



RIZOMA.NET



MUTAÇÃO

Amigos Leitores,

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

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

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

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

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

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

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

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

Ricardo Rosas e Marcus Salgado, editores do Rizoma.

28/08/2002

Índice

A DECLARAÇÃO TRANSMANISTA

Associação Trans-humanista Mundial

PÁGINA - 5

A IDEOLOGIA SOCIAL DO CARRO A MOTOR

André Gorz

PÁGINA - 06

OS ANARQUISTAS NAS OCUPAÇÕES DE FÁBRICAS NA ITÁLIA

FAQ Anarquista

PÁGINA - 12

ECOLOGIA E PENSAMENTO REVOLUCIONÁRIO

Murray Bookchin

PÁGINA - 15

anthropos 0.2 - Por Bifo

PÁGINA - 19

AUTOGESTÃO E TECNOLOGIAS ALTERNATIVAS(1)

Murray Bookchin

PÁGINA - 22

DA RESISTÊNCIA À REVOLUÇÃO

Substituindo o capitalismo por redes de espaços livres, autônomos e auto-suficientes(1): Uma perspectiva europeia ocidental (Parte 1)

Indivíduos ligados à AGP(Ação Global dos Povos) na Europa (2)

PÁGINA - 33

DA RESISTÊNCIA À REVOLUÇÃO

Substituindo o capitalismo por redes de espaços livres, autônomos e auto-suficientes: Uma perspectiva europeia ocidental (Parte 2)

Indivíduos ligados à AGP(Ação Global dos Povos) na Europa

PÁGINA - 44

A MINUTUARIZAÇÃO DO SENTIR VIRTUALIZADO: DA CONDIÇÃO HUMANA À CONDIÇÃO CYBORG

Helena Taveira

PÁGINA - 54

ECOLOGIA PROFUNDA, ECOLOGIA SOCIAL E ECO-ÉTICA

Carlos Antonio Fragoso Guimarães

PÁGINA - 72

ELEMENTOS PARA UMA CARTOGRAFