

é a autodefesa. Uma das coisas que o Exército dos EUA não consegue entender sobre o YPG é que eles não estão interessados em atacar a não ser que tenha uma população curda envolvida. E isso é um problema para os estrategistas nos EUA, porque pediram para o YPG atacar algumas vilas e eles “Não! Nós não atacamos vilas árabes. Só vamos libertar territórios curdos”. Tem uma exceção para a regra dos oficiais. E essa é para os milicianos do YPG e milicianas da YPJ que estão na fronteira turca. Porque é reconhecido que se os turcos atacarem a fronteira não vai haver tempo para escolher um comandante, não vai haver tempo para eleger alguém para liderar o grupo. (SIMONS, 2016b, tradução emendada)

No entanto, o adversário não é só externo; a batalha pela implementação de um modelo em que o contrapoder é dominante passou por um longo debate de ideias. O abandono do marxismo no movimento revolucionário curdo foi particularmente longo e conflitivo; “o processo formal com base em consenso que se seguiu à proposta de abandonar a exigência de um Estado curdo levou 18 meses”⁶, observa Graeber (2016c, p. xv), que também esteve no local junto a uma delegação de acadêmicos.

Houve um conflito não apenas de ideias, mas de sensibilidades, gerações, culturas institucionais. Progresso tem sido desigual em muitas áreas. [...] Mesmo em Rojava, há oposição, mesmo que muito dela seja oculta. “Nenhum homem ousa desafiar o princípio de igualdade de gênero em público [...] mas ataques físicos a mulheres quase dobraram no primeiro ano da revolução”. Essa foi uma das principais razões para criar tribunais de mulheres, e comitês de justiça de mulheres que regularmente aumentaram as penas aos homens julgados como culpados por tais ataques [...] nenhuma mudança real e revolucionária chega sem luta, e grande parte da luta social e interna é invisível ao olhar externo⁷ (GRAEBER, 2016c, p. xv)

A legitimidade é uma relação de não-conflito; não só representa a ausência de conflito, mas refere-se também ao processo de encerramento

dos conflitos que inevitavelmente surgirão. Os anarquistas criticam a legitimidade como ela é predominantemente compreendida hoje, mas oferecem outra forma de arranjar-la; rejeitam, assim, a acusação de que o problema é a legitimidade em si. Procurei demonstrar como a conjunção de dois elementos específicos da ética anarquista, que compõe o conjunto de valores e crenças a partir dos quais uma legitimidade pode ser estabelecida, explica de que forma a busca pela legitimidade, por parte dos anarquistas, não decai à dominação: mesmo nos processos que mais exigem uma identidade fixa e “convidam o conflito” por meio de processos decisórios majoritários, a obrigação de aceitar a realidade da ação direta estrutura toda a vida política de modo a fazer com que as pessoas continuem buscando formas de convívio e solução de problemas que não envolvam a adoção de métodos estatais, isto é, a reivindicação do “justo uso” da violência para encerrar conflitos. Como não há violência para “garantir” que a política institucional seja essa — e se houvesse, o ponto do argumento ácrata é que ela rapidamente deixaria de estar em vigor — a única solução é fazer com que esses princípios ganhem aceitação entre o maior número de pessoas possível, que *sejam legitimados*, para que possam ser predominantes e ter os efeitos desejados. Não é possível não depender dos indivíduos e das comunidades ao nível mais capilar de uma sociedade para manter os *valores* anarquistas em vigência: por valor, aqui, entendo a manifestação material e prática da importância que atribuímos às nossas ações^h, isto é, precisamente a disposição das pessoas a agir de uma forma e não de outra, mantendo certos padrões de atividade em detrimento de outros, gastando seu tempo não só para solucionar problemas imediatos mas para compreender o que lhes parece um problema em primeiro lugar e como continuamente lidar com ele. Para o anarquismo, afinal, a pessoa, em seu contexto social, é o sujeito da legitimidade.

Em algum sentido, é possível dizer que isso é uma utopia. Procurei demonstrar em que sentido o anarquismo ativamente busca se distanciar de uma lógica que justificasse a violência para além da autodefesa e da resistência — uma lógica de Estado, utópica. Mas a ideia de utopia pode ser recuperada. Talvez precise; como coloca Graeber (2009, p. x), “o assassinato de sonhos só poderia levar a pesadelos”⁸. Para São Tomás de Aquino, a prova da existência de Deus reside na intuição de graus de perfeição, e portanto deve haver um ser completamente perfeito a partir do qual as gradações de perfeições precisam ser comparadas para que façam sentido. O argumento é obviamente falacioso, mas pode exemplifi-

^h Ver a teoria de valor explicitada em Graeber (2001).

car um certo “viés” em nosso aparato cognitivo: seja lá o que valorizemos, sempre somos capazes de imaginar uma versão *perfeita* disso. Se por um lado é preciso lutar contra a impressão de que essa imagem é *literalmente* realizável e que, em nome disso, justifica-se *forçá-la* sobre todos, por outro é difícil nos motivarmos a fazer qualquer coisa na vida sem visões ideais. As visões ideais do Estado referem-se inevitavelmente ao uso da violência — quanta seria necessária para termos ordem e progresso. Para os pós-modernos, a utopia “*aparece como seu próprio desaparecimento* — ou reaparece como uma simulação vazia de liberdade”, que nada mais é do que “ler o mundo de forma diferente”⁹ (COHN, 2006, p. 149–150, ênfase no original). É verdade que totalidades e teorias totalizantes são perigosas, mas o fato de que temos valores as implica (GRAEBER, 2001, p. 86–89); “confiar em uma ou outra estrutura autoritária e burocrática para promover e manter a justiça”, reflete Cohn (2006, p. 215), “é talvez uma tolice maior, a longo prazo, que arriscar-se”¹⁰ no anarquismo. Talvez nem todas as utopias sejam iguais.

TRECHOS NA LÍNGUA ORIGINAL

CAPÍTULO 1 – INTRODUÇÃO

1. legitimation becomes visible as a problem and an object of study only at the point in which it is called into question” (JAMESON, 1984, p. viii).
2. Legitimacy is one of the oldest problems in the intellectual history of Western civilization.
3. there are different ‘postmodernisms’ operating in contemporary discourse.
4. modernist thought conceived the human self to be a *free rational individual*, distinct from nature, from tradition, and from other selves. [...] [the] belief in the human capacity to progress [...]. Postmodernism [...] overdetermines individuality at the expense of context, and [...] generates [...] structures that overdetermine collectivity and order at the expense of individuality. [...] Any attempt to ‘ground’ thinking in metaphysical, rational, or scientific constructs is abandoned in postmodernism in favor of an openness that is willing to put anything and everything in question.
5. that calls into question the relationships between our concepts and the truths they are meant to denote, our images and the realities they are supposed to depict, our institutions and the interests they are supposed to serve.
6. For Derrida, Foucault and Deleuze representation is arguably the principal vehicle by which relational concepts are subordinated to totalizing concepts: difference to identity, play to presence, multiplicity to singularity, immanence to transcendence, discourse to knowledge, power to sovereignty, subjectivation to subjectivity, and so on.
7. esoterically nihilistic, in the sense that any project that aims to supersede finitude unwittingly aims for the cessation of human existence. The ‘negativity’ of postmodernism, therefore, should not be taken to mean the denial of any sense of truth, order, and meaning, but rather the denial of certain hyperbolic presumptions that in fact distort, conceal or annul the ways in which truth, order and meaning unfold in the world.
8. This radical vision can be seen as part of what might be termed an ‘anarchist invariant’. From the millenarian movements and heretical sects [...] in the Middle Ages, to the peasant rebellions across Europe in the fifteenth and sixteenth centuries [...]. It is anarchist because it expresses

the aspiration for life which is not organised by central government, law, private property or formal religion, and in which social arrangements can be established voluntarily and without coercion.

9. a branch of the workers' movement originating in mid-nineteenth-century Europe. The historical anarchist movement presented a socialist program for political transformation distinguished from reformist and Marxist varieties of socialism by its primary commitment to ethics.

10. a moral opposition to all forms of domination and hierarchy (particularly as embodied in the institutions of capitalism and the state, but also as manifested in other institutions, e.g., the family, and in other relationships, e.g., those of city and country or empire and colony) and [...] a special concern with the coherence of means and ends.

11. Within this general consensus, there is still considerable diversity, but also enough coherence for one to distinguish between anarchism's socialist mainstream and its more marginal individualist tendencies.

12. Although individuals must begin their journey against the background of tradition, they later can modify that tradition; although they are inescapably influenced by it, they are not determined by it.

13. 'a contested discursive field' rather than a simple political identity.

14. Conflict, as well as diversity, is smoothed over in the historical accounts of anarchism given by postanarchists. Anarchist history is a terrain occupied by materialists and mystics, communists and mutualists, nihilists and scientists, progressivists and primitivists alike.

CAPÍTULO 2 – O QUE SIGNIFICA PENSAR A LEGITIMIDADE?

1. 'Power' (*Macht*) is the probability that one actor within a social relationship will be in a position to carry out his own will despite resistance, regardless of the basis on which this probability rests. [...] 'Domination' (*Herrschaft*) is the probability that a command with a given specific content will be obeyed by a given group of persons.

2. [Domination] thus does not include every mode of exercising 'power' or 'influence' over other persons. [...] every genuine form of domination implies a minimum of voluntary compliance, that is, an *interest* [...] in obedience.

3. researchers have made legitimacy into an anchor-point of a [...] theoretical apparatus addressing the normative and cognitive forces that constrain, construct, and empower organizational actors.

4. Within contemporary organizations theory, legitimacy is more often invoked than described, and it is more often described than defined.

5. Legitimacy is a generalized perception or assumption that the actions of an entity are desirable, proper, or appropriate within some socially constructed system of norms, values, beliefs, and definitions.
6. The illegal acquisition of power usually has more profound [...] consequences for legitimacy than some breach or contravention in its exercise, though that depends upon the seriousness of the breach, and whether it is repeated.
7. the roots of legitimacy lie in people's assessments of the fairness of the decision-making procedures used by authorities and institutions. [...] Judgments about the favorability or fairness of the outcomes themselves have little impact [on legitimacy].
8. some group of observers, as a whole, accepts or supports what [they] perceive to be the behavioral pattern, as a whole — despite reservations that any single observer might have about any single behavior, and despite reservations that any or all observers might have, were they to observe more.
9. Where power is acquired and exercised according to justifiable rules, and with evidence of consent, we call it rightful or legitimate.
10. What is 'legitimate' to the philosopher, then, is what is morally justifiable or rightful; legitimacy entails the *moral justifiability* of power relations. [...] The social scientist's concern [...] is rather with identifying the empirical consequences that legitimacy has for the character of power relations.
11. The beliefs people hold are thus explained as the product of the cumulative influences to which they have been exposed. [...] If people believe in the legitimacy of power, is this not because the powerful have [...] managed to convince people that they are legitimate [...]? Is [...] legitimacy] not therefore in the hands of the powerful themselves?
12. legitimacy derives from people's belief in legitimacy.
13. Cultural definitions determine how the organization is built, how it is run, and, simultaneously, how it is understood and evaluated.
14. The problem with the Weberian definition is not that it fails to meet the criteria of normative philosophy, but that it encourages bad social science. And one reason it does so is that it leaves the social scientist with no adequate means of explaining why people acknowledge the legitimacy of power at one time or place and not another. The social scientist, it seems, is someone who must always be taken by surprise when people stop treating power as legitimate and take to the streets in protest.
15. A given power relationship is not legitimate because people believe in its legitimacy, but because it can be *justified in terms of* their beliefs.

16. belief in something is different from using that belief to justify that something else is 'right'.
17. what is important for legitimacy is evidence of consent expressed through *actions* which are understood as demonstrating Consent within the conventions of the particular society.
18. Unlike the moral or political philosopher, on the other hand, the social scientist assesses these arrangements not against independent or universal criteria of the right or the good, but against those that pertain within the society in question; [likewise,] he or she [...] assess[es] actions expressive of consent [...] in relation to the conventions of the particular society.
19. Is power valid in terms of the law? Is the law justifiable in terms of the beliefs and values established in the society? Is there demonstrable evidence of consent to the given relations of power? All these questions can in principle be answered from evidence in the public domain [...] not in the private recesses of people's minds. And when we have answered the questions given above, the further question 'do people believe in the legitimacy of a given power?' becomes redundant. [...] Together these criteria provide grounds, not for a 'belief in legitimacy', but for those subject to power to support and cooperate with its holders; grounds, that is to say, not for belief, but for obligation.
20. An expert in auto mechanics or astronomy can be authoritative with respect to his or her relevant domain of expertise, without having the right to wield power over anyone.
21. (a) does a credible job of protecting at least the most basic human rights of all those over whom it wields power [...] and (c) is not a usurper (i.e., does not come to wield political power by wrongly deposing a legitimate wielder of political power).
22. Politics must settle through authority and law what cannot be settled through reason or morality.
23. I identify the 'first' political question in Hobbesian terms as the securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation. [...] Meeting the BLD is what distinguishes a LEG from an ILLEG state. [...] Meeting the BLD can be equated with there being an "acceptable" solution to the first political question [...] merely the idea of meeting the BLD implies a sense in which the state has to offer a justification of its power *to each subject*.
24. It is a claim that is inherent in there being such a thing as politics [...] inherent in there being first a political question.

-
25. Laws passed by solid majorities are counted legitimate, even though many protest and correctly judge them unjust or otherwise wrong [...] democratic decisions and laws are legitimate, not because they are just but because they are legitimately enacted in accordance with an accepted legitimate democratic procedure. [...] While the idea of legitimacy is clearly related to justice, it is noteworthy that its special role [...] is to authorize an appropriate procedure for making decisions when the conflicts and disagreements in political life make unanimity impossible or rarely to be expected.
26. it is one thing to argue that the social order imposed by a state is just, it is quite another to argue that the political imposition of that order is legitimate.
27. In any society [...] there is going to be a question as to whether it is appropriate [...] to submit to the coercive application of those decisions by the state. [...] makes it into the legitimate arbiter and decider in their lives. The question for a theory of legitimacy is to identify the factor that can give such a standing to the state.
28. Such behaviour is terrorist [...]. Power [...] legitimates [...] the law on the basis of [its] efficiency, and legitimates this efficiency on the basis of [...] law.
29. when people deal with legitimate authorities, they authorize [them] to make decisions about what is right and wrong.
30. the rules can be justified by reference to beliefs shared by both dominant and subordinate, and [...] there is evidence of consent by the subordinate to the particular power relation.
31. If an organization simply wants a particular audience to leave it alone, [...] it] need only comport with some unproblematic category of social activity [...]. To mobilize affirmative commitments, however, it must also 'have value'.
32. the self-interested calculations of an organization's most immediate audiences.
33. Most often, influence legitimacy arises when the organization incorporates constituents into its policy-making structures or adopts constituents' standards of performance as its own [... or allows itself] (to be co-opted, so to speak).
34. people do not value fair procedures because those procedures produce or fail to produce desired outcomes or policies. Instead, an important element in procedural justice is the link of procedures to issues of social identity. People value fair treatment by others because fair treatment communicates to them that the group to which they belong is a

valuable, high-status group. As members, therefore, they also have high status, which leads to favorable feelings of self-worth and self-esteem. Furthermore, fair treatment communicates respect and inclusion in the group on the part of others.

35. Consequential legitimacy and procedural legitimacy both reflect legal-rational authority, although the former is instrumentally rational (based on the pursuit of particular goals), whereas the latter is value-rational (based on the fulfillment of rules of proper behavior) [...]. Structural legitimacy reflects traditional authority, based on the longstanding designation of certain types of actors as worthy of exercising certain types of power. Finally, the personal legitimacy of leaders and representatives corresponds to the Weberian ideal-type of charismatic authority.

36. not necessarily because of overt hostility (although this is certainly possible, given the threatening nature of the inexplicable), but more often because of repeated miscues, oversights, and distractions.

37. institutions not only render disorder manageable, they actually transform it into a set of intersubjective 'givens' that submerge the possibility of dissent. [...] the removal of an aspect of social structure from the presumed control of the very actors who initially created it.

38. No society is characterised by a complete uniformity of beliefs. Indeed, one of the distinctive features of power relations is the difference of circumstances, opportunities and values between dominant and subordinate groups. Yet without a minimum of the appropriate beliefs defined above being shared between the dominant and the subordinate, and indeed among the subordinate themselves, there can be no basis on which justifications for the rules of power can find a purchase.

39. in any society there will be some people who do not accept the norms underpinning the rules of power, and some who refuse to express their consent, or who do so only under manifest duress. What matters is how widespread these deviations are, and how substantial in relation to the underlying norms and conventions that determine the legitimacy of power in a given context. Legitimacy may be eroded, contested or incomplete; and judgements about it are usually judgements of degree, rather than all-or-nothing.

40. it no longer mattered whether public offices were distributed equally among citizens. It was much more important that those who held office did so through the consent of the rest.

41. The theory of consent flowered at a time when two key liberal notions were coming into their own: the idea that liberty is the proper condition of human beings and the idea of the fundamental moral equality of

persons. If we are all equal, what can justify some persons (the government) making, applying, and enforcing rules on us? [...] And if liberty is our proper condition, how can the use of coercion, which government essentially involves, be justified? To both of these questions the theory of consent provides an elegantly simple, but flawed, answer: those who wield political power over us are justified in doing so if and only if we consented to their doing so.

42. They possess simultaneously a symbolic and a normative force.

43. A second type of action expressive of consent is that of taking part in consultations or negotiations with the powerful, either about aspects of policy or about the terms on which a particular service is rendered, which culminate in agreement.

44. a promise to obey is [...] a very special and singular kind of promise. Promising [...] is important to liberal theory because [...] it] is an expression of individual freedom and equality, yet commits individuals for the future. Promising also implies that individuals are capable of independent judgement and rational deliberation.

45. To promise to obey is to state that [...] the person making the promise [...] is no longer equal, but subordinate. [...] Consent [...] must be *to* something. [...] The content of that obligation has already been defined by others.

46. It was essential [...] that the state – the solution – should not become part of the problem.

47. Obedience is not a matter of doing what someone tells you to do. It is a matter of doing what he tells you to do because he tells you to do it. [...] Since the responsible man arrives at moral decisions which he expresses to himself in the form of imperatives, we may say that he [...] is autonomous. [...] It would seem, then, that there can be no resolution of the conflict between the autonomy of the individual and the putative authority of the state [...] he will deny that he has a duty to obey the laws of the state simply because they are the laws.

48. radically abstract individualism [...] fail to deal coherently with the mutuality and reciprocity of social relationships.

49. The convention within contemporary liberal democracies is that it is the act of taking part in elections that legitimates government and secures the obligation of citizens in principle to obey it. [...] it is the existence of choice that is crucial – between candidates, programmes and parties. [...] it is making an agreement to subordination under conditions of choice between alternatives that confers legitimacy on the exercise of power, and a corresponding obligation to obey.

50. A liberal democratic vote is not a promise, or consent, but a continuation of the self-interested exchanges of the capitalist market.

51. The psychology of the ekklesia (assembly) is the psychology of the agora (marketplace).

52. Habermas sostiene que en el proceso de acceder a un consenso comunicativo no sólo entra en juego un equilibrio entre intereses particulares, sino también principios universales ligados a la lógica del discurso práctico. [...] para Habermas, no basta sostener que la validez de las normas se encuentra en el consenso, sino que hay que localizar un principio crítico que nos permita distinguir entre la multiplicidad de consensos, aquéllos que tienen un carácter racional.

53. The contradiction between liberal ideology and monopoly capitalism causes a deficit in legitimacy.

54. political participation, including voting, 'helps those who are already better off'.

55. the social contract cannot be abstracted from the conditions in which it is made and its real aim ignored. Liberal theorists of political obligation insist that formal equality under the law is what counts; once the contract is instituted then social inequality can be disregarded. [...] The liberal contract is made precisely to stabilize and reinforce socio-economic inequality.

56. They are adamant that democratic politics requires the elimination of passions from the public sphere, and this is, of course, why they cannot apprehend the process of the constitution of political identities". Neste trecho, Mouffe está se referindo a Habermas e Rawls.

57. Habermas is [not] able to acknowledge the hegemonic nature of every form of consensus and the ineradicability of antagonism.

58. puts into question the objectivism and essentialism which are dominant in democratic theory. [...] any social objectivity is constituted through acts of power. [...] This implies that we should not conceptualize power as an external relation taking place between two pre-constituted identities, but rather as constituting the identities themselves.

59. This point of congruence between objectivity and power is what we have called 'hegemony'.

60. no social agent should be able to claim any mastery of the foundation of society. This signifies that the relation between social agents becomes more democratic only as far as they accept the particularity and the limitation of their claims; that is, only in so far as they recognize their mutual relation as one from which power is ineradicable.

61. the specificity of modern pluralist democracy — even a well-ordered one — does not reside in the absence of domination and of violence but in the establishment of a set of institutions through which they can be limited and contested. To negate the ineradicable character of antagonism and to aim at a universal rational consensus — this is the real threat to democracy. Indeed, this can lead to violence being unrecognized and hidden behind appeals to ‘rationality’, as is often the case in liberal thinking which disguises the necessary frontiers and forms of exclusion behind pretences of ‘neutrality’.

62. not obviously in the sense that all power is automatically legitimate, but in the sense that: (a) if any power has been able to impose itself, it is because it has been recognized as legitimate in some quarters: and (b) if legitimacy is not based in an aprioristic ground, it is because it is based in some form of successful power.

63. (a) acceptance of a social order is voluntary; (b) consent is based on belief in (as distinct from instrumental orientation to) norms and values; (c) rulers and the ruled alike share the same norms, values, and beliefs; (d) it is either consensus, or in some consensus theories the group interest [...], that make norms and values ‘right,’ hence ‘legitimate’; and (e) a social or political order is stable if and only if it is legitimate.

64. The legitimacy of any feature of a social structure is indicated by the fact that it is supported by those who have nothing to gain from it, even by those who would benefit from some other structure.

65. Legitimacy is a valuable attribute for an institution if it promotes acceptance of its decisions and the rules it promulgates, and stability and institutional effectiveness are virtues that benefit all members of society.

66. (a) the fundamental basis of both action and order is instrumental (i.e., governed by rational self-interest); (b) the real interests of the rulers and the ruled are in conflict; and (c) it is power that makes the rules binding. But (d) pure power cannot make people believe that a rule is ‘right’; (e) ideology, myth and ritual are necessary to legitimate rules, make them ‘right,’ by masking the real interests of the ruler and the ruled; and (f) in the long run, pure power is unstable unless legitimated, so legitimacy is a prerequisite of any social order. The only way, in fact, that Machiavelli sees legitimacy itself differently from consensus theory is that the use by rulers of legitimating myths is purely strategic.

67. The legitimacy [...] is also believed in at the individual level by some people. But even among those who do not believe in legitimacy at the individual level, a valid social order exists as a cognitive object of orientation — that is, they know that it observably governs the behavior

of others, that others act as if they believe in it even if the individual himself or herself does not. [...] because [social orders] externalize the norms, values, and beliefs of individual actors, objectified — they become what ‘is’ rather than the opinions of particular individuals.

68. His central concept, hegemony, is a mix of coercive repression and control by ideological leadership and persuasion, hence consent.

69. Consent is not automatic, it has to be produced, so there has to be a machinery [...]. The civil society — church, schools, the media, voluntary associations (like unions).

70. legitimation [...] explains the stability of *any* sort of structure, at any level, that emerges and is maintained by *any* other basic social process.

71. The culture of a system is consensual but its use by actors (whether individuals, organizations, or nation-states) is purely strategic — purely ceremonial, purely myth, purely ritual.

72. This ‘rational choice’ approach is based upon the belief that people’s behavior is primarily shaped by their assessments of [...] the rewards and punishments that are linked to various possible organizational behavior. [...] The difficulty of command and control approaches to the problem of regulation is that they are costly, inefficient, and often ineffective.

73. It is feelings of obligation [...] that are central to legitimacy. [...] Relying upon such feelings of legitimacy is central to developing more efficient and effective systems of social regulation.

74. These models argue that groups within society are in conflict over valued resources and favored identities. Each group seeks to gain dominance over others, with the result that institutional arrangements and legitimizing ideologies favoring one group are often not beneficial to those within other groups. [...] It is not in the interest of subordinate groups to defer to the authorities and institutions that dominant groups have created to serve their interests. [...] Subordinate groups would be better off rejecting existing authorities and institutions and challenging the status quo by seeking social change.

75. legitimacy is an effective influence strategy — and those who view system stability as a valuable attribute can and do benefit when they are able to create and maintain this supportive value. [...] Consensus theorists regard them as positive, conflict theorists as disturbing.

76. the legitimacy of authorities and institutions is linked to the fairness of the procedures by which they exercise their authority. Hence, the pursuit of public support requires institutions and authorities to adhere to lay principles of procedural justice. [...] Widespread legitimacy will exist only when the perspectives of everyday members are enshrined in ins-

tutions and in the actions of authorities. This suggests that a focus on legitimacy empowers the members of organizations and societies.

77. Theories of legitimation [...] specify conditions under which pressures arise to change existing structures and reform and/or rebellion become legitimated. [...] legitimation [...] is a mechanism that mediates between the structure of groups and the actions of individuals.

78. For example, people locate cause in people, rather than in social systems; view themselves as having exaggerated control over their own outcomes; and believe that the world is a just place in which people get the outcomes they deserve.

79. between a master and slave, oftentimes neither appeal nor activation of coercive capacity is necessary for the master to attain his desired result; the slave recognises the power asymmetry which could be activated, and thus adjusts his behaviour accordingly.

80. act as if they believe they really are guilty of something [...] But on a deeper level it doesn't make a lot of sense to ask whether they do or not. The whole arrangement is the fruit of violence and can only be maintained by the continual threat of violence.

81. assumes that the ideological institutions of civil society are independent of the coercive institutions of the state and fundamental to the stability of a system of inequalities.

82. there could, for example, exist a system of patriarchy that operated in the total absence of domestic violence or sexual assault, or a system of racism that was in no way backed up by government-enforced property rights — despite the fact that, to my knowledge, no example of either has ever been observed. [...] Is the very practice of laying down rules and then threatening physical harm against anyone who does not follow them itself objectionable, or is it just that the authorities are not deploying such threats in the right way? To talk of racism, sexism, and the rest as a bunch of abstract structures floating about is the best way to dodge such questions entirely.

83. a system of power relations itself indirectly shapes the experiences, the capacities, the expectations, the interests of subordinate groups [...] so that justifications for the rules of power become credible because they are confirmed by their own experience. [...] What is socially constructed is not itself imaginary or illusory, and its evidence gives credibility to the justifications advanced for a given system of power.

84. Categories (such as occupation, education, or gender at the individual level; school, hospital, or firm at the organizational level; empire, state or colony at the world-system level) drive behavior because it is

around them that norms, values, and beliefs are organized. [...] Legitimacy drives behavior because people both want to and must look right. They want to look right because norms are not only constraining, they are also enabling; they channel the ways in which an actor can accomplish his or her goals in the same way that a system of roads channels how one gets from here to there. They have to look right because norms also constrain (regulate) behavior. To the extent that one is dependent on others for resources and rewards, success, even survival, depend on looking right. [...] institutionalism assumes that actors do not and do not need to internalize norms, values, and beliefs, they merely do (in public) whatever others expect them to do. The foundation of social order is therefore, first and foremost, a system of consensually held cognitive categories.

85. Coercion threats provide secondary, reinforcing motivation when the political order fails in its primary normative technique of authoritative guidance.

86. Belief in the procedural justice of markets is widespread within American society, even among those who benefit the least from their operation [...]. Further, this belief generally is not influenced by evidence that the market operates in ways that lead to wide group-based differences in economic outcomes.

87. the new credo was that everyone should look at the world through the eyes of an investor [...] newspapers began firing their labor reporters, but ordinary TV news reports came to be accompanied by crawls at the bottom of the screen displaying the latest stock quotes. [...] everyone would come to own a piece of capitalism.

88. ongoing power structures themselves influence their own legitimacy.

89. this kind of taken-for-grantedness represents both the most subtle and the most powerful source of legitimacy identified to date. If alternatives become unthinkable, challenges become impossible, and the legitimated entity becomes unassailable.

90. the liberal criterion for the voluntariness of an agreement to accept a position involving subordination: that people should have a choice between those to whom they are to be subordinate.

91. What they have much less of a choice about [...] is whether to make that choice in the first place, because the situation is such that their interests and therefore their choices are already pre-structured. This is most obviously true of the wage-labourer. Once workers were 'freed' from any control over their own means of production, they had the [...] choice of submitting to given conditions of subordination under whatever em-

ployer, or starvation. [...] In the political sphere, [...] citizens who do not vote may forfeit any influence on the outcome, and in any case will not avoid subordination to government by abstaining.

92. politics is not scholarship, nor scholarship politics.

93. the boundaries of public discourse cannot be fixed in a neutral fashion. [...] The ultimate fact of ideological regulation [...] cannot be blinked.

94. the strategy of saying '[...] at least we can make a good faith try' — won't work either. In what cleared and ideology-free space will the 'try' be made? one must ask, and if the answer is [...] that there is no such cleared space, the notion of 'trying' can have no real content.

95. [not] all antagonisms [can] be transformed into agonisms and [not] all positions be accepted as legitimate and accommodated within the agonistic struggle[...] the moment of decision cannot be avoided, and this implies the establishment of frontiers, the determination of a space of inclusion/exclusion.

96. violence may well be the only way it is possible for one human being to do something which will have relatively predictable effects on the actions of a person about whom they understand nothing. In pretty much any other way in which you might try to influence another's actions, you must at least have some idea about who you think they are, who they think you are, what they might want out of the situation, their aversions and proclivities, and so forth. Hit them over the head hard enough, and all of this becomes irrelevant. It is true that the effects one can have by disabling or killing someone are very limited. But they are real enough — and critically, it is possible to know in advance exactly what they are going to be. [...] Threatening others with physical harm [...] makes possible relations of a [...] simple and schematic kind ('cross this line and I will shoot you,' 'one more word out of any of you and you're going to jail').

97. Democracy, especially direct democracy, promotes disharmonious, antisocial feelings. [...] The unaccountable majority is arrogant; the defeated minority is resentful.

98. In our terminology, an order is always "imposed" to the extent that it does not originate from voluntary personal agreement of all the individuals concerned. The concept of imposition hence includes "majority rule," in that the minority must submit.

99. We assume too easily that popular sovereignty was the product of popular demand, a rising of the many against the few. It was not. It was a question of some of the few enlisting the many against the rest of the few.

100. Multivariate analysis indicates that economic elites and organized groups representing business interests have substantial independent impacts on U.S. government policy, while average citizens and mass-based interest groups have little or no independent influence.

101. Demophilia denied structural problems that might transcend deliberative solutions, made wealth sacrosanct, and removed the ultimate option, revolution, a symbolic right enshrined in the Declaration of Independence, from the table.

102. The most common historical explanations [...] seem obviously inadequate. First of all, they assume that ‘the public’ is an entity with opinions, interests, and allegiances that can be treated as relatively consistent over time. In fact what we call ‘the public’ is created, produced through specific institutions that allow specific forms of action — taking polls, watching television, voting, signing petitions or writing letters to elected officials or attending public hearings — and not others. These frames of action imply certain ways of talking, thinking, arguing, deliberating. [...] the same collection of citizens is likely to come to completely different decisions on questions affecting their communities if organized into a parliamentary system, a system of computerized plebiscites, or a nested series of public assemblies.

103. because the constraint is not the result of personal intervention by the powerful, but the impersonal consequence of the rules or structures, it appears as naturally given or determined, and the consent to which it gives rise as therefore entirely voluntary. And because it seems entirely voluntary, it helps to legitimate the rules that condition it in the first place.

104. In agreeing to a particular condition of subordination, people are also thereby confirming the rules of power that underpin it. In strict logic this does not follow.

105. At this point, defenders of the liberal democratic system will insist that, in a society where freedom of speech and association pertain, it is open to anyone to campaign with others for a change in the rules; and the fact that they persist can only be because people in general do not want to change them. [...] Yet what it overlooks in practice is the way in which the structures of gender and class power are themselves reproduced within the political domain, and the political domain is itself structured, in a manner that is weighted against such change.

106. On its own this ‘negative’ awareness may produce a condition of frustration, impotence or resignation on the part of the subordinate, and a general unwillingness in fulfilling the requirements of their position.

For it to have a transforming potential, however, something else is needed: the possibility of communication with others and an autonomous space relatively protected from the influence of the powerful within which to do so; and the imagination to conceive of a different set of rules and relations for the fulfilment of basic social needs from the existing ones. [...] What we are talking of is the possibility of a legitimacy, not that is entirely asocial or ahistorical, but that is constructed independently of existing relations of power.

107. Three aspects of legitimacy make its maintenance at least intermittently problematic: (a) audiences are often heterogeneous, (b) stability often entails rigidity, and (c) institutionalization often generates its own opposition. [...] mutual adjustment, isomorphism, and taken-for-grantedness impede responsiveness to shifting conditions.

108. it is the appearance of the socially constructed as natural that lies at the heart of all ideology.

CAPÍTULO 3 — PÓS-MODERNISMO E LEGITIMIDADE

1. human rights are neither the expression of a universal truth nor a denial of it [...] their truth claims [are] as only local moves in a game the subject enters when formulating his / her relationship to power in the language of fundamental rights.
2. rational and moral discourses [...] are themselves constituted by power relations and are embroiled in practices of power.
3. essentialist identities and categories cannot be imposed without the radical exclusion of other identities.
4. even the most seemingly transparent representational systems, in speaking for a multitude, entail the silencing of its multiplicity.
5. this desire for power in man is produced precisely through attempts to deny or extinguish relations of power.
6. to reach consensus without either deception or force becomes impossible.
7. If politics cannot be organized around truth because it lacks transcendental grounding, and politics cannot be organized around justice because its representation reflects the interests of those who define it, then politics is reduced to the expression of power.
8. If truth is conceived as correspondence between a signifying representative and a signified constituency, then [...] there is no truth, only power [...]. Where democracy promises to transform an 'unworkable

(dangerous, anarchic) multiplicity... into workable plurality through representation,' Seitz proposes, it can never do so; what is presented as peaceful persuasion and public deliberation is actually warfare [...].

9. the history of a thing, in general, is the succession of forces which take possession of it and the co-existence of forces which struggle for possession.

10. The ethical imperative that emerges from this articulation of the general critique of representation — the imperative not to represent the other — is [...] deeply Kantian, in that it evokes a respect, even a sublime awe, for the noumenal unknowability of the other, calling on us not to reduce the other to an object of knowledge or utility, a means to an end, something to be categorized and controlled. This is a critique of instrumental rationality.

11. Is legitimacy to be found in consensus obtained through discussion, as Jürgen Habermas thinks? Such consensus does violence to the heterogeneity of language games.

12. since there is nothing underlying historical appearances that is so stable and simple that it can be interpreted or represented, any claim that an interpretation truly represents history is both ungroundable *and* coercive.

13. Individuals are pinned down within an identity that is seen as true or natural. Essentialist identities limit the individual, constructing his or her reality around certain norms, and closing off the possibilities of change and becoming.

14. In the absence of any possible reference to an objective world or transcendent moral principles, all descriptive representation comes to be seen as an act of social power, the manipulation of some audience to some end.

15. one becomes a representative [...] by persuading them not only, in the manner of labeling representation, that 'rather than maintain a particular set of self-understandings... they should really be conceptualizing themselves through the categories that you provide,' but that they share an identity with this agent, and that, therefore, 'it can represent them and their interests.'

16. groups and divides objects so as to promote or discourage certain relationships with or among them, forming classes and associations, oppositions and boundaries.

17. By directing our attention to A, B, and C, leading us to avert our eyes from X, Y, and Z, focalizing representation manipulates our conscious-

ness by controlling what we see and therefore what we have occasion to think about.

18. the attribution of supposedly fixed characteristics to things. [...] Essentialists assume that the objects of which they speak have distinct identities that preexist their articulation in language [...] a thing existing entirely outside of the language we use to describe it, a self-contained presence prior to representation. [...] signs are always generalizations means that a universe of unique and unrepeatably moments is altogether beyond the reach of signification.

19. Since language is inherently reductive, inevitably referring to classes and categories rather than individuals, representation could never do justice to the represented reality if reality did not present itself as something that can be meaningfully treated in reductivist terms, through classes and categories. [...] the differences between members of a group may be ignored or forgotten in favor of their supposed sameness. To assume that 'discrete categories' objectively exist, and that they are separated by boundaries that are 'defined crisply by the core of necessary properties' that constitute the being of the category, is yet another form of essentialism.

20. Labeling practices [...] are accused of producing the dismal world of juridical, medical, and military 'total institutions,' the normalizing gulags in which deviants are interned. Of course, these could not function without the patronizing representation that deputizes a representative to speak for the deviant [...]. The normalizing institution depends even more fundamentally on the identifying practices that induce the men and women who do the work of the institution to identify themselves with the institution as a whole, to see its interests as sufficiently identical with their own. [...] the State [...] is a permanent practice of patronizing representation: it is the clinic from which the patients are never discharged.

21. With every popular uprising against the state and with every overthrow of some repressive regime or other, there always seems to be a new and more subtle form of repression waiting to take its place.

22. Only in periods of breakdown can dominant representations be challenged or seen as representations at all; otherwise, they are simply confirmed by the everyday experience that they structure in advance.

23. the real political task in a society such as ours is to criticize the workings of institutions, which appear to be both neutral and independent; to criticize and attack them in such a manner that the political violence which has always exercised itself obscurely through them will be unmasked, so that one can fight against them.

24. all the relationships of political power which actually control the social body and oppress or repress it.
25. relations of power become relations of domination when the free and unstable flow of power relations becomes blocked and congealed — when it forms unequal hierarchies and no longer allows reciprocal relationships. [...] These relations of domination form the basis of institutions such as the State. The State [...] is merely an assemblage of different power relations that have become congealed in this way [...] is merely an effect of power relations that have crystallized into relations of domination.
26. The answer is: Let us wage a war on totality; let us be witnesses to the unrepresentable; let us activate the differences.
27. doesn't one risk defining this human nature [...] in terms borrowed from our society, from our civilization, from our culture?
28. Post-structuralism conceives the true character of [...] any [...] society, in terms of a 'war model... characterized by constant antagonism, rift, and dislocation.'
29. dividing reality up into various binary oppositions and then promoting one side over; or to the exclusion of, the other side [...]. Nietzsche rejects the *opposition* of the two sides, an opposition that permits the *exclusion* of threatening or unmanageable elements that characterize the demoted side.
30. each antipode requires the presence and active force of its opposition as a condition of its thriving.
31. the resentful projection of too many self-important smart people feeling slighted by the Zeitgeist.
32. I admit to not being able to define, nor for even stronger reasons to propose, an ideal social model for the functioning of our scientific or technological society.
33. if antirepresentationalism were simply an unnecessary error, there would be no problem getting out of it. But it is not so easy, since the critique of representation proceeds with some real justification and owes its theoretical development to some genuine movements for justice.
34. 'postmodernism' might best be seen as just such a prolonged meditation on technological changes that never happened.
35. we still await cures for cancer or even of the common cold; instead, the most dramatic medical breakthroughs we have seen have taken the form of drugs like Prozac, Zoloft, or Ritalin — tailor-made, one might say, to ensure that these new professional demands don't drive us completely, dysfunctionally, crazy.

36. They are technologies of what Jean Baudrillard and Umberto Eco used to call the 'hyperreal' – the ability to make imitations more realistic than the original. The entire postmodern sensibility, the feeling that we had somehow broken into an unprecedented new historical period where we understood that there was nothing new; that grand historical narratives of progress and liberation were meaningless; that everything now was simulation, ironic repetition, fragmentation and pastiche: all this only makes sense in a technological environment where the only major breakthroughs were ones making it easier to create, transfer, and rearrange virtual projections of things that either already existed, or, we now came to realize, never really would. [...] The 'postmodern' moment was simply a desperate way to take what could only otherwise be felt as a bitter disappointment, and dress it up as something epochal, exciting and new.

37. Postmodernists, he believes, fetishize difference, and by positing that difference cannot be overcome, they ultimately reinforce the authority of the liberal state, which presents itself as the institution for representing and negotiating these differences.

38. Either the encounter with the text is theorized in terms of a tautological process that merely reaffirms certain readerly presuppositions, or it is conceived as a kind of abject surrender of the reader to the text, the abandonment of critique.

39. Noninterventionist passivism, placing the interpreter in the contemplative position of the spectator, is simply the flip side of instrumentalist activism. [...] The attempt to respect the otherness of the text [...] reproduces the same impossible premise of objectivist neutrality.

40. contained hidden presuppositions and simplifications, they deserved critical scrutiny, if only to emerge the stronger for it. But in challenging all consensual standards of truth and justice, of ethics, and meaning, and in pursuing the dissolution of all narratives and meta-theories into a diffuse universe of language games, deconstructionism ended up, in spite of the best intentions of its more radical practitioners, by reducing knowledge and meaning to a rubble of signifiers. It thereby produced a condition of nihilism that prepared the ground for the re-emergence of a charismatic politics and even more simplistic propositions than those which were deconstructed.

41. reconquest of certain forms of representation [...] the rehabilitation of the entire social project of modernity itself.

42. why are some of the most trenchant social criticisms often expressed through difficult and demanding language? [...] scholars are obliged to

question common sense, interrogate its tacit presumptions and provoke new ways of looking at a familiar world. [...] If common sense sometimes preserves the social status quo, and that status quo sometimes treats unjust social hierarchies as natural, it makes good sense on such occasions to find ways of challenging common sense.

43. grammar [...] also limits what can be thought [...] it impedes the expression of radical ideas. [...] Butler is distancing herself from those, like Nussbaum, who contend that feminists have a responsibility to convey ideas in a lucid and transparent way that is accessible to all women, not just academic women. What Butler is doing [...] is highlighting how the very norms of accessibility or transparency that Nussbaum and others champion may themselves serve certain interests or obscure the operations of power.

44. although stressing the importance of the irrational and expressing grave doubts about the Enlightenment's intellectual tools of reason, logic, and rationality, post-modernists employ these latter instruments in their own analysis.

45. critiquing the *limits* of reason is not susceptible to a charge of performative contradiction, any more than is teaching students to think for themselves, or making laws to limit the law.

46. the post-modern age is one of fragmentation, disintegration, malaise, meaninglessness, a vagueness or even absence of moral parameters and societal chaos.

47. mistaking a meaning the interpreter has produced for something that has been induced, misperception of makings as findings.

48. Every universal [...] is an instrument of power.

49. texts have no fixed or preexisting identity, i.e., no essence, hence no intrinsic meaning; interpretation is simply the interpreter's [...] use of a text to *produce* meanings [...]. In Fish's words, it is because there is, in effect, no object to refer to that no interpretation can justify itself through a referential 'demonstration' of the truth of its claims; instead, there are only performative acts of 'persuasion,' language games as pure power plays.

50. not to disguise power as something else.

51. the postulated 'centre' of social relations is always imaginary, and a 'final' stitching-up or 'suture' of differences into unity is impossible. [...] The 'representation' of unity is based on nothing, but this fictitious unity is 'at the same time... a principle organizing actual social relations.' Therefore, the radical task is to produce a new organizing principle, to suture

a disparate collection of forces into a functional unity, an ‘articulation,’ for the purposes of socialist transformation.

52. Although Laclau and Mouffe offer compelling reasons to reject a foundational analysis of political space — in contrast to the Marxist legacy they seek to replace — they allow themselves to accept on the ethical register what they reject on the political one.

53. Consensus is needed on the institutions that are constitutive of liberal democracy and on the ethico-political values that should inform political association. But there will always be disagreement concerning the meaning of those values and the way they should be implemented.

54. A hoop must have a shape [...] and the shape of the hoop one is asked to jump through will in part determine what kinds of jumps can be regularly made.

55. If all politics is the invention of identity *ex nihilo* through discourse, why form this kind of hegemonic identity instead of another?

56. is not to hide the instrumentality of hegemonic articulation, so that what is really a political decision appears as a decision rather than as a natural given.

57. multipolar world, even if all its regional poles are not democratically organized, is better than a unipolar order because it is less likely to foster the emergence of extreme forms of antagonisms.

58. democratic political theorists who view the agon as a means of legitimizing contingent values seem unwilling to admit as contestable the larger democratic values of freedom and equality.

59. even the most formally neutral constitution cannot espouse neutrality toward its own existence.

60. A rule-of-law regime founded on completely formal or procedural standards, for example, allows parties that are avowed enemies of the law to help formulate and apply that law — thereby opening the way for its abuse.

61. Why should we respect or permit political expressions that might seek to undermine certain democratic freedoms, rights, and, in effect, democracy itself? [...] any results *are* truly possible in a democracy, even antidemocratic results.

62. Nietzsche admires the Greek agon for its positive effects in coordinating, organizing, and channeling otherwise destructive tendencies, [and] he sees the *Kampf* between the Apollinian and the Dionysian as productively directing (without denying, avoiding, or ignoring) that which might otherwise undermine our senses of ourselves as distinct and worthwhile individuals and communities. Once these processes of collection and di-

vision are appreciated as a form of refinement of these characteristics, it becomes possible to see how it is precisely this capability that Nietzsche associates with creative power.

63. Nietzsche searches [...] to find a way to escape the tyrannical and stultifying effects that such values can have when we take them to be inherently true and without need for justification.

64. Nietzsche's interest in the agon is fundamentally progressive rather than conservative. [...] it is not the case that he envisions the agon as reinforcing the standing distribution of power.

65. He emphasizes the circulation and redistribution of power rather than its concentration.

66. Agonistic contest [...] is a productive force that regulates without subjugating the interests of individuals, coordinating them without reducing them to the interests of the community, and providing radical openness for the circulation of power that avoids ossification into tyranny. It also provides a means for producing individuals by allowing participants to distinguish themselves through their pursuits within competitive interactions. [...] Moreover, the agon also produces communities insofar as it generates social significance through relations between individuals and the community of judges who bear witness to and sanction the action produced in agonistic exchange. Nietzsche envisions the best possible situation as one in which these interests are reciprocal and in tension: the community desires the production of greatness cast in terms it establishes; the most potent competitors achieve the affirmation of the community that provides the conditions for the possibility of their victories, but they also aspire to become standard bearers and thereby bring about a reformation of judgment generally.

67. Although its advantages are great, Nietzsche thinks, agonism is an extremely fragile condition to maintain.

68. ostracism later became a way for tyrants to minimize their opposition.

69. the culture that would give prominent place to agonism as a mechanism for determining its values and distributing its goods risks itself: it invites its destruction at the hands of the tyrannical victor that such intensive competition might produce.

70. it makes perfect sense to desire the silencing of beliefs inimical to yours, because if you did not so desire, it would be an indication that you did not believe in your beliefs.

71. Perspectives are not merely different from each other; there is an inevitable element of conflict, since each perspective partly defines itself

- in contrast to, and must consequently contend with, other perspectives.
72. As political subjects we can never relax [...] Rather we must be constantly on our guard against the possibility of domination.
73. The most subversive approach is [...] to go beyond identity itself through a permanent process of disidentification.
74. This [...] vision of human nature and society [...] puts great store on the ability of the individual to take advantage of the gaps and margins in the system in order to escape from it, at the expense of everyone else.
75. agonism – an ongoing, strategic contestation with power – based on mutual incitement and provocation – without any final hope of being free from it.
76. the schizophrenic ethic they proposed was not at all a revolutionary one, but a way of surviving under capitalism, producing fresh desires within the structural limits of the capitalist mode of production as such.

CAPÍTULO 4 – ANARQUISMO E LEGITIMIDADE

1. The idea that we can be completely free from power is based on an oppositional Manichean logic that posits an essential division between humanity and power. [...] human subjectivity emerges in a world of ‘natural laws’ which are essentially rational and ethical, while the state belongs to the ‘artificial’ world of power. Anarchism therefore has a logical point of departure, uncontaminated by power, from which power can be condemned as unnatural, irrational, and immoral. [...] Without this point of departure, it would seem that any kind of resistance against power would be impossible.
2. First, a [...] *Post-anarchism*, that rejects traditional anarchist concerns, and instead proposes the adoption of new critical approaches and tactics that lie beyond the remit of anarchist orthodoxy, using as their basis those post-structural theorists who are antipathetic to traditional anarchism. Second, a redemptive *post-anarchism* [...] which sees ‘anarchism’ as it currently stands as lacking, but amenable to change. Third [...] a postmodern anarchism [...] that reapplies anarchist analyses and methods to the new globalized political economy, and concentrates on the actions of oppressed subjects.
3. What motivates the critique of political representation is the idea that in giving people images of who they are and what they desire, one wrests from them the ability to decide those matters for themselves. [...] the poststructuralists [...] deepen the critique of representation, including

some representational elements that found their way into the core of traditional anarchist thought.

4. contradictory project of calling for decentralization in order to resist the reductiveness of centralization while at the same time offering a vision of decentralization that was itself reductive.
5. This claim that the increasingly dominant ‘transitional’ state no longer exercises political power is, argued the anarchists, dangerously naive. It neglects what they see as the fundamental law of state power [or [...] any form of institutional power]: that it is independent of economic forces, and that it has its own logic – that of self-perpetuation.
6. We of course are all sincere socialists and revolutionists and still, were we to be endowed with power... we would not be where we are now.
7. ensure that those who make the decisions and those who are affected by them are the same people.
8. the naturalist justification allows anarchists to assume their ethics rather than having to argue for them.
9. For Foucault, the rise of current power relationships is traceable to specific local practices and must be understood on the basis of them. Failure to do so would lead – and has led – to the assumption that by destroying oppressive macropolitical entities and practices, the power arrangements reflected in those entities and practices will themselves disappear. Deleuze differs from Foucault in arguing that it is not only current but all macropolitical power relationships that must be understood on the basis of micropolitical practices.
10. the practices of macropolitical institutions [...] often emerge from local practices; and that when macropolitical entities arise, the local practices that generated them do not become a mere corollary or auxiliary aspect of them.
11. develop a way of thinking about resistance that does not reaffirm domination. [...] It resists [...] the desire to find an essential point of resistance, because this will inevitably form itself into a structure or discourse of authority.
12. post-structuralist theory is indeed anarchist. It is in fact more consistently anarchist than traditional anarchist theory has proved to be. The theoretical wellspring of anarchism – the refusal of representation by political or conceptual means in order to achieve self-determination along a variety of registers and at different local levels – finds its underpinnings articulated most accurately by the post-structuralist political theorists.
13. refusal to view power as solely a negative, repressive force [...] a rejection of subjectivity as a viable source of political action. What they

develop instead [...] is a new type of anarchism [...] which] retains the ideas of intersecting and irreducible local struggles, of a wariness about representation, of the political as investing the entire field of social relationships, and of the social as a network rather than a closed holism, a concentric field, or a hierarchy. Yet the new anarchism rejects the strategic basis that, for traditional anarchism, had formed the scaffolding of these ideas; it substitutes instead a perspective that is tactical.

14. study of small practices that give rise to the taken-for-granted 'realities' of our culture.

15. That is what makes specific political analysis necessary: if power creates its own resistance, then the liberation from specific forms of power must take account of the kind of resistance that is being engaged in, on pain of repeating that which one is trying to escape.

16. Any political intervention, if it is to be successful, must discard all projects — including the subjectivist one of comprehending and realizing one's essence — that work through representation; instead, such intervention must embark upon a program of subverting the pretensions to completeness of the representational structure.

17. Resistance, then, does not necessarily need a reason: if it happens, then that is justification enough.

18. stop asking the question 'What does it signify?' and ask instead 'What does it produce? What can it be used for?' Those are the genealogical questions, and they are always double, applied not only to the object of genealogy but to genealogy itself. Which is why genealogy is inescapably ethical, a knowledge conjoined with a value or set of values: a 'critique', a 'curative science'.

19. Experimentation, unlike transgression, seeks positive alternatives rather than revolt. Such an activity is more in keeping with a perspective that defines power not as a repressive force exercised from above, but as a feature of all social relationships.

20. the project of political action is not total liberation from oppression, but an expanding of local spaces of situated freedom.

21. This is how it should be done: Lodge yourself on a stratum, experiment with the opportunities it offers, find an advantageous place on it, find potential movements of deterritorialization, possible lines of flight, experience them, produce flow conjunctions here and there, try out continuums of intensities segment by segment, have a small plot of land at all times.

22. Singularity would imply a notion of respect and freedom for difference — for anything singular — without this freedom encroaching on

the freedom of others to be different.

23. The task of a poststructuralist politics is to attempt to construct power relationships that can be lived with, not to overthrow power altogether.

24. A revolution, then, is not a change from one fundamental form of society to another; rather, it is a change or set of changes whose effects sweep across the society, causing changes in many other parts of the social domain. [...] What is denied is the [...] claim that society, and the question of revolution, must therefore be defined in terms of [...] relationships of production (or any other set of privileged relationships). [...] the idea that revolutionary change can [not] be distinguished qualitatively from reformist change. This is not to deny the possibility of revolutionary changes, but to admit that they are changes of degree rather than of kind – or, better, that they are changes of kind inasmuch as they are certain kinds of changes of degree.

25. everyone knows that a countermove that is merely reactionary is not a ‘good’ move. Reactional countermoves are no more than programmed effects in the opponent’s strategy; they play into his hands and thus have no effect on the balance of power.

26. human beings are possessed of equal potentials for ‘sociability’ and ‘egoism’ [...] neither of these potentials is necessarily more likely to be expressed than the other.

27. the social anarchists’ conception of human nature rests on twin pillars of egoism and sociability.

28. one searches in vain for any suggestion that Goldman’s [...] individuals are, as May would have it, *a priori* good.

29. In an anarchist society ‘antisocial’ behaviour would inevitably arise, as it does at present; the difference being that this behaviour, if judged reprehensible, would be dealt with according to anarchist principles.

30. an essential human subjectivity uncontaminated by power [...] is impossible to achieve. The idea of a pure revolutionary identity is torn apart, subverted by a ‘natural’ desire for power, by the lack which is at the heart of every individual. [...] Perhaps the implication of Bakunin’s power principle is that the subject will always have a desire for power, and that the subject will be incomplete until it grasps power.

31. conceptualizing ‘the state’ as ‘a thing or as a fetish that one can smash in order to destroy it’; rather, ‘The state is a condition, a certain relationship among human beings [...] which] we destroy [...] by contracting other relationships, by behaving differently toward one another

[...] We are the state, and we shall continue to be the state until we have created the institutions that form a real community and society of men.

32. Why assume that what Bakunin meant by the word 'power,' in one particular essay, is the same concept designated by Foucault's use of the word, or Moore's, or May's — or even that named by the same word in a different Bakunin essay?

33. If 'power' as an endless play of mutual influence, action, and reaction is distinguished from 'domination,' then neither Bakunin nor Kropotkin have any pretensions about 'destroying power' per se. Indeed, to a surprising extent, both are aware of the ubiquity of 'social power,' which no revolution can (nor should) abolish; both understand that it is a 'natural' product of human subjects, rather than an artificial imposition from outside; and both distinguish it from force, coercion, or domination.

34. For the ability to act in a free and cooperative fashion is not something that one possesses naturally [...] it is also a product of training.

35. we must avoid concentration of power precisely because we are fallible... The moral question is not whether men [and women] are 'good enough' for a type of social organization, but whether the type of organization is useful to develop the potentialities of intelligence, grace, and freedom in [women and] men.

36. Why bother to organize, to intervene, unless something is in need of this intervention, i.e. unless it is disorganized? In fact, these theorists do not regard anarchy as something merely spontaneous, natural, biological, given, but as something that had to be evoked, elicited, created, made from the materials of history and biology.

37. anarchists should not trust to the so-called natural proclivities of human beings toward freedom and cooperation, for there are no such proclivities. Or rather such proclivities are, as proclivities, no stronger than the equally antural human proclivities to dominate and be dominated. The task must be to encourage these proclivities, to make them into really existing practices of freedom and cooperation.

38. power shouldn't be thought of as some mysterious substance which some people (at the top of the heap) possess by some means or other and which others (at the bottom) do not.

39. The freedom of other men, far from negating or limiting my freedom, is, on the contrary, its necessary premise and confirmation. [...] My personal freedom, confirmed by the liberty of all, extends to infinity.

40. Power itself is not something whose elimination is actually possible. Hierarchy, domination, and classes can and should be eliminated, as should the use of power to force people to act against their will. But the

liberatory use of power, the empowerment of the disempowered, is indispensable.

41. conceived as the non-coercive influence of individuals and groups on one another.

42. which for Proudhon constitutes the worst form of oppression, since it conceals its oppressive nature behind the perfect ideological screen, 'the name of the people'.

43. for this will is not simply and purely present, not even to itself, not even in some imaginable ideal speech situation.

44. small, ideologically unified bands of friends who can act as one to accomplish a goal.

45. Proudhon's willingness to dispense with [...] solidarity as the complement to the more cognitive values of freedom and equality seems rather coldly rationalistic and masculinist – and implausible as well, [...] since] 'the emotional substrate of caring is prerequisite for a rights-based ethic to function at all – an invisible 'feminine' underbelly, whose social labour makes possible the public world of fraternal relations.' The more this substrate is eroded, the more the game of contract and exchange encourages cheaters. Moreover, there are real problems in generalizing the contractual model to all social relations – particularly when it comes to the noneconomic, traditionally 'feminine' sphere of family life. Certainly among the things that ought not to be quantified or arbitrated is the nurturance of people who are not ideally independent, productive, rational agents: the very young, the sick, the drastically disabled, the very old. [...] a society in which individuals are constantly forced to be on their guard against the possibility of any exploitation, nervously policing their transactions, is both fundamentally impoverished and intrinsically fragile.

46. It is not difficult, indeed, to see the absurdity of naming a few men and saying to them, 'Make laws regulating all our spheres of activity, although not one of you knows anything about them!' We are beginning to see that government by majorities means abandoning all the affairs of the country to the tide-waiters who make up the majorities in the House and in election committees; to those, in a word, who have no opinion of their own. [...] The International Postal Union, the railway unions, and the learned societies give us examples of solutions based on free agreement in place and stead of law. Today, when groups scattered far and wide wish to organize themselves for some object or other, they no longer elect an international parliament of Jacks-of-all-trades.[...] Where it is not possible to meet directly or come to an agreement by correspon-

dence, delegates versed in the question at issue are sent, and they are told: 'Endeavour to come to an agreement on such or such a question, and then return, not with a law in your pocket, but wit a proposition of agreement which we may or may not accept.' [...] such will be the method of a free society.

47. What we endorse is a decentralized, directly democratic process in which power is always visible and contestable, in which the signified can always object to, revise, or replace its signifier. [...] forms of power that are not disseminated into invisibility but exercised [...] with full consciousness of their workings on the part of those involved.

48. increasing the number of centers of decision-making and the number of initiators of policy.

49. the abstract system of rights and responsibilities must ultimately be grounded in emotional ties of solidarity, concern, and care. [...] Two forces could converge to produce such a culture of solidarity-with-diversity. The first is the result of a more anarchic circulation of information, images, ideas, and people between communities [...]. The second is [...] the cultural role of education in producing a citizenry ready to act democratically in the political sphere.

50. deprived of its other, the subject is locked in a solipsistic prison — a real subjugation that is presented as the final form of liberation from objectivist narratives.

51. substituting rational appeals to knowledge (based in the measurable world of objects) for emotional appeals to justice (based in the felt experience of subjects). [...] its price was a fundamental concealment of the matter of ethics. As a theory of how the system does operate and (to a certain extent) how it must transform itself, Marxism has never been able to adequately explain why those who suffer from the system should act within their situation to transform it. [...] Numerous radicals [...] have tried to address or compensate for this structural lacuna in Marxist thought. Such efforts have been frustrated by the degree to which Marx's inability to address the ethical has permitted cynical readings for which justice is merely ideological.

52. post-structuralist theory is animated by an ethical imperative demanding respect for the other [...] in the face of forces that reduce otherness to sameness [...] there can be nothing more substantial behind one story people happen to tell about the world [...] than there is behind any other story [...] stories are inevitably weapons, instruments of coercive power. Resistance to coercive power means calling into question claims to authority allegedly based on universal truths. This implies that since any ethics

comes with a claim to universal validity, no ethics can claim legitimacy, for each will be only another exercise in coercive power.

53. They are weapons to be used in struggle, and it is up to the individual to interpret them. This war analysis that I have employed does not cheapen or invalidate rights and values: it merely leaves them open to change and contingency.

54. The normative character of anarchism comes from the negative character of its assertion. If the actions of states are based on a positive claim about the character of the individual, and if that characterization, along with the very idea of characterization, is rejected, then state actions are reduced to actions of collective force. It is not resistance to the state that needs to be justified but the positive actions of the state against individuals. Opposition to the state fills the only remaining normative space once the basis for state action has been denied.

55. post-structuralism is nothing if not a systematic repudiation of transcendence.

56. a practical principle or hypothetical imperative of the form 'if you want X you ought to do Y'. [...] it is not the case that one ought to do Y because it is the 'morally right' thing to do, but because it is the most sensible course of action given one's desire to achieve X. A principle of this sort can be regarded as categorical or even universalizable, but it is scarcely 'transcendent'. Its justification is immanent to its purpose [...]. It provides us with a viable categorical norm without any concept of transcendence.

57. it does not specify when it is advisable or acceptable to critique or transform particular norms [...] Such an explanation would require a theory of value — that is, an axiological criterion that determines what things are worth promoting / discouraging vis-à-vis the adoption of normative principles.

58. morality is no longer concerned with the shape lives take; rather, it establishes the moral boundaries or limits of human action. [...] rather, it exists outside of and exterior to human beings.

59. For the classical anarchists, every human being is the product of a unique and complicated multiplicity of forces, including the inward-directed forces of self-creation [...]. Thus their highest value is life — the capacity of the social individual (and the society of freely associated individuals) to be different, to change, move, transform and create.

60. Our experiments may lead to positive transformations, they may lead to madness, they may lead to death. What starts out as a reckless and beautiful affirmation of life can become a death camp. It is not enough,

therefore, to experiment and create; one must be mindful of, and responsible for, one's creations. The process requires an eternal revolution against domination wherever and however it arises — eternal because *atelos* (without *telos*), and *atelos* because domination cannot be killed. It can only be contained or, better, outrun. Whatever goodness is created along the way will always be provisional, tentative and contingent, but this is hardly a reason not to create it. Anarchism is nothing if not the demand that we keep living.

61. nomadic agent of change: one who can disappear, who is not bound by place, or past experiences [...]. methods more suited to economically independent individuals. Not everyone is capable of drifting; there are those who are physically, socially or economically restrained or have responsibilities [...] to more vulnerable others. [...] this identity] is little different to the gender-, race-, class- and (dis)ability-blind abstract agent of liberalism [...] the favoured tactic of post-anarchists, seeking flight rather than contestation [...], seems inadequate, as exodus is not always possible or desirable.

62. all totalizing systems — science, humanity, nation, truth, and so forth — have all been shattered; [...] there are no longer any grand mechanisms for stitching together a world now broken into incommensurable fragments. One can no longer even imagine that there could be a single standard of value by which to measure things.

63. poststructuralism need not even be concerned with what people ought to want. [...] they need only balk at those practices [of representing people to themselves], not at any motivation to uphold or to resist them. [...] Some practices are acceptable, some unacceptable.

64. a lot of what passes for the newest and most refreshing poststructural theory nowadays is largely warmed-over Transactionalism.

65. Those who start by looking at society as a whole are left, like the Substantivists, trying to explain how people are motivated to reproduce society; those who start by looking at individual desires end up, like the Formalists, unable to explain why people chose to maximize some things and not others (or otherwise to account for questions of meaning).

66. Within each plane, or game, or field, the picture usually looks strikingly familiar. There are a bunch of individual players (or, occasionally, collective ones) competing with or otherwise attempting to dominate or impose their will on the others.

67. There is no area of human life, anywhere, where one cannot find self-interested calculation. But neither is there anywhere one cannot find kindness or adherence to idealistic principles: the point is why one, and

not the other, is posed as ‘objective’ reality. [...] Every field of human endeavor [...] is defined [by postmodern authors] by a set of competitive strategies. If it is customary to give gifts, then gift-giving will be part of those strategies. Therefore, the motives of the giver are unimportant. You might be a kind and decent person motivated only by the desire to help a friend, but objectively that doesn’t matter, because in the overall structure of the situation, gifts are always part of a game of dominance, an attempt to accumulate symbolic capital and gain an advantage over the other party; this is how everyone else will perceive your actions, and this will be their real meaning. (To suggest otherwise would be to fall into the trap of ‘subjectivism.’) Note how closely this position echoes that of economics. There, too, the assumption is that ‘objective’ or ‘scientific’ analysis means trying to cut through to the level on which you can say people are being selfish, and that when one has discovered this, one’s job is done.

68. Any individual is assumed to have a fairly clear idea [of] what he or she wants out of life, and to be trying to get as much of it as possible for the least amount of sacrifice and effort.

69. economic science is mainly concerned with the behavior of people who have some familiarity with economics — either ones who have studied it or at the very least are acting within institutions that have been entirely shaped by it.

70. Behind the imagery of most postmodernism is really nothing but the ideology of the market [...] the way market ideologists would like us to imagine the marketplace should work.

71. the market economy and the liberal state must be seen as part of a single social order”

72. the state and its coercive powers had everything to do with the creation of what we now know as ‘the market’ — based as it is on institutions such as private property, national currencies, legal contracts, credit markets. [...] The market was a creation of government and has always remained so. If one really reflects on the assumptions economists make about human behavior, it only makes sense that it should be so: the principle of maximization after all assumes that people will normally try to extract as much as possible from whoever they are dealing with, taking no consideration whatever of that other person’s interests — but at the same time that they will never under any circumstances resort to any of the most obvious ways of extracting wealth from those towards whose fate one is indifferent, such as taking it by force. ‘Market behavior’ would be impossible without police.

-
73. what is important is not necessarily the institution of the state itself, but the way it functions, and the sites — like human essence and man — through which it operates.
74. and the kinds of social relations the pervasive threat of violence makes possible.
75. anarchism seeks to foster and maintain only those power relations which do not involve coercive domination, and to destroy those that do.
76. Social actors make commitments based on existing institutions and policies. As they do so, the cost of reversing course generally rises dramatically.
77. collective understandings — of how the world works, what is to be valued, what an individual's interests might be.
78. Every time we shake hands, the strength of that norm is reinforced.
79. In fact, individual actors tend to be aware of only the [...] specific thing they are making or doing, the specific end they have in mind [...] human action is self-conscious by nature, but it is never entirely so.
80. Consider for example the doctrine of moral relativism [...]. Now it seems to me this is a doctrine that could only really emerge as a product of imperialism. It could only have been produced by members of an elite population whose dominance over the world was so complete and so reliable that they could live their lives in full confidence that no one with a fundamentally different world view would ever be in a position of power over them. When you find someone arguing that no Westerner has the right to find fault in, say, the cultural presumption that an appropriate response to grief at the death of a close member of one's family is to waylay and kill some random stranger, they can only do so because of the existence of complex and very efficient systems of control, involving armies, police, passports, airport security, immigration laws, and structures of economic inequality, which make it almost inconceivable that anyone who felt that this was an appropriate response to grief would ever end up living in their neighborhood, or be in striking distance of their children. [...] Pretenses to some kind of moral superiority, based on their unwillingness to morally condemn 'the Other,' it seems to me, are often entirely underpinned by tacit support for real walls to shut real other people out. And by refusing to consider someone as a moral person, one provides a perfect justification to continue to exclude them.
81. Those who promote democracy as an alternative to the state rarely draw a meaningful distinction between the two. If you dispense with representation, coercive enforcement, and the rule of law, yet keep all the other hallmarks that make democracy a means of governing — citi-

zenship, voting, and the centralization of legitimacy in a single decision-making structure — you end up retaining the procedures of government without the mechanisms that make them *effective*. This combines the worst of both worlds. It ensures that those who approach anti-state democracy expecting it to perform the same function as the state will inevitably be disappointed, while creating a situation in which anti-state democracy tends to reproduce the dynamics associated with state democracy on a smaller scale. [...] The political parties Podemos and Syriza gained traction in the occupied squares of Barcelona and Athens thanks to their rhetoric about direct democracy, only to make their way into the halls of government where they are now behaving like any other political party. They're still doing democracy, just more *efficiently* and *effectively*. Without a language that differentiates what they are doing in parliament from what people were doing in the squares, this process will recur again and again.

82. A dominates B if and only if (i) A has a greater coercive capacity than B, (ii) which is more or less constitutive of a relationship (iii) from which B has little or no practicable exit options.

83. Domination, then, depends at its root upon the coercive force which enables arbitrariness.

84. However, if we are to understand anarchism not only as a way of thinking about future forms of a free society, but also as an an-archic disturbance of all political forms, then we would have to insist on a certain constitutive openness and a space of contestation and disagreement.

85. What we call 'the social peace' is really just a truce in a constitutive war between sovereign power and 'the people,' or 'nation'.

86. Abstract individualism is [...] an abstraction from [the] social reality [...] of the capitalist, market economy and the liberal democratic state.

87. any degree of institutionalization, short of total taken-for-grantedness, to generate its own opposition. [...] every victory seems to mobilize a new, more radical opponent. [...] managers rarely can afford to treat legitimation as a completed task.

88. En un caso específico, quieren la reforma agraria, no para liberarse, sino para poseer tierras y, con éstas, transformarse en propietarios o, en forma más precisa, en patronos de nuevos empleados.

89. The tendency to protect the interests of others at the expense of our own cannot be solely an inborn feeling... its rudiments were always present in man, but these rudiments must be developed.

90. Western social theory is founded on certain everyday common sense, one that assumes that the most important thing about people is that they

are all unique individuals. Theory therefore also tends to start with individuals and tries to understand how they form relations with one another (thus producing something we call 'society'). [...] they assumed the relationships came first.

91. Melanesians, according to Strathern, [...] assume that we are, before we are anything else, what we are perceived to be by others. One might object that this would mean we are many different things, since different people are likely to have very different impressions of us, or see us differently in different contexts. But that is precisely what Strathern is arguing. [...] What happens in any given social situation is that another person fixes on one of these [parts] and thus 'makes it visible.' [...] when someone fixes on one of those 'hidden possibilities' in someone else, thus making them visible, what they are bringing out is always itself seen as the product of some social relationship that existed in the past. [...] people and objects are all seen to have 'multiple authors,' or, in the Melpa idiom, 'sources' or 'origins.'

92. Newman does consider the charge [...] that Stirner's 'unique one,' abstracted from all history, disembedded from every relationship, and detached from all context, simply constitutes a new 'essentialist identity' (and a mystified one at that) but he does not really spell out why this critique is mistaken [...]. Not only does the Einzige closely resemble Sartre's classless, genderless, cultureless, ahistorical cogito a little too closely — it also bears some resemblance to the protagonist of laissez-faire marketplace economics, the Rational Actor, whose infinite desire and arbitrary caprice (i.e. 'selfishness') are likewise purported to be the very measure of freedom. [...] Newman calls attention to Stirner's proposal for a 'union of egoists,' a merely voluntary and instrumental association between individuals, as opposed to a 'community' which one is 'forced' to participate in [...], but this amounts to a universalization of the instrumentalist logic of capitalism: 'For me,' Stirner writes, 'no one is a person to be respected, not even the fellow-man, but solely, like other beings, an object in which I take an interest or else do not [...] we have only one relation to each other, that of [...] utility, of use'; everything else is ideology [...]. While Newman wants to read Stirner as 'not necessarily against the notion of community itself' [...], it is hard to avoid the conclusion that Stirner himself flatly declares: 'community... is impossible'.

93. If the individual is seen in the abstract, in complete isolation from other beings, then all 'his' judgements and actions are based solely on his own subjective viewpoint — what other viewpoint is there for such a creature? [...] the individual's reasoning will be entirely self-interested;

he will act if, and only if, he judges it to be for the benefit of himself and his property. [...] the outcome will depend entirely upon the individual's subjective judgement of personal advantage and profit.

94. It takes decades to bring forth and shape a human being; a few seconds to bring all that to nothing by driving a spear into him.

95. Culture and war are not depicted as opposed, although uniting and maintaining them present challenges.

96. hospitality [...] respect for human life [...] the sense of reciprocal obligation [...] are [not] the result of any closeness to some authentic human nature [...] all must be 'developed,' for they are 'the consequence of life in common'.

97. one is much more likely to be envious of equals, or near equals, than people who are vastly more rich or powerful.

98. We tend to exclude from our reference group people who appear definitely superior or inferior to us as well as those belonging to irrelevant domains.

99. Resentment may be characterized as an emotional protest against what is perceived as morally unjust. Accordingly, it is closer to anger than to envy. Although resentment is sometimes directed at the superiority of others, the focus of the subject's concern is some kind of moral attitude rather than superiority itself. Here we may distinguish between discontent, envy, and resentment. Discontent arises when we believe that something (of some importance to us) is wrong, namely, a better alternative is available. Envy occurs when the wrongness is related to our inferior situation; resentment occurs when wrongdoing is perceived: it conveys an implicit accusation. When unjust treatment, but not inferiority, is perceived, anger and resentment are more dominant than envy.

100. his prime example [is] the envy of a poor, undernourished peasant family [envying] their neighbors who have abundant supplies of food [...] 'envy' is probably not the best description of the emotion such a situation is likely to inspire.

101. It is hard to deny that [some] people desire to be envied. In other words, much of what drives people to accumulate wealth to begin with is a desire to arouse feelings of envy in others, to encourage others to imagine how nice it would be to be in their position, and then to have to live with the fact that they cannot.

102. the limited value of the continuous race to win.

103. expanding the range of valued domains in which people can perform well compared to others. [...] Thus, chances increase that more people will enjoy superiority in at least one domain. [...] Diversifying valued

domains requires, then, two elements: (a) adding new types of domains a person can be satisfied with; and (b) the realization that each domain has its own intrinsic value.

104. In some cases different may be less, but in others it may just refer to a noncomparable domain. Adopting these two means represents a kind of maturity of the subject (and society) in which social comparisons are less significant in determining the subject's happiness.

105. an ecological dialectic apprehends being in terms of becoming, development and relationality. [...] there is clearly an object world to be represented [...]; at the same time, we assume that our representations will never completely coincide with their object, for the object is not fixed or self-identical. It follows that to be as adequate as possible, our representational practices should evoke the creativity, plurality, and interconnectedness of reality, so that actualities are seen by the light of potentialities, and potentialities in view of actualities.

106. One of the most basic functions of democracy is to offer a way of concluding disputes. Voting, courts, and police all serve to *decide* conflicts without necessarily *resolving* them.

107. the fiction was sustained in England as an instrument that gave to the many a measure of control over the man to whom the fiction seemed to subject them so absolutely.

108. In the 1620s the Commons exalted him to a height where he could scarcely move without fracturing his divinity, and out of subjection to him they fashioned maneuvers to direct his government.

109. representatives invented the sovereignty of the people in order to claim it for themselves [...]. The sovereignty of the people was an instrument by which representatives raised themselves to the maximum distance above the particular set of people who chose them. In the name of *the* people they all-powerful in government”.

110. in order to mute the conflict within the fiction [...] the different communities [would have to] be able and willing [...] to perceive their own local interests as being involved in, if not identical with, the interests of the larger society. [...] When authority came from the king, government was palpably something other, a force against which representatives protected their constituents [...] that authority itself was less likely to be swayed by any combination of local interests.

111. The problem was to develop institutions and habits of thought that would recognize popular power but at the same time direct expression of it to the support of existing authority. Before inventing the sovereign people the House of Commons had found a way to restrain the king by

exalting him above the rest of mankind. The exaltation of the people was susceptible to a similar reversal. Elevate the yeoman farmer as the embodiment of popular power, make obeisance to the voters in extravagant election campaigns, encourage constituents to give instructions to the persons they chose to represent them. In all these ways the governing few in both England and America gave recognition to popular power; and in each case the power was real, just as the power of the king had been real. But in each case the very exaltation of popular power furnished a means of directing and controlling it.

112. As [...] European travelers discovered, when asked by Nilotic kings to conduct raids or rain random gunfire on “enemy villages” that actually turned out to be inhabited by the king’s own subjects, there is no fundamental difference in the relation between a sovereign and his people, and a sovereign and his enemies. Inside and outside are both constituted through at least the possibility of indiscriminate violence. What differentiates the two [...] is that the insiders share a commitment to a certain shared notion of utopia. Their war with the sovereign becomes the ground [...] of a certain notion of perfection — even peace. [...] Unlike wars between states, the war between sovereign and people is a war that the sovereign can never, truly, win. Yet states seem to have an obsession with creating such permanent, unwinnable wars: as the United States has passed over the last half century from the War on Poverty to the War on Crime to the War on Drugs (the first to be internationalized) and now, to the War on Terror. The scale changes but the essential logic remains the same. This is the logic of the assertion of sovereignty.

113. But ultimately the utopia itself can only be maintained through terror.

114. Estimating the numbers of those who die from violence involves complex questions of cause and effect, which cannot always be separated from moral judgments. [...] Are those who die of hunger or disease during war or its aftermath counted among the casualties? [...] Where torture is used in war, will its victims figure in the calculus if they succumb years later from the physical and mental damage that has been inflicted on them?

115. Reality is what one can never know completely. [...] The only things we can hope to know perfectly are ones that exist entirely in our imaginations.

116. the atrocities that have been carried out in its name come from misinterpreting the true gospel, or its corruption by alien influences. [...] it is pointless to argue the point, since what is at stake is an article of faith.

117. humans' powers of reason exist, first and foremost, as ways of restraining our baser instincts. a purely technical affair an instrument, a machine, a means of calculating how to most efficiently achieve goals that could not themselves be in any way assessed in rational terms. Reason cannot tell us what we should want. It can only tell us how best to get it.

118. a rational argument can be defined as one that is both grounded in empirical reality, and logically coherent in form. [...] But if so, calling someone, or an argument, "rational" is saying almost nothing. [...] You're just saying they are not obviously insane. But [...] claiming one's own political positions are based on "rationality" is an extremely strong statement. In fact, it's extraordinarily arrogant, since it means that those who disagree with those positions are not just wrong, but crazy. Similarly, to say one wishes to create a "rational" social order implies that current social arrangements might as well have been designed by the inhabitants of a lunatic asylum. Now, surely, all of us have felt this way at one time or another. But if nothing else, it is an extraordinarily intolerant position, since it implies that one's opponents are not just wrong, but in a certain sense, wouldn't even know what it would mean to be right, unless, by some miracle, they could come around and accept the light of reason and decide to accept your own conceptual framework and point of view.

119. A single — and apparently eternal — legal and bureaucratic order regulated public affairs [...] transcend earthly systems entirely [...] its intellectuals were busying themselves arguing about the exact division of powers within a single, grand, unified, imaginary system of cosmic administration.

120. never seems to be able to contain itself to simple questions of deductive reasoning, or even technical efficiency, but almost invariably ends up trying to turn itself into some grandiose cosmological scheme.

121. what we now call 'the imagination' was not seen as opposed to reality per se, but as a kind of [...] zone of passage connecting material reality and the rational soul. It's only after Descartes, really, that the word 'imaginary' came to mean, specifically, anything that is not real [...]. By this definition [...] the] imagination cannot be the basis of reality. It is by definition that which we can think, but which has no reality.

122. At the end of every labour-process, we get a result that already existed in the imagination of the labourer at its commencement.

123. the kind of imagination I have been developing in this essay is much closer to the old, immanent, conception. Critically, it is in no sense static and free-floating, but entirely caught up in projects of action that aim

to have real effects on the material world, and as such, always changing and adapting.

124. This can cause a great deal of confusion when we speak of imagination in the abstract, because it makes it seem like imagination has much more to do with Spenser's *Faerie Queene* than with a group of waitresses trying to figure out how to placate the couple at Table 7 before the boss shows up. [...] This is equally true whether one is crafting a knife or a piece of jewelry, or trying to make sure one doesn't hurt a friend's feelings.

125. Conservative ideology [...] would consist [...] in perceiving reality as simply self-identical. The mind-set that declares that things are what they are and that what you see is what you get [...] excludes all meaningful context [...] larger scope of potentiality [...] removes the actual from all real context, freezing and isolating it, so that a particular moment in history is seen as the end of all history.

126. when one takes a 'realist' position in International Relations, one assumes that states will use whatever capacities they have at their disposal, including force of arms, to pursue their national interests. What 'reality' is one recognizing? Certainly not material reality. The idea that nations are humanlike entities with purposes and interests is purely metaphysical. [...] What makes it seem 'realistic' to suggest it does is simply that those in control of nation-states have the power to raise armies, launch invasions, and bomb cities [...] in the name of what they describe as their 'national interests' — and that it would be foolish to ignore that possibility. National interests are real because they can kill you. The critical term here is 'force,' [...] Whenever we hear this word invoked, we find ourselves in the presence of a political ontology in which the power to destroy [...] is treated as the social equivalent of the very energy that drives the cosmos.

127. The ultimate stakes of politics [...] is not even the struggle to appropriate value; it is the struggle to establish what value is [...]. Similarly, the ultimate freedom is not the freedom to create or accumulate value, but the freedom to decide (collectively or individually) what it is that makes life worth living.

128. The development of a police state here has been a democratic process, an expression of 'the will of the people'.

129. When does the law reflect the popular will to the extent that those over whom it is exercised can be said to have authored or at least consented to it? Is it when law is elevated to unchangeable or remotely accessible constitutional norms? Or do statutes produced by a parliament satisfy

such conditions? If so, can simple majorities lay claim to a general will or are supermajorities required to do so? If the content of law is decided by a majority of the people's representatives, is it consensually binding on as much as 49 percent of the population, or does it merely serve the 51 percent's coercion of them? On what grounds could any vote short of parliamentary unanimity meet the standards of legitimacy? Moreover, percentages notwithstanding, the party compromise and bargaining that plainly characterize the legislative formulation of law suggest little connection with a general will.

130. the people [... is] in continually alteration and change, it never continues one minute the same [...] they which are the people this minute, are not the people the next minute.

131. Consent theory has long been embarrassed by [...] the demand to show who has, and when, and how, actually and explicitly consented in the liberal democratic state.

132. in certain circumstances, are structurally positioned to exert power over others (including men).

133. power over [...] usually results from a structural situation where a particular group has greater resources and privileges and, consequently, is able to force or control another. [...] power to may be the form of power needed by all those in subordinate positions, not only women.

134. The first focuses on the development of individual autonomy, confidence, and self-control in the context of 'caring and supportive relationships' [...]. The second alternative is that empowerment refers to 'the development of a sense of collective influence over the social conditions of one's life' [...]. It entails individuals engaging with others, who are similarly situated, to identify (via a practice like consciousness raising) both why they are oppressed and what they need to do to act collectively to change matters. This form of empowerment thus involves dialogue with others, setting up or joining organizations to bring about social change, and group solidarity that results from working collectively; it is thus a more recognizably political and democratic form of empowerment than is the first more therapeutic version.

135. They must learn that their power does not lie in their voting strength, that their power lies in their ability to stop production.

136. a direct action is a political action aimed at achieving a specific goal or objective, and which is carried out by an individual or group of people, without appealing to a higher authority for legitimacy.

137. Every person who ever had a plan to do anything, and went and did it, or who laid his plan before others, and won their co-operation to do

it with him, without going to external authorities to please do the thing for them, was a direct actionist.

138. one of the main ways anarchists put our values of autonomy, self-organization and mutual aid into practice.

139. it doesn't necessarily tells us much about the politics of those carrying out the action itself.

140. as the use of some form of economic power for the securing of ends desired by those who possess that power.

141. was lax in utilizing this authority [... the Klan's] original objective – the restoration of white supremacy throughout the South – had been largely achieved during the 1870s. The need for a secret antiblack organization diminished accordingly.

142. White supremacists and other domestic extremists maintain an active presence in U.S. police departments and other law enforcement agencies.

143. 'historical' interest in 'infiltrating law enforcement communities or recruiting law enforcement personnel'.

144. the actions of the slaves made it possible and necessary for citizens, legislators, military officers, and the president to act.

145. He did not have to [free the slaves] and not every person in his position would have.

146. their operationalisation of direct action includes activities such as attending protest meetings and participating in protest marches that many in the direct action community would classify as relatively conventional and non-radical interest group activity.

147. direct action methods such as contacting or donating money to political groups.

148. direct action [...] aims to achieve our goals through our own activity rather than through the actions of others. [...] In this it is distinguished from most other forms of political action such as voting, lobbying, attempting to exert political pressure through industrial action or through the media. All of these activities [...] operate on a tacit acceptance of our own powerlessness. [...] They concede the authority of existing institutions and work to prevent us from acting ourselves to change the status quo.

149. Americans continued to show a readiness for direct action, not simply to challenge existing government but to supplement it. Even before the Revolution it was not uncommon for crowds, organized and unorganized, to assemble for the purpose of implementing policies that government was slow in effecting. With the coming of independence, local

communities formed committees to suppress Tories in their midst and sometimes gathered to curb profiteers who tried to fatten on wartime shortages. When the objective was larger than local they did not hesitate to organize statewide or even interstate conventions, with or without government backing, to address the problem. Numerous such conventions were held in the 1770s in an attempt to control the prices of necessities. The persons who attended were not self-appointed volunteers but elected delegates.

150. did not receive sufficient attention from scholars [...] in part because they seemed to be ordinary practices of everyday life”

151. many poor families took advantage of the collapse of police control to take over hundreds of vacant homes and half-finished apartment blocks, refurbishing them as their own properties. [...] land take-over and illegal construction accelerated, despite the police crackdown. [...] What made these men and women a collective force was a way of life which engendered common interests and the need to defend them. The squatters got together and demanded electricity and running water; when they were refused or encountered delays, they resorted to do-it-yourself mechanisms of acquiring them illegally. They established roads, opened clinics and stores, constructed mosques and libraries, and organised refuse collection. They further set up associations and community networks, and participated in local consumer cooperatives. A new and a more autonomous way of living, functioning and organising the community was in the making.

152. the lack of an institutional mechanism through which they can collectively express their grievances and resolve their problems. [...] a silent repertoire of individual direct action, rather than collective demand.

153. They seem to pursue two major goals. The first is the redistribution of social goods and opportunities [...] essential for survival and minimal living standards. The other goal is attaining autonomy, both cultural and political, from the regulations, institutions and discipline imposed by the state.

154. These institutions impose the kind of discipline (in terms of regulating their time, behaviour and appearance) which many simply cannot afford or with which they do not wish to comply. [...] Whereas the poor tend to reject the constraining facet of modernity, they welcome its liberating dimension.

155. Most governments tend [...] to promote autonomy as an effort to transfer their responsibilities to their citizens [...] governments, at the same time, display apprehension about losing political space.

156. the rich and powerful may also desire self-regulation and autonomy from the discipline of the modern organisations. However, in reality, unlike the poor, they mostly benefit from those arrangements; it is the powerful who institute them in the first place. Moreover, unlike the poor [...] the rich can afford to function within such institutions. They are able, for instance, to pay their bills or get to work on time. [...] autonomy in everyday life creates a big crack in the domination of the modern state.

157. solitary and antisocial practice [...] held to be revolutionary precisely by virtue of being pure of all representation, all signification — one for which communication is no longer relevant.

158. La «propaganda por el hecho» no es necesariamente una acción violenta: [...] se trataba de dar testimonio, de dar ejemplo, de oponerse en la práctica al capitalismo, al Estado y a una sociedad envilecida. Para todo ello también servían determinadas actitudes de resistencia (al servicio militar, por ejemplo), de rebeldía (negándose a pagar alquileres u otros tributos), desobediencia ante la autoridad, desafíos a la moral burguesa (uniones civiles sin pasar por la vicaría) o celebraciones alternativas (bautizos revolucionarios). Todos esos pequeños gestos palidecían, obviamente, ante las formas violentas de protesta, porque un bombazo o un atentado sangriento trascendían el círculo cerrado en el que se movían los militantes libertarios, afectaban a más gente y, por tanto, tenían mucha más repercusión en todos los órdenes. [...] El objetivo inmediato no era tanto obtener ventaja o réditos [...] como el propio simbolismo del acto. [...] El activista no pretende ocultarse ni escapar a la acción de la «justicia burguesa» que, previsiblemente, será implacable.

159. Direct action must be distinguished from symbolic actions. [...] Its purpose is to exercise power and control over our own lives rather than merely portray the semblance of it.

160. It should not rely entirely on others taking up our example.

161. The community that defies the law by building its own well is not simply acting for themselves; they are also setting an example of self-organization to other communities. But this is a secondary effect of an otherwise direct action, and anyway, they're not trying to influence the government.

162. Moral protest usually takes the form of a boycott of a product or refusal to participate in some institution. Such actions seek to avoid our complicity in the evils for which existing institutions are responsible. No doubt this is morally admirable. But unless these actions themselves have

some perceivable effect on the institutions which they target, they do not constitute direct action.

163. [By practicing civil disobedience] one is withdrawing one's consent or cooperation from a structure of authority one deems illegitimate, but doing so is still a form of protest, a public act addressed at leastly partly to the authorities themselves. [...] The direct actionist does not just refuse to pay taxes to support a militarized school system, she combines with others to try to create a new school system that operates on different principles. She proceeds as she would if the state did not exist and leaves it to the state's representatives to decide whether to try to send armed men to stop her [...] it would be possible to have a secret direct action. It is by definition impossible to conduct a secret act of civil disobedience.

164. Under a government which imprisons any unjustly, the true place for a just man is also a prison. [...] If the alternative is to keep all just men in prison, or give up war and slavery, the State will not hesitate which to choose.

165. Typically, one practicing civil disobedience is [...] willing to accept the legal consequences of his actions.

166. distinguishing themselves from revolutionaries and criminals.

167. If a man is driving a truck full of toxic waste to dump in a local river, the direct actionist does not consider whether the corporation he represents is formes permitted to do so; he treats him as he would anyone else trying to dump a vat of poison in a local water source. [...] Normally, the conclusion is that it is legitimate for any man or woman of conscience in the vicinity to band together to try to dissuade the would-be dumper, and if necessary, stop him — say, by lying down in front of the truck, or by puncturing its tires. If they do so, and twenty armed men in blue costumes then appear and tell them to clear the streets, they do not, in turn, treat this demand as a legal order, but rather, as morally equivalent to any other demand that a group of men standing on the street might make. Therefore, if police demand that those blocking the truck clear the street because an ambulance is trying to get through, they will almost certainly comply.

168. Bookchin claims to have witnessed a 'small, tightly knit faction' manipulating the process, which was open and amorphous enough that a well-organized group of participants 'unified by its own hidden agendas' could ram its decisions through de facto, while the de jure egalitarianism of the process made their power effectively invisible. [...] 'minority dissenters were often subtly urged or psychologically coerced to decline to vote on a troubling issue, inasmuch as their dissent would essenti-

ally amount to a one-person veto.' The very climate of solidarity and friendship that made consensus possible served to reinforce this psychological coercion, since the dissenting parties were made to feel that they were being disruptive or selfish for holding out against the majority opinion, and therefore 'nullified themselves as participants in the process' for the greater good.

169. Part of the work of developing new forms of consensus process [...] is to create institutional forms that encourage, rather than inhibit, improvisation and creativity. As activists sometimes put it: in most circumstances, if you bring together a crowd of people, that crowd will, as a group, behave less intelligently, and less creatively, than any single member of the crowd is likely to do if on their own. Activist decision-making process is, instead, designed to make that crowd smarter and more imaginative than any individual participant.

170. The question is not so much of distinguishing between causes and reasons [... of representation] but of whether the sources of validity of reasons *precede* representation or are constituted *through* representation. [...] we have weakly constituted identities whose constitution requires, precisely, representation [...] in a situation of radical disorder, *some* kind of order is needed, and the more generalized the disorder is, the less important the ontic content of that which restores order.

171. under the right circumstances, groups are remarkably intelligent, and are often smarter than the smartest people in them. Groups do not need to be dominated by exceptionally intelligent people in order to be smart.

172. the best collective decisions are the product of disagreement and contest, not consensus or compromise.

173. How do buyers and sellers find each other and trade at a fair price? How do companies organize their operations?

174. Merely knowing someone else's opinion provides a powerful summary of everything that person knows, powerful enough to eliminate any differences of opinion due to differing information.

175. the disputants respect each other's relevant abilities, and consider each person's stated opinion to be his best estimate of the truth, given his information and effort"

176. typical disagreements are best explained by postulating that people have self-favoring priors, even though they disapprove of such priors, and that self-deception usually prevents them from seeing this fact.

177. its ideology is embedded in its practice. [...] We have a movement that sees itself as creating new forms of democracy, but, because of secu-

city fears, its actual democratic process cannot be represented to anyone outside the movement in anything but the most abstract terms. [...] So one ends up with video documentaries that show activists marching down the street chanting 'this is what democracy looks like,' but contain no images of anyone actually practicing democracy.

178. not as a plea for formal mechanisms to ensure equality, but as a plea for more transparent hierarchy.

179. a tacit republicanism that sees freedom ultimately as the ability to reduce all forms of power to a set of clear and transparent rules.

180. Whether motivated by a faith in 'rationality' or a fear of arbitrary power, the end result [...] is to move toward the dream of a world where play has been limited entirely [...] while every aspect of life is reduced to some kind of elaborate, rule-bound game. [...] Who hasn't dreamed of a world where everyone knows the rules, everyone plays by the rules, and — even more — where people who play by the rules can actually still win? The problem is that this is just as much a utopian fantasy as a world of absolute free play would be.

181. If a group sets up agreements or rules that everyone consents to there is still a need to revise those agreements over time. If new people join, established members alter their views or circumstances change the agreements may need to change too in order to reflect that.

182. This is not a critique of a particular organizational model, or an argument for 'informal' structures over 'formal' ones. Rather, it demands that we treat all models as provisional — that we ceaselessly reappraise and reinvent them.

183. Freedom is an ongoing experiment rather than a fixed platform.

184. the tacit right of veto demands a political process that respects the dignity of each individual. The alternative is anti-individualist, and the history of the communist left is hardly a glowing endorsement of this.

185. universally open, participatory, consensus-based spaces don't tend to produce results that challenge the status quo. [... and] reduce what's possible to do by consensus to the lowest common denominator. In other words, the solutions advanced to the problems we're facing will look pretty darn similar to the world we live in now and the values that govern it"

186. decentralization is just as important as horizontality if we do not wish to be trapped in a tyranny of equals, in which everyone has to be able to agree on something for anyone to be able to do it.

187. it is not our immediate needs and desires that are the ultimate source of legitimacy, but a particular decision-making process and protocol. [...]

This is the essence of government: decisions made in one space determine what can take place in all other spaces”

188. the absence of a final point of authority. Only in systems in which finality was absent [...] could freedom to change and reject the terms of association be guaranteed.

189. It is better to organize on the basis of our conditions and needs so we come into contact with all the others who share them [...] and] understand ourselves as nodes within dynamic collectivities, rather than discrete entities possessed of static interests.

190. we are left with the prospect of coming up with some actual alternatives. [...] this would mean deciding who ‘we’ are.

191. using [...] task-based organization when possible [...] and] decentralized structures to keep decision making as close as possible to the immediate occasion and those immediately affected, and by constituting identity through a plurality of overlapping representational systems [...] so that one is free to manifest and develop one’s self in all of its all-sidedness.

192. a variety of spaces of encounter where people may open themselves to each other’s influence and find others who share their priorities. Encounter means mutual transformation: establishing common points of reference, common concerns. The space of encounter is not a representative body vested with the authority to make decisions for others, nor a governing body employing majority rule or consensus. It is an opportunity for people to experiment with acting in different configurations on a voluntary basis.

193. the advantages of organizing in larger numbers should suffice to discourage people from fracturing gratuitously.

194. Multiple sites of decision-making [...]. That way, when power is distributed unevenly in one context, this can be counterbalanced elsewhere. Decentralization means preserving difference – strategic and ideological diversity is a source of strength for movements and communities, just as biodiversity is in the natural world [...]. Autonomy [...] needn’t mean meeting all your needs independently; it could also mean the kind of interdependence that gives you leverage on the people you depend on. No single institution should be able to monopolize access to resources or social relations.

195. Political subjectivity is indeterminate at its core, evoked or conjured epistemically, not objectively identifiable. While the attempt to reify or essentialise community for the purposes of politics may be expedient, it is hardly ethical if one such identity is taken to dominate the others,

arbitrarily or otherwise. If what we value is the endless potential for becoming [...] then anarchy of identity is also central.

196. The broadest agreement among anarchists seems to favor balancing plurality with universality by means of a multiplicity of representational systems, relatively autonomous but mutually interanimating, none enjoying a complete hegemony or representational monopoly. [...] The governing assumption must be that everyone will have many overlapping group memberships and that one's 'full individualization' is possible in part through the uniqueness of the intersection one occupies between these groups: [...] 'the so-called 'I' is merely a unique combination of partially conflicting 'corporate we's'.

197. We must thus arrive at an idea and practice of justice that is not linked to that of consensus. [...] This obviously implies a renunciation of terror, which assumes that they are isomorphic and tries to make them so. [...] any consensus on the rules [...] must be local [...] agreed on by its present players and subject to eventual cancellation.

198. The governmental Leviathan by no means puts an end to Hobbes's *bellum omnia contra omnes*: we are more or less always in a state of war against anyone outside our little spheres of kinship and friendship, largely because we have no [...] experience dealing with strangers outside of the media of exchange and command.

199. a contract and a promise are not merely different ways of characterizing the same act of commitment, but [...] help constitute different forms of social and political life.

200. Groups generally need rules to maintain order and coherence, and when they're missing or malfunctioning, the result is trouble.

201. The anarchists of Occupy developed highly sophisticated institutional and decision making mechanisms, that were horizontal and sensitive to the power asymmetries that intersected within the movement. [...] Each of these institutions checked one another [...] and ensured] no single institution or collective voice was the final word, and rather than conflating the collective with the crowd, it rather disaggregated and institutionalised a plural consciousness.

202. we set out to create mutually fulfilling collectivities at each level of society — spaces in which people identify with each other and have cause to do right by each other. [...] At the same time, we recognize that we will have to reconfigure them continuously according to how much intimacy and interdependence proves beneficial for the participants. When a configuration must change, this need not be a sign of failure: on the contrary, it shows that the participants are not competing for hegemony.

Instead of treating group decision-making as a pursuit of unanimity, we can approach it as a space for differences to arise, conflicts to play out, and transformations to occur as different social constellations converge and diverge.

203. a bureaucracy, once created, will immediately move to make itself indispensable to anyone trying to wield power, no matter what they wish to do with it. The chief way to do this is always by attempting to monopolize access to certain key types of information.

204. The best defense against planning — and people do need a defense against planners — is to become informed about the plan that is indeed existent and operating in our lives; and to learn to take the initiative in proposing or supporting reasoned changes.

205. Cold, impersonal, bureaucratic relations are much like cash transactions, and both offer similar advantages and disadvantages. On the one hand they are soulless. On the other, they are simple, predictable, and — within certain parameters, at least — treat everyone more or less the same. And anyway, who really wants to live in a world where everything is soul? Bureaucracy holds out at least the possibility of dealing with other human beings in ways that do not demand either party has to engage in all those complex and exhausting forms of interpretive labor [...] you can simply place your money on the counter and not have to worry about what the cashier thinks of how you're dressed [...]. Surely this is part of the appeal. In fact, if one really ponders the matter, it's hard to imagine how, even if we do achieve some utopian communal society, some impersonal (dare I say, bureaucratic?) institutions would not still be necessary [...]. To take one obvious example: languishing on some impersonal lottery system or waiting list for a desperately needed organ transplant might be alienating and distressing, but it's difficult to envision any less impersonal way of allocating a limited pool of hearts or kidneys that would not be immeasurably worse.

206. Freedom has to be in tension with something, or it's just randomness [...] Freedom, then, really is the tension of the free play of human creativity against the rules it is constantly generating.

207. demands both resistance against the imposition of any totalizing view of what society or value must be like, but also recognition that some kind of regulating mechanism will have to exist, and therefore, calls for serious thought about what sort will best ensure people are, in fact, free to conceive of value in whatever form they wish. [...] one in which nation-states serve primarily as protectors of corporate property, unelected international institutions regulate an otherwise unbridled 'free mar-

ket' mainly to protect the interests of financiers, and personal freedom becomes limited to personal consumption choices.

208. Groups benefit from members talking to and learning from each other, but too much communication, paradoxically, can actually make the group as a whole less intelligent.

209. Opposing the centralization of power and legitimacy does not mean withdrawing into quietism. Some conflicts [...] follow from truly irreconcilable differences.

210. in practice, tacit agreements do always exist. [...] The] principle of "diversity of tactics," [...] might have sounded like "anything goes" to pacifists [...], but it was premised on a shared understanding that no one was about to show up with firearms or explosives. [...] if anyone had even suggested doing so, they would immediately have been assumed to be a police infiltrator.

211. Where a specific act of violence against the state will achieve a particular tactical objective, without provoking crippling repression or a disastrous political backlash, then we would be justified in committing it. But as a political strategy, in a non-revolutionary period, attempting to overcome the state through force is doomed. [...]. Recognising that the police are our class enemy is itself an important gain in political consciousness. This is not to deny, however, that there may be tactical advantages to not antagonising the police [...]. But in our care to avoid creating unnecessary trouble for ourselves we must remember that the source of the confrontation and violence which sometimes occurs around the police is the police themselves in their attempts to protect an unjust – and ultimately itself violent – social order.

212. Some will argue that confrontational tactics or property destruction will only make activists look bad [...]. Others will argue that the corporate media wouldn't make us look good whatever we do. Some will argue that if you smash a Starbucks window, that will be the only story on the news [...]; others will reply that if there's no property destruction, there won't be any story at all. Some will claim confrontational tactics deprive activists of the moral high ground; others will accuse those people of being elitist, and insist that the violence of the system is so overwhelming that to refuse to confront it effectively is itself acquiescence to violence. Some will argue that militant tactics endanger nonviolent protesters; others will insist that unless one creates some sort of peace police to physically threaten anyone who spraypaints or breaks a window, some will probably do so, and if so, coordinating with the militants rather than isolating them is much safer for all concerned. In the end, one almost

invariably ends up with the same resolution: that as long as no one is actually attacking another human being, the important thing is to maintain solidarity. [...] Many remark that the conclusion is so inevitable that one wishes it was possible to simply fast-forward the debate, but [...] it seems each time a major action rolls along, those newly brought into the movement have to work all these things out for themselves.

213. If we want to create spaces of freedom, we must not become so fractured that we can't defend those spaces, and we must not resolve conflicts in a way that creates new power imbalances.

214. Like most cultural processes, legitimacy management rests heavily on communication [...] this communication extends well beyond traditional discourse, to include a wide range of meaning-laden actions and nonverbal displays.

215. No general theory of rational action or political reason can answer the question of how citizens in a specific historical time and place, confronting particular problems, should act politically. [...] can be answered only by the deliberation and judgement of the citizens involved.

216. skillful legitimacy management requires a diverse arsenal of techniques and a discriminating awareness of which situations merit which responses.

CAPÍTULO 5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

1. When we were leaving, we apologized to our hosts that there wasn't more that we could bring them. [...] under embargo, almost everything was in short supply. [...] 'Don't worry about that too much, [...] I have my freedom. In a day or two you have to go back to a place where you don't have that. I only wish there was some way I could give what I have to you.'" (GRAEBER, 2016c, p. xxii).

2. the formation, growth and proliferation of all types of 'social actors' – communes, councils, consultative bodies, organizations and even militias – is to be welcomed, and encouraged.

3. This plays out in Rojava in a patchwork quilt of organizations, interests, local collectives, religious affiliates, and... flags. For example, TEV-DEM, the umbrella organization charged with implementing democratic self-administration, is actually an agglomeration of several smaller organizations and representatives from political parties. These various organizations include groups centering around sport, culture, religion, women's issues, and more. [...] To sidestep the problems with majority rule, the revolutionaries have introduced a structural caveat that allows indi-

viduals to find an organization that suits their needs, and through which their voice can be heard in society. Note that TEV-DEM and others have not sought to tinker with the actual mechanics of how a commune or organization operates or decides. Rather, they have changed the social order such that if an individual refuses to uphold a decision by a group, commune or council, she always has the ability to opt out and find a more amenable assembly.

4. There [in Kobanî] they began to initiate a system of private property based on use. So basically you cannot buy property anymore in Kobanî, but you can use it. And you can only own what you use. [...] if I have four apartments in Kobanî that means that now I only have one, and I've got to choose the one that I'm going to use and the other three then go back to individuals who may not have an apartment.

5. bad acts or ruptures in human interaction create needs and responsibilities for the direct participants in the act, as well as for the larger society in which their act(s) occur.

6. the formal consensus-finding process that followed the proposal to abandon the demand for a separate Kurdish state took over 18 months.

7. There was a clash not only of ideas, but of sensibilities, generations, institutional cultures. Progress has been in many areas extremely uneven. [...] Even in Rojava, there is opposition, even if much of it takes covert form. 'No man dares challenge the principle of gender equality in public [...] but physical attacks on women nearly doubled in the first year of the revolution.' This was one of the main reasons for creating women's courts, and women's justice committees that regularly increased the penalties of men found guilty of such assaults [...] no real, revolutionary change is won without a struggle, and much of the internal, social struggle is invisible to the outside eye.

8. The murder of dreams could only lead to nightmares.

9. Utopia, in postmodern culture, *appears as its own disappearance* — or reappears as an empty simulation of freedom. [...] freedom exists in reading the world differently.

10. To trust one or another bureaucratic, authoritarian structure to promote and maintain justice is perhaps more foolish, in the long run, than taking the risks [of anarchism].

REFERÊNCIAS

ACAMPORA, C. D. **Contesting Nietzsche**. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. Citado 14 vezes nas páginas 78, 96, 108, 110, 111, 112, 115, 128, 150, 158, 159, 167, 191 e 209.

ADAMS, J. **The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author, Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams**. Boston: Little, Brown and Co., 1856. v. 6. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ycc8oy9l>>. Acesso em: 12 dezembro 2017. Citado na página 80.

ALEXANDER, M.; WEST, C. **The New Jim Crow**. Nova Iorque: New Press, 2012. Citado na página 174.

ANJOS, A. B.; DIP, A. “**A fogueira está armada pra nós**”. 2016. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y7m6uve9>>. Acesso em: 16 janeiro 2018. Citado 2 vezes nas páginas 191 e 256.

ANTLIFF, A. **Anarchist Modernism: Art, Politics, and the First American Avant-Garde**. Chicago: University of Chicago Press, 2001. Citado na página 27.

ARAÚJO, E. B. **A Teoria do Poder Constituinte: Uma Análise das Críticas da Comunidade Jurídica às Propostas de Reforma Excepcional da Constituição**. Dissertação (Mestrado) — Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Citado na página 219.

ARENDT, H. **Between Past and Future**. New York: The Viking Press, 1961. Citado 2 vezes nas páginas 77 e 178.

_____. **The Origins of Totalitarianism. New edition with added prefaces**. Orlando: Harcourt Brace & Company, 1979. Citado na página 166.

AUMANN, R. J. Agreeing to Disagree. **The Annals of Statistics**, v. 4, n. 6, p. 1236–1239, novembro 1976. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y9zjaocr>>. Acesso em: 19 janeiro 2018. Citado 2 vezes nas páginas 214 e 215.

BAKUNIN, M. The immorality of the state. In: MAXIMOFF, G. P. (Ed.). **The Political Philosophy of Bakunin**. Nova Iorque: The Free Press, 1953. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yd4lypcb>>. Acesso em: 12 janeiro 2018. Citado na página 153.

_____. **Bakunin on Anarchy**. 1971. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ybyarel3>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2013. Citado na página 128.

_____. **Escritos de Filosofía Política**. Madri: Madrid Alianza Editorial, 1978. Citado na página 124.

_____. **Marxism, Freedom and the State**. Londres: Freedom Press, 1984. Citado na página 119.

_____. A Igreja e o Estado. In: WOODCOCK, G. (Ed.). **Os grandes escritos anarquistas**. São Paulo: L&PM, 1998. p. 75–81. Citado 3 vezes nas páginas 124, 155 e 230.

_____. A ilusão do sufrágio universal. In: WOODCOCK, G. (Ed.). **Os grandes escritos anarquistas**. São Paulo: L&PM, 1998. p. 100–101. Citado na página 80.

_____. Escrito contra marx. In: _____. **Escritos Contra Marx**. São Paulo: Imaginário, 2001. p. 49–133. Citado na página 79.

_____. **Catecismo Revolucionário: Programa da Sociedade da Revolução Internacional**. São Paulo: Faísca Publicações Libertárias and Editora Imaginário, 2009. Citado na página 120.

_____. **Deus e o Estado**. São Paulo: Hedra, 2011. Citado 3 vezes nas páginas 120, 125 e 126.

BALES, K.; TRODD, Z.; WILLIAMSON, A. K. **Modern Slavery: The Secret World of 27 Million People**. Oxford: Oneworld, 2009. Citado na página 174.

BALL, T. **Reappraising Political Theory: Revisionist Studies in the History of Political Thought**. Oxford: Clarendon Press, 1995. (Oxford scholarship online). Citado na página 71.

BARNES, S. H.; KAASE, M. et al. **Political Action: Mass Participation in Five Western Democracies**. Beverly Hills: Sage, 1979. Citado na página 200.

BAYAT, A. Un-civil society: the politics of the ‘informal people’. **Third World Quarterly**, v. 18, n. 1, p. 53–72, 1997. Citado 3 vezes nas páginas 201, 202 e 203.

BEETHAM, D. **The legitimation of power**. Nova Iorque: Palgrave, 1991. Citado 27 vezes nas páginas 31, 32, 33, 34, 36, 39, 44, 45, 46, 47, 49, 57, 58, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 75, 82, 83, 85, 87, 168, 172 e 188.

- BEININ, J. Marxism and postmodernism. **Middle East Research And Information Project**, v. 24, n. 187, Março 1994. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yaw8j3rk>>. Acesso em: 13 jun 2016. Citado 3 vezes nas páginas 100, 101 e 115.
- BEN-ZE'EV, A. Envy and Inequality. **Journal of Philosophy**, v. 89, 1992. Citado 6 vezes nas páginas 132, 162, 163, 164, 165 e 192.
- BENHABIB, S. Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática. In: WERLE, D.; MELO, R. S. (Orgs.). **Democracia Deliberativa**. São Paulo: Esfera Pública, 2007. Citado na página 52.
- BERKMAN, A. A violência do mundo das leis. In: WOODCOCK, G. (Ed.). **Os grandes escritos anarquistas**. São Paulo: L&PM, 1998. p. 174–176. Citado 2 vezes nas páginas 34 e 74.
- BERLIN, I. **Who Freed the Slaves? Emancipation and Its Meaning, in Major Problems in the Civil War and Reconstruction**. 2. ed. Nova Iorque: Houghton Mifflin Company, 1998. Citado na página 198.
- BEVIR, M. On tradition. **Humanitas**, XIII, n. 2, p. 28–53, 2000. Citado na página 25.
- BEY, H. **TAZ: Zona Autônoma Temporária**. 2. ed. São Paulo: Conrad, 2004. Citado na página 142.
- BIRKS, S. Supply and demand models – the impact of framing. **real-world economics review**, n. 67, p. 67–77, 2014. Citado na página 144.
- BISHOP, C. The ‘pear of anguish’: Truth, torture and dark medievalism. v. 17, n. 6, p. 591–602, setembro 2014. Citado na página 174.
- BITTAR, E. O direito na pós-modernidade. **Revista Sequência - Estudos Jurídicos e Políticos**, v. 29, n. 57, 2010. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yb9ooc7w>>. Acesso em: 23 dezembro 2017. Citado na página 103.
- BLACK, B. **Debunking Democracy**. 2011. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yaqz825z>>. Acesso em: 28 janeiro 2018. Citado 2 vezes nas páginas 50 e 78.
- BOBBIO, N.; BOVERO, M. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1987. Citado 2 vezes nas páginas 71 e 73.
- BOOKCHIN, M. **The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy**. Montreal: Black Rose Books, 1991. Citado na página 229.

_____. **The Ghost of Anarcho-Syndicalism**. 1992. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yc4d7838>>. Acesso em: 9 janeiro 2018. Citado na página 131.

_____. **Re-enchanting Humanity: A Defense of the Human Spirit Against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism**. Londres: Cassell, 1995. Citado 2 vezes nas páginas 128 e 167.

_____. **Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm**. 1995. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y7khmaet>>. Acesso em: 18 janeiro 2018. Citado 5 vezes nas páginas 180, 208, 234, 248 e 251.

_____. **Municipalismo Libertário**. São Paulo: Imaginário, 1999. Citado na página 193.

BOURDIEU, P. A opinião pública não existe. In: THIOLENT, M. (Ed.). **Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquete Operária**. 3. ed. [S.l.]: Polis, 1982. Citado na página 41.

BRAITHWAITE, J. Does restorative justice work? In: JOHNSTONE, G. (Ed.). **A restorative justice reader: texts, sources, context**. [S.l.]: Willan Pub., 2003. p. 320–352. Citado 2 vezes nas páginas 191 e 256.

BSHARY, R.; BRONSTEIN, J. L. Game Structures in Mutualistic Interactions: What Can the Evidence Tell Us About the Kind of Models We Need? **Advances in the Study of Behavior**, v. 34, p. 59–101, dezembro 2004. Citado na página 153.

BUCHANAN, A. Political legitimacy and democracy. **Ethics**, The University of Chicago Press, v. 112, n. 4, p. 689–719, 2002. ISSN 00141704, 1539297X. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ya548fsh>>. Citado 7 vezes nas páginas 34, 35, 44, 46, 47, 48 e 56.

BUTLER, J. **A ‘Bad Writer’ Bites Back**. 1999. Disponível em: <<https://tinyurl.com/2xxeat>>. Acesso em: 19 dezembro 2017. Citado na página 102.

CADEMARTORI, S. **Estado de Direito e Legitimidade – Uma Abordagem Garantista**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, 1997. Citado 18 vezes nas páginas 29, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 48, 49, 50, 51, 70, 71, 72, 73, 83 e 112.

CALLINICOS, A. **Against Postmodernism: A Marxist Critique**. Nova Jersey: Wiley, 1991. Citado na página 99.

CAMPBELL, B. **Who are they, these revolutionary Rojava women?** 2016. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ybzdxttd3>>. Acesso em: 23 janeiro 2018. Citado na página 251.

CARRÉ, L. »The shoemaker is my representative« Marx' critique of the corporate state. In: HERRMANN, S.; ELMERS, S. (Ed.). **Korporation und Sittlichkeit**. Munique: Fink Verlag, 2017. p. 289–304. Citado na página 241.

CARRIER, R. **Anarchism and power**. 1993. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y8gq44r2>>. Acesso em: 8 janeiro 2017. Citado 4 vezes nas páginas 126, 127, 128 e 146.

CASANOVA, J. **Tierra y Libertad: Cien años de anarquismo em España**. Aragão: Critica, 2010. Citado 2 vezes nas páginas 204 e 208.

CHAMBERS, S.; KOPSTEIN, J. Bad civil society. **Political Theory**, Sage Publications, Inc., v. 29, n. 6, p. 837–865, 2001. ISSN 00905917. Citado na página 195.

CHAMPAGNE, P. **Formar a opinião: o novo jogo político**. Petrópolis: Vozes, 1996. Citado na página 41.

CHOMSKY, N. **Notas sobre o anarquismo**. São Paulo: Imaginário, 2004. Citado na página 193.

CHOMSKY, N.; FOUCAULT, M.; RAJCHMAN, J. **The Chomsky-Foucault Debate: On Human Nature**. Nova Iorque: New Press, 2006. Citado 4 vezes nas páginas 94, 95, 97 e 138.

CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012. Citado na página 179.

CLEYRE, V. de. **Direct Action**. 1912. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ybc36you>>. Acesso em: 17 janeiro 2018. Citado na página 194.

COHN, J. What is postanarchism “post”? **Postmodern Culture**, v. 13, n. 1, 2002. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ybnayq3d>>. Acesso em: 23 dezembro 2017. Citado 3 vezes nas páginas 124, 126 e 157.

COHN, J.; WILBUR, S. **What's Wrong With Postanarchism?** 2003. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y9dbutut>>. Acesso em: 9 janeiro 2018. Citado 6 vezes nas páginas 27, 125, 126, 128, 145 e 238.

COHN, J. S. **Anarchism and the crisis of representation: hermeneutics, aesthetics, politics**. Selingsgrove: Susquehanna University Press, 2006. Citado 49 vezes nas páginas 21, 23, 24, 25, 26, 27, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 100, 102, 103, 104, 105, 107, 112, 125, 126, 128, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 145, 149, 155, 160, 167, 182, 189, 204, 211, 216, 223, 227, 228, 229, 234, 239 e 259.

COLOMBO, E. O sentido da ação direta. **Revista da Biblioteca Terra Livre**, v. 2, n. 3, 2015. Citado 2 vezes nas páginas 193 e 195.

CONGE, P. J. Review: The Concept of Political Participation: Toward a Definition: Political Action: Mass Participation in Five Western Democracies by Samuel H. Barnes; Max Kaase. **Comparative Politics**, v. 20, n. 2, p. 241–249, janeiro 1988. Citado na página 200.

CONGRESSO DE AMIENS. **A Carta de Amiens**. 1906. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y94adkm9>>. Acesso em: 30 abril 2017. Citado na página 193.

CONNEL, C. Legitimacy. In: BORGATTA, E. F.; BORGATTA, M. L. (Eds.). **Encyclopedia of sociology**. Nova Iorque: Macmillan, 1992. v. 3, p. 1095–1099. Citado na página 55.

CONNELL, R. A iminente revolução na teoria social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 80, p. 9–20, outubro 2012. Citado na página 23.

CONNOLLY, W. E. **Pluralism**. Durham, NC: Duke University Press, 2005. Citado na página 108.

COORDENAÇÃO ANARQUISTA BRASILEIRA. Nossa concepção de poder popular. **Socialismo Libertário – Revista da Coordenação Anarquista Brasileira**, n. 1, p. 08–19, junho 2012. Citado na página 130.

CORRÊA, F. **Para uma Teoria Libertária do Poder I: Ibáñez e o poder político libertário**. 2011. Disponível em: <<https://tinyurl.com/432vldk>>. Acesso em: 8 janeiro 2018. Citado 3 vezes nas páginas 128, 129 e 130.

_____. **Para uma Teoria Libertária do Poder (V): López e a distinção entre Poder e Domínio**. 2012. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y9khhbdtk>>. Acesso em: 8 janeiro 2018. Citado na página 130.

CORRÊA, F.; SILVA, R. V. da. Anarquismo, teoria e história. In: CORRÊA, F.; SILVA, R. V. da; SILVA, A. S. da (Orgs.). **Teoria e História do Anarquismo**. Curitiba: Editora Prismas, 2014. Citado 5 vezes nas páginas 19, 24, 25, 26 e 125.

COSTA, J. G. da. **A natureza enquanto cooperação: o lugar de Kropotkin na biologia evolutiva**. 2015. Monografia (Licenciado em Ciências Biológicas), UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), Florianópolis. Citado 6 vezes nas páginas 95, 153, 159, 160, 192 e 250.

COTTA, S. Éléments d'une phénoménologie de la légitimité. In: **L'Idée de Légitimité**. Paris: PUF, 1967. Citado 2 vezes nas páginas 39 e 73.

COWEN, T.; HANSON, R. Are disagreements honest? **Mercatus Working Paper**, Outubro 2007. Disponível em: <<https://tinyurl.com/htz6tjf>>. Acesso em: 19 janeiro 2018. Citado 2 vezes nas páginas 214 e 215.

CRIMETHINC. **From Democracy to Freedom**. 2016. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y7a5dko8>>. Acesso em: 11 janeiro 2018. Citado 13 vezes nas páginas 150, 168, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 230, 235, 243 e 247.

_____. **Introducing the Anarchist Critique of Democracy**. 2016. Disponível em: <<http://crimethinc.com/podcast/47/transcript47.html>>. Acesso em: 20 junho 2016. Citado 2 vezes nas páginas 219 e 221.

CUDENEC, P. **Deconstructing our resistance?** 2015. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y76qepav>>. Acesso em: 13 junho 2016. Citado 2 vezes nas páginas 100 e 114.

DAHL, R. A. **A Democracia e Seus Críticos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. Citado na página 41.

DALTON, R. J. Citizenship norms and the expansion of political participation. **Political Studies**, v. 56, p. 76–98, 2008. Citado na página 200.

DAVISON, N. **Why can't we cure the common cold?** 2017. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yconj5sx>>. Acesso em: 14 dezembro 2017. Citado na página 98.

DELEUZE, G. **Nietzsche and Philosophy**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1983. Citado na página 89.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **A Thousand Plateaus**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. Citado na página 122.

D'ENTREVES, A. P. *Légalité et légitimité*. In: **L'Idée de Légitimité**. Paris: PUF, 1967. Citado 2 vezes nas páginas 38 e 69.

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL - MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias Infopen – Junho de 2014**. 2014. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yd55g4ue>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2018. Citado na página 174.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Perspectiva, 1973. Citado na página 21.

DERRIDA, J. et al. **Pensar Em Não Ver: Escritos sobre as artes do visível**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012. Citado na página 88.

DIGGES, D. **A Review of the Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses**. [S.l.]: Oxford, 1643. Citado na página 188.

ELLIS, J. **Against Deconstruction**. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989. Citado na página 102.

ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA. **Ku Klux Klan**. Encyclopædia Britannica, inc., 2017. Disponível em: <<https://tinyurl.com/hwj5mlj>>. Acesso em: 17 janeiro 2018. Citado 3 vezes nas páginas 196, 197 e 199.

ENGELS, J. Demophilia: A discursive counter to demophobia in the early republic. **Quarterly Journal of Speech**, v. 97, n. 2, p. 131–154, 2011. Citado na página 81.

FAIRBANK, J. K.; GOLDMAN, M. **China: A New History. Second Enlarged Edition**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006. Citado na página 174.

FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961. v. 42. (Perspectivas do homem, v. 42). Citado na página 248.

FEATHERSTONE, M. In pursuit of the postmodern: An introduction. **Theory, Culture and Society S**, v. 5, n. 2–3, p. 195–217, 1988. Citado 2 vezes nas páginas 20 e 102.

FISH, S. There's no such thing as free speech, and it's a good thing, too. In: _____. **There's no such thing as free speech**. Oxford: Oxford University Press, 1994. cap. 8. Citado 4 vezes nas páginas 71, 104, 106 e 113.

FISHER, M. et al. The influence of social interaction on intuitions of objectivity and subjectivity. **Cognitive Science**, v. 41, n. 4, p. 1119–1134, 2017. ISSN 1551-6709. Citado na página 215.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. Citado 10 vezes nas páginas 89, 94, 96, 99, 104, 114, 119, 121, 141 e 174.

_____. The ethic of care for the self as a practice of freedom (1984 interview). In: BERNAUER, J.; RASMUSSEN, D. (Ed.). **The Final Foucault**. Cambridge: MIT Press, 1988. Citado na página 95.

_____. **A sociedade punitiva**. São Paulo: Martins Fontes, 2015. Citado na página 173.

FRANKS, B. Post-anarchism: A partial account. In: ROUSSELLE, D.; EVREN, S. (Ed.). **Post-Anarchism: A reader**. Londres: Pluto Press, 2011. p. 168–180. Citado 3 vezes nas páginas 117, 141 e 238.

- FREEMAN, J. **The tyranny of structurelessness**. 1972. Disponível em: <<https://tinyurl.com/3c8t7o>>. Acesso em: 7 julho 2016. Citado 2 vezes nas páginas 210 e 217.
- FREIRE, P. **Pedagogía del oprimido**. 2. ed. México: Siglo XXI Editores S.A. de C.V., 2005. Citado na página 154.
- FREUND, H.; KUHL, M. A War for Freedom: Slavery and the Emancipation Proclamation. **Oshkosh Scholar**, v. 1, p. 115–128, 2006. Citado na página 198.
- GAETE, R. Postmodernism and human rights: Some insidious questions. **Law and Critique**, v. 2, n. 2, p. 149–170, setembro 1991. ISSN 1572-8617. Citado na página 87.
- GARCIA, R. **Le désert de la critique: déconstruction et politique**. Paris: L'Échappée, 2015. Citado na página 114.
- GELDERLOOS, P. **How nonviolence protects the state**. Cambridge: South End Press, 2007. Citado 2 vezes nas páginas 247 e 248.
- GHIRALDELLI JR., P. **O intervencionista é um doente? Por uma nova teoria do neofascismo**. 2017. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y84e2drj>>. Acesso em: 16 janeiro 2018. Citado na página 184.
- GILENS, M.; PAGE, B. I. Testing theories of american politics: Elites, interest groups, and average citizens. **Perspectives on Politics**, v. 12, n. 3, p. 564–581, setembro 2014. Citado na página 80.
- GOHN, M. da G. Os Jovens na Política na Atualidade. In: ENCONTRO INTERNACIONAL - PARTICIPAÇÃO, DEMOCRACIA E POLÍTICAS PÚBLICAS, 3., 2017, Vitória. **Anais eletrônicos**. Vitória: UFES, 2017. p. 20. Citado na página 250.
- GOODMAN, P. **People or Personnel: Decentralizing and the Mixed Systems and Like a Conquered Province: The Moral Ambiguity of America**. Nova Iorque: Vintage Books, 1968. Citado na página 126.
- _____. **Drawing the Line: The Political Essays of Paul Goodman**. Nova Iorque: Free Life Editions, 1977. Citado na página 135.
- _____. A política normal e a psicologia do poder. In: WOODCOCK, G. (Ed.). **Os grandes escritos anarquistas**. São Paulo: L&PM, 1998. p. 85–90. Citado 2 vezes nas páginas 154 e 194.

GOODMAN, P.; GOODMAN, P. **Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life**. Nova Iorque: Vintage Books, 1960. Citado na página 239.

GRAEBER, D. **Toward An Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams**. Nova Iorque: Palgrave, 2001. Citado 15 vezes nas páginas 142, 143, 144, 145, 147, 155, 156, 176, 184, 190, 191, 223, 240, 258 e 259.

_____. **Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar**. Bloomington: Indiana University Press, 2007. Citado 4 vezes nas páginas 108, 148, 162 e 163.

_____. **Direct Action: An Ethnography**. Oakland: AK Press, 2009. Citado 8 vezes nas páginas 205, 206, 207, 217, 242, 244, 246 e 258.

_____. **David Graeber: On the Invention of Money – Notes on Sex, Adventure, Monomaniacal Sociopathy and the True Function of Economics**. 2011. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ycypulyt>>. Acesso em: 16 janeiro 2018. Citado 2 vezes nas páginas 144 e 256.

_____. **Fragmentos de uma antropologia anarquista**. Porto Alegre: Deriva, 2011. Citado 28 vezes nas páginas 15, 23, 34, 63, 73, 76, 77, 78, 84, 145, 150, 153, 160, 161, 167, 171, 176, 179, 183, 192, 193, 213, 214, 216, 221, 222, 228 e 245.

_____. The divine kingship of the Shilluk: On violence, utopia, and the human condition, or, elements for an archaeology of sovereignty. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 1, n. 1, p. 1–62, 2011. Citado 7 vezes nas páginas 151, 158, 168, 170, 172, 173 e 212.

_____. **Comentários sobre consenso**. 2015. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y9fvjhtv>>. Acesso em: 12 dezembro 2017. Citado 6 vezes nas páginas 77, 217, 220, 221, 233 e 234.

_____. **Um projeto de democracia**. São Paulo: Paz & Terra, 2015. Citado 22 vezes nas páginas 67, 68, 76, 80, 169, 179, 191, 194, 207, 214, 217, 218, 220, 230, 231, 232, 238, 242, 245, 247, 248 e 255.

_____. **The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy**. Brooklyn: Melville House, 2015. Citado 28 vezes nas páginas 41, 63, 66, 68, 77, 82, 98, 99, 101, 108, 146, 167, 168, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 192, 211, 213, 217, 218, 228, 238, 239 e 240.

_____. **Bullying: sobre a estrutura fundamental da dominação**. 2016. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y8e44u9z>>. Acesso em: 20 junho 2016. Citado 6 vezes nas páginas 65, 66, 67, 127, 183 e 245.

_____. **Dívida: Os primeiros 5.000 anos**. São Paulo: Três Estrelas, 2016. Citado na página 144.

_____. Foreword. In: KNAPP, M.; FLACH, A.; AYBOGA, E. **Revolution in Rojava: Democratic Autonomy and Women's Liberation in Syrian Kurdistan**. Londres: Pluto Press, 2016. Citado 3 vezes nas páginas 251, 257 e 312.

_____. **Não conseguimos parar de acreditar**. 2016. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yc7gft53>>. Acesso em: 19 dezembro 2017. Citado 2 vezes nas páginas 99 e 100.

GRAY, J. **Delusions of peace**. 2011. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y9f9nckv>>. Acesso em: 15 janeiro 2018. Citado na página 177.

_____. **John Gray: Steven Pinker is wrong about violence and war**. 2015. Disponível em: <<https://tinyurl.com/zzgdgfb>>. Acesso em: 15 janeiro 2018. Citado 2 vezes nas páginas 175 e 177.

GREEN, L. **The Authority of the State**. Oxford: Oxford University Press, 1988. Citado na página 65.

GUIMARÃES, A. A. **Anarquismo e ação direta como estratégia ético-política (persuasão e violência na modernidade)**. Dissertação – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2009. Citado 2 vezes nas páginas 193 e 204.

GUISSO, R. W. L. The reigns of the empress wu, chung-tsung and jui-tsung (684–712). In: TWITCHETT, D. C. (Ed.). **The Cambridge History of China: Volume 3, Sui and T'ang China, 589-906 AD, Part One**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, (The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 1-2, v. 3). Citado na página 174.

GUPTA, R. **Rojava revolution: It's raining women**. 2016. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y98jlrnc>>. Acesso em: 23 janeiro 2018. Citado na página 251.

GUTH, A. et al. Proper methodology and methods of collecting and analyzing slavery data: An examination of the global slavery index. **Social Inclusion**, v. 2, n. 4, p. 14–22, 2014. Citado na página 174.

HABERMAS, J. **The Philosophical Discourse of Modernity**. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. Citado na página 102.

_____. Três modelos normativos de democracia. **Lua Nova**, n. 36, 1995. Citado 10 vezes nas páginas 31, 33, 50, 51, 52, 53, 57, 99, 228 e 268.

HAROCHE, C. **Arrogância, atitude natural na pós-modernidade**. 2017. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y7bfa8y3>>. Acesso em: 7 fevereiro 2018. Citado na página 155.

HARVEY, D. **The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change**. Cambridge, MA: Blackwell, 1989. Citado 3 vezes nas páginas 20, 101 e 102.

HATAB, L. **A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics**. Illinois: Open Court Publishing Company, 1995. Citado 13 vezes nas páginas 20, 21, 22, 88, 96, 99, 102, 108, 112, 113, 115, 159 e 162.

HENN, M.; WEINSTEIN, M.; FOARD, N. **A Critical Introduction to Social Research**. Thousand Oaks: Sage, 2009. Citado na página 200.

HITCHENS, C. **Why Orwell Matters**. Nova Iorque: Basic Books, 2002. Citado na página 102.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1991. Citado 3 vezes nas páginas 38, 71 e 75.

HOLUB, R. C. Nietzsche as postmodernist. **Postmodern Culture**, v. 2, n. 2, 1992. Citado 3 vezes nas páginas 22, 97 e 99.

IBAÑEZ, T. Por un poder político libertario. In: **Actualidad del Anarquismo**. Buenos Aires: Anarres, 2007. Citado 2 vezes nas páginas 128 e 130.

JAMESON, F. Foreword. In: LYOTARD, J. F. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, (Theory and History of Literature, v. 10). Citado 4 vezes nas páginas 99, 103, 115 e 261.

JEPPERSON, R. L. Institutions, institutional effects, and institutionalism. In: POWELL, W. W.; DIMAGGIO, P. J. (Eds.). **The new institutionalism in organizational analysis**. Chicago: University of Chicago Press, 1991. p. 143–163. Citado na página 43.

JUN, N. Reconsidering post-structuralism and anarchism. In: ROUSSELLE, D.; EVREN, S. (Ed.). **Post-Anarchism: A reader**. Londres: Pluto Press, 2011. p. 231–249. Citado 6 vezes nas páginas 22, 124, 139, 140, 141 e 179.

- KAMRADT, J.; SOUTHER, D. **Por uma tipologia do agonismo: a interpretação de Nietzsche, Arendt e Mouffe**. No prelo. Citado 2 vezes nas páginas 54 e 110.
- KELSEN, H. **Teoria Pura do Direito**. Coimbra: A. Amado editor-sucessor, 1979. Citado na página 37.
- KNABB, K. **A Alegria da Revolução**. eBookLibris, 2003. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/alegriar.html>>. Acesso em: 26 janeiro 2018. Citado na página 126.
- KOCH, A. M. Poststructuralism and the epistemological basis of anarchism. **Philosophy of the Social Sciences**, v. 23, n. 3, p. 327–351, 1993. Citado 2 vezes nas páginas 89 e 138.
- KROPOTKIN, P. Kropotkin to goldsmith, 3 nov. 1909. In: _____. **Boris Nicolaevsky Collection, File 3**. [S.l.: s.n.], 1909. p. 358. Citado na página 159.
- _____. **Ethics: Origin and Development**. Dorset: Prism Press, 1924. Citado na página 155.
- _____. **Kropotkin's Revolutionary Pamphlets: A Collection of Writings**. Nova Iorque: Dover, 1970. Citado 2 vezes nas páginas 125 e 126.
- _____. Anarquismo. In: TRAGTENBERG, M. (Org.). **Kropotkin: textos escolhidos**. Porto Alegre: LP&M, 1987. Citado na página 24.
- _____. **Words of a Rebel**. 1992. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yahdsvum>>. Acesso em: 25 janeiro 2018. Citado na página 80.
- _____. **The Conquest of Bread and Other Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. (Cambridge Texts In The History of Political Thought). Citado 2 vezes nas páginas 134 e 240.
- _____. **Mutual Aid: A factor in evolution**. Mineola: Dover Publications, Inc., 2006. Citado 2 vezes nas páginas 192 e 250.
- _____. **Mutual Aid: A Factor of Evolution**. Nova Iorque: Cosimo, Inc., 2009. Citado na página 159.
- KROUSE, R. W. Polyarchy & Participation: The Changing Democratic Theory of Robert Dahl. **Polity**, Palgrave Macmillan Journals, v. 14, n. 3, p. 441–463, 1982. ISSN 00323497, 17441684. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3234535>>. Citado na página 41.

LACLAU, E. **On Populist Reason**. Londres: Verso, 2005. Citado 10 vezes nas páginas 82, 105, 107, 115, 131, 138, 188, 211, 212 e 226.

LALAND, K. N.; ODLING-SMEE, F. J.; FELDMAN, M. W. Group selection: a niche construction perspective. **Journal of Consciousness Studies**, v. 7, n. 1-2, p. 221-225, 2000. Citado na página 160.

LANDSTREICHER, W. et al. **This is What Democracy Looks Like**. 2006. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y9t3b35r>>. Acesso em: 30 janeiro 2018. Citado na página 187.

LANIER, J. **Digital Maoism: The Hazards of the New Online Collectivism**. 2006. Disponível em: <<https://tinyurl.com/j7v8nnu>>. Acesso em: 19 janeiro 2018. Citado na página 216.

LEFORT, C. **Democracy and Political Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1988. Citado na página 212.

LEITE, E. de S. **A moral no positivismo de Augusto Comte**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2014. Citado na página 37.

LENIN, V. I. **State and Revolution**. Londres: Penguin, 1992. Citado na página 239.

LERNER, M. J. **The belief in a just world: A fundamental delusion**. Nova Iorque: Plenum, 1980. Citado na página 65.

LINZ, J. J. Crisis, breakdown, and re-equilibration. In: LINZ, J. J.; STEPAN, A. (Eds.). **The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown and Reequilibration. An Introduction**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, (BDR Series, v. 1). Citado na página 55.

LLOYD, M. **Judith Butler: From Norms to Politics**. Nova Jersey: Wiley, 2013. (Key Contemporary Thinkers). Citado na página 102.

_____. Power, politics, domination, and oppression. In: WAYLEN, G. et al. (Ed.). **The Oxford Handbook of Gender and Politics**. Oxford: Oxford University Press, 2013, (Oxford Handbooks in Politics & International Relations). Citado 2 vezes nas páginas 191 e 192.

LOCKE, J. **Second Treatise on Civil Government**. [S.l.]: Hackett, 1990. Citado 2 vezes nas páginas 44 e 61.

LÓPEZ, F. L. **Poder e Domínio: Uma visão anarquista**. São Paulo: Faisca Publicações Libertárias, 2013. Citado 4 vezes nas páginas 124, 130, 131 e 171.

- LUHMANN, N. **Legitimação pelo Procedimento**. Brasília: Editora da UnB, 1980. Citado 2 vezes nas páginas 37 e 48.
- LYOTARD, J. F. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. v. 10. (Theory and History of Literature, v. 10). Citado 11 vezes nas páginas 21, 31, 38, 90, 95, 121, 122, 123, 172, 179 e 228.
- MACCORMICK, N. Diritto, 'rule of law' e democrazia. In: **Analisi e Diritto**. Torino: Giappichelli, 1994. Citado na página 49.
- MACPHERSON, C. B. **The Life and Times of Liberal Democracy**. Oxford: Oxford University Press, 1977. Citado 3 vezes nas páginas 40, 41 e 176.
- MAFFESOLI, M. **O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade**. São Paulo: Grupo Editorial Nacional, 2012. Citado 7 vezes nas páginas 20, 21, 22, 23, 98, 100 e 101.
- MALATESTA, E. **A Anarquia**. São Paulo: Editora Imaginário, 1999. Citado 3 vezes nas páginas 129, 130 e 146.
- MANIN, B. **The Principles of Representative Government**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Citado 3 vezes nas páginas 46, 51 e 110.
- MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. 3. ed. São Paulo: Martin Claret, 2001. Citado na página 241.
- _____. **Capital: A Critique of Political Economy**. Londres: Penguin Books Limited, 2004. Citado 2 vezes nas páginas 146 e 180.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto comunista**. São Paulo: Hedra, 2010. Citado 2 vezes nas páginas 79 e 118.
- MAY, T. **The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism**. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1994. Citado 15 vezes nas páginas 71, 89, 95, 106, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 142, 193, 225 e 247.
- _____. Is post-structuralist political theory anarchist? In: ROUSSELLE, D.; EVREN, S. (Ed.). **Post-Anarchism: A reader**. Londres: Pluto Press, 2011. p. 41-45. Citado na página 120.
- MCCORMICK, J. P. Identifying or exploiting the paradoxes of constitutional democracy? In: SCHMITT, C. **Legality and legitimacy**. Durham: Duke University Press, 2004. Citado 6 vezes nas páginas 32, 71, 99, 108, 187 e 188.

MCKAY, G. **DiY Culture: Party & Protest in Nineties Britain**. Londres: Verso, 1998. Citado na página 200.

MCPHERSON, J. **Drawn with the Sword: Reflections on the American Civil War**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1996. Citado na página 198.

MEANS, R. **Revolution and American Indians: “Marxism is as Alien to My Culture as Capitalism”**. 2011. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y759ngbg>>. Acesso em: 28 abril 2017. Citado na página 24.

MEIRELLES, L. Thomas hobbes: jusnaturalista ou positivista? **Paradigmas**, n. 18, p. 7–8, jan/fev 2004. Citado na página 38.

MELLOR, W. **Direct Action**. Londres: Leonard Parsons, 1920. Citado na página 194.

MENKEL-MEADOW, C. Restorative Justice: What is it and Does it Work? **Ann. Rev. L. & Soc. Sci.**, v. 3, p. 161–187, 2007. Citado 2 vezes nas páginas 191 e 256.

MIGUEL, L. F. **Democracia e Representação: territórios em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2013. Citado 7 vezes nas páginas 50, 51, 52, 53, 54, 83 e 106.

MINOGUE, K. **Política: Uma brevíssima introdução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998. Citado 3 vezes nas páginas 71, 75 e 79.

MORGAN, E. S. **Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America**. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, Inc., 1989. Citado 11 vezes nas páginas 80, 154, 168, 169, 170, 171, 181, 188, 200, 201 e 212.

MORLAND, D. **Demanding the Impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social Anarchism**. Londres: Cassell, 1997. Citado na página 124.

MOUFFE, C. **The democratic paradox**. Londres: Verso, 2000. Citado 13 vezes nas páginas 53, 54, 55, 57, 59, 66, 69, 105, 106, 115, 136, 188 e 212.

_____. **Agonistics: Thinking the world politically**. Londres: Verso, 2013. Citado 14 vezes nas páginas 53, 54, 72, 82, 84, 106, 107, 108, 109, 112, 138, 139, 234 e 268.

MOUFFE, C.; LACLAU, E. **Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics**. 2. ed. Nova Iorque e Londres: Verso, 2001. Citado na página 54.

NEWMAN, S. **From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power**. Lanham: Lexington Books, 2001. (G - Reference, Information and Interdisciplinary Subjects Series). Citado 17 vezes nas páginas 91, 94, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 131, 136, 138, 146 e 153.

_____. **The Politics of Postanarchism**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010. Citado 2 vezes nas páginas 24 e 151.

_____. **Anarchism and the politics of resentment**. 2011. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y8ru9ckd>>. Acesso em: 16 dezembro 2017. Citado 5 vezes nas páginas 87, 88, 95, 114 e 162.

NIETZSCHE, F. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Citado 2 vezes nas páginas 109 e 159.

_____. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2005. Citado na página 159.

NIETZSCHE, F. W. On the use and disadvantage of history for life. In: _____. **Untimely Meditations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Citado na página 104.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Citado 7 vezes nas páginas 89, 96, 99, 112, 115, 154 e 191.

_____. **Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Citado na página 87.

Ó LAOGHAIRE, T. **Republicanism, Anarchism and the Pursuit of Non-Domination**. Dissertação (Mestrado) – Leiden, 2016. Citado 3 vezes nas páginas 61, 62 e 150.

ORRELL, D. **Economyths: ten ways economics gets it wrong**. Ontario: Wiley, 2010. Citado 2 vezes nas páginas 155 e 179.

OWENS, C. The discourse of others: Feminists and postmodernism. In: FOSTER, H. (Ed.). **The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture**. Seattle, WA: Bay Press, 1983. Citado na página 102.

PARRY, G.; MOYSER, G.; DAY, N. **Political Participation and Democracy in Britain**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Citado na página 200.

PATEMAN, C. **The problem of political obligation**. Nova Iorque: Wiley, 1979. Citado 16 vezes nas páginas 46, 47, 48, 50, 51, 53, 144, 153, 157, 188, 206, 223, 228, 229, 242 e 250.

PEÑA-LÓPEZ, I. Are assembly-based parties network parties? **ICTlogy**, IC-Tlogy, Barcelona, n. 148, janeiro 2016. Citado na página 224.

PETER, F. Political legitimacy. In: ZALTA, E. N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Verão 2017. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yck9mf72>>. Acesso em: 25 novembro 2017. Citado 4 vezes nas páginas 19, 44, 65 e 73.

PETERSON, C. A. Court and province in mid- and late t'ang. In: TWITCHETT, D. C. (Ed.). **The Cambridge History of China: Volume 3, Sui and T'ang China, 589-906 AD, Part One**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, (The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 1-2, v. 3). Citado na página 174.

PETTIT, P. **On The People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Citado 2 vezes nas páginas 35 e 36.

_____. Two Republican Traditions. In: NIEDERBERGER, A.; SCHINK, P. (Ed.). **Republican Democracy: Liberty, Law and Politics**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2013. p. 169–204. Citado na página 241.

PIERSON, P. **Politics in time**. Princeton: Princeton University Press, 2004. Citado 3 vezes nas páginas 112, 146 e 147.

PINKER, S. **Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. Citado 3 vezes nas páginas 173, 174 e 177.

PITKIN, F. H. **The Concept of Representation**. Berkeley: University of California Press, 1967. Citado 4 vezes nas páginas 41, 165, 169 e 211.

PITKIN, H. F. Representação: palavras, instituições e idéias. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, scielo, p. 15 – 47, 2006. ISSN 0102-6445. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ydgmku8a>>. Acesso em: 2 dezembro 2017. Citado 2 vezes nas páginas 51 e 91.

POLANYI, K. **The Great Transformation**. Nova Iorque: Rinehart, 1944. Citado na página 144.

POLIN, R. Analyse philosophique de l'idée de légitimité. In: **L'Idée de Légitimité**. Paris: PUF, 1967. Citado na página 39.

PONTARA, G. Utilitarismo. In: BOBBIO, N. et al. (Ed.). **Dicionário de política**. Brasília: EdUNB, 1992. v. 2, p. 1274–1284. Citado na página 78.

POST, R. The constitutional concept of public discourse: Outrageous opinion, democratic deliberation, and hustler v. falwell. **Harvard Law Review**, v. 103, n. 3, p. 601–686, janeiro 1990. Citado na página 71.

PRICHARD, A. **Anarchic Agreements: A guide to the process of constitutionalising and group forming**. 2018. Disponível em: <<https://www.academia.edu/35700217/>>. Acesso em: 19 janeiro 2018. Citado na página 218.

_____. **Anarchism and Global Ethics**. Londres: Routledge, No prelo. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ycnfltm>>. Acesso em: 19 janeiro 2018. Citado 4 vezes nas páginas 221, 222, 226 e 230.

PROUDHON, P.-J. Isolamento parlamentar. In: WOODCOCK, G. (Ed.). **Os grandes escritos anarquistas**. São Paulo: L&PM, 1998. p. 102. Citado na página 79.

RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Cambridge: Belknap, 1971. Citado na página 190.

_____. Political liberalism: Reply to habermas. **The Journal of Philosophy**, Journal of Philosophy, Inc., v. 92, n. 3, p. 132–180, 1995. ISSN 0022362X. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2940843>>. Citado 2 vezes nas páginas 35 e 268.

ROCKER, R. **Anarchism and Anarcho-Syndicalism**. 2009. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ybk4qyh8>>. Acesso em: 25 janeiro 2018. Citado na página 24.

ROCKHILL, G. **A CIA lê a teoria francesa: sobre o trabalho intelectual de desmantelamento da Esquerda cultural**. 2017. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yd25dbet>>. Acesso em: 18 dezembro 2017. Citado na página 99.

ROSE, C. **A Conversation With Anarchist David Graeber**. 2006. 20'06". Disponível em: <<https://tinyurl.com/y7vtcfqv>>. Acesso em: 13 julho 2017. Citado na página 34.

ROSENAU, P. M. **Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions**. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992. Citado 4 vezes nas páginas 20, 22, 102 e 103.

ROSSI, E.; SLEAT, M. Realism in normative political theory. **Philosophy Compass**, v. 9, n. 10, p. 689–701, 2014. Citado na página 35.

- ROTH, G. Introduction. In: WEBER, M. **Economy and Society**. Londres: University of California Press, 1978. p. XXXIII–CIX. Citado na página 29.
- SAGI, S. “Ringi System” The Decision Making Process in Japanese Management Systems: An Overview. **International Journal of Management and Humanities (IJMH)**, v. 1, n. 7, p. 10–11, abril 2015. ISSN 2394-0913. Citado na página 226.
- SAHLINS, M. **A ilusão ocidental da natureza humana**. 2005. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y8c2d4ks>>. Acesso em: 9 de maio de 2015. Citado 2 vezes nas páginas 155 e 190.
- SANDEL, M. J. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Citado na página 190.
- SAVRANSKAYA, S. V. New sources on the role of soviet submarines in the cuban missile crisis. **Journal of Strategic Studies**, Routledge, v. 28, n. 2, p. 233–259, 2005. Citado na página 175.
- SCHUMPETER, J. A. **Capitalism, Socialism and Democracy**. Nova Iorque: Routledge, 2003. Citado na página 41.
- SERRANO, E. **Legitimación y Racionalización. Weber y Habermas: la Dimensión Normativa de un Orden Secularizado**. Barcelona: Anthropos, 1994. Citado na página 50.
- SHAPIN, S.; SCHAFFER, S. **Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life**. Princeton: Princeton University Press, 1985. Citado na página 189.
- SHAPIRO, M. J. **Reading the Postmodern Polity: Political Theory as Textual Practice**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992. Citado na página 90.
- SILVA, J. F. V. da. Thomas hobbes: um precursor do direito positivo? **Revista Jus Navigandi**, Teresina, n. 2054, fev 2009. ISSN 1518-4862. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/12334>>. Acesso em: 23 nov 2017. Citado na página 38.
- SIMMONS, A. J. **Moral Principles and Political Obligations**. Princeton: Princeton University Press, 1981. (Princeton paperbacks). Citado na página 46.
- SIMONS, P. Z. **Lessons from Rojava: Democracy and Commune; This and That**. 2016. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yd8zcvkg>>. Acesso em: 23 janeiro 2018. Citado 2 vezes nas páginas 253 e 254.

_____. **A Revolução em Rojava**. 2016. 36'27". Disponível em: <<https://tinyurl.com/ycuuc8cf>>. Acesso em: 23 janeiro 2018. Citado 4 vezes nas páginas 252, 253, 254 e 257.

_____. **A Revolução em Rojava – (4 de 4, perguntas do público)**. 2016. 48'00". Disponível em: <<https://tinyurl.com/y9u92kop>>. Acesso em: 23 janeiro 2018. Citado na página 255.

SOLOMON, R. Nietzsche, postmodernism, and resentment. In: KOELB, C. (Ed.). **Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra**. Albany: SUNY P, 1990. p. 267–293. Citado 3 vezes nas páginas 97, 99 e 101.

SPARROW, R. **Anarchist Politics & Direct Action**. 1997. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ya7kcda>>. Acesso em: 17 janeiro 2018. Citado 4 vezes nas páginas 200, 204, 205 e 244.

SPERI, A. **The FBI has quietly investigated white supremacist infiltration of law enforcement**. 2017. Disponível em: <<https://tinyurl.com/zf3pmdn>>. Acesso em: 17 janeiro 2018. Citado na página 197.

STIMULATOR. **What is Direct Action?** 2017. 5'12". Disponível em: <<https://tinyurl.com/y7wwkpt6>>. Acesso em: 28 abril 2017. Citado na página 194.

STIRNER, M. O estado e o sagrado. In: WOODCOCK, G. (Ed.). **Os grandes escritos anarquistas**. São Paulo: L&PM, 1998. p. 81–85. Citado na página 146.

SUCHMAN, M. C. Managing legitimacy: Strategic and institutional approaches. **Academy of Management Review**, v. 20, p. 571–610, 1995. Citado 23 vezes nas páginas 15, 30, 31, 32, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 57, 59, 61, 68, 81, 84, 106, 153, 170, 207, 248, 249 e 250.

SUROWIECKI, J. **The Wisdom of Crowds**. Nova Iorque: Anchor Books, 2005. Citado 6 vezes nas páginas 213, 214, 217, 220, 229 e 242.

TERRA, R. A questão filosófica mais importante é sempre uma questão do presente. **Idéias**, v. 3, n. 1, 2012. Citado na página 103.

THOREAU, H. D. **Civil Disobedience**. 2006. Disponível em: <<https://tinyurl.com/l2r9xud>>. Acesso em: 13 julho 2017. Citado 2 vezes nas páginas 205 e 206.

TOLSTOI, L. A violência das leis. In: WOODCOCK, G. (Ed.). **Os grandes escritos anarquistas**. São Paulo: L&PM, 1998. p. 108–109. Citado na página 79.

TRINDADE NETO, J. A. da. **Thomas Hobbes: jusnaturalista ou juspositivista? Elementos de ambas as doutrinas na filosofia jurídica hobbesiana**. 2011. Monografia (Bacharel em Direito), UEPB (Universidade Estadual da Paraíba), Campina Grande. Citado na página 38.

TUCKER, B. Socialismo estatal e anarquismo. In: WOODCOCK, G. (Ed.). **Os grandes escritos anarquistas**. São Paulo: L&PM, 1998. p. 133–142. Citado na página 238.

TURNER, K. B.; GIACOPASSI, D.; VANDIVER, M. Ignoring the Past: Coverage of Slavery and Slave Patrols in Criminal Justice Texts. **Journal of Criminal Justice Education**, Routledge, v. 17, n. 1, p. 181–195, 2006. Citado na página 198.

TYLER, T. R. A psychological perspective on the legitimacy of institutions and authority. In: JOST, J. T.; MAJOR, B. (Ed.). **The Psychology of Legitimacy: Emerging perspectives on ideology, justice, and intergroup relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 416–436. Citado 5 vezes nas páginas 42, 58, 66, 72 e 215.

_____. Psychological perspectives on legitimacy and legitimation. **Annual Review of Psychology**, v. 57, n. 1, p. 375–400, 2006. Citado 9 vezes nas páginas 29, 31, 36, 39, 47, 56, 59, 60 e 66.

UGGEN, C.; MANZA, J. Democratic contraction? political consequences of felon disenfranchisement in the united states. **American Sociological Review**, American Sociological Association, Sage Publications, Inc., v. 67, n. 6, p. 777–803, 2002. ISSN 00031224. Citado na página 174.

VANOLO, A. Alternative Capitalism and Creative Economy: the Case of Christiania. **International Journal of Urban and Regional Research**, v. 37, n. 5, p. 1785–1798, 2013. ISSN 1468-2427. Citado na página 56.

VIANNA, J. R. A. Pós-modernidade e direito. **Revista Jus Navigandi**, v. 15, n. 2384, janeiro 2010. Disponível em: <<http://jus.com.br/revista/texto/14168>>. Acesso em: 15 dezembro 2017. Citado na página 22.

VIRNO, P. **A Grammar of the Multitude**. Nova Iorque: Semiotext(e), 2004. Citado na página 245.

WALTER, N. Ação anarquista. In: WOODCOCK, G. (Ed.). **Os grandes escritos anarquistas**. São Paulo: L&PM, 1998. p. 157–162. Citado 3 vezes nas páginas 193, 194 e 204.

- WAUTERS, B. Which party members participate in direct political action? a cross-national analysis. **International Political Science Review**, outubro 2016. Citado na página 200.
- WEBER, M. **Economy and Society**. Londres: University of California Press, 1978. Citado 9 vezes nas páginas 29, 30, 32, 36, 38, 40, 43, 58 e 78.
- WEITZER, R. New directions in research on human trafficking. **The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science**, v. 653, n. 1, p. 6–24, 2014. Citado na página 174.
- WILLIAMS, B. A. O.; HAWTHORN, G. **In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument**. Princeton: Princeton University Press, 2005. Citado 7 vezes nas páginas 35, 39, 47, 74, 89, 175 e 199.
- WOLFF, P. R. **In Defense of Anarchism**. 1970. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y7xwff2g>>. Acesso em: 13 julho 2017. Citado na página 48.
- WOODCOCK, G. Anarquismo: introdução histórica. In: _____. **Os grandes escritos anarquistas**. São Paulo: L&PM, 1998. p. 1–52. Citado na página 204.
- YOUNG, I. M. Punishment, treatment, empowerment: Three approaches to policy for pregnant addicts. **Feminist Studies**, v. 1, p. 33–57, 1994. Citado na página 191.
- ZABALAZA ANARCHIST COMMUNIST FEDERATION OF SOUTHERN AFRICA. **Sucking the Golden Egg: A Reply to Newman**. 2003. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yak9ccny>>. Acesso em: 10 janeiro 2018. Citado 3 vezes nas páginas 124, 146 e 154.
- ZELDITCH JR., M. Theories of legitimacy. In: JOST, J. T.; MAJOR, B. (Ed.). **The Psychology of Legitimacy: Emerging perspectives on ideology, justice, and intergroup relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 33–53. Citado 15 vezes nas páginas 19, 29, 33, 39, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 63, 65, 73, 85 e 249.
- ZUCKER, L. G. Organizations as institutions. In: BACHARACH, S. B. (Ed.). **Research in the sociology of organizations**. Greenwich, CT: JAI Press, 1983. p. 1–42. Citado na página 57.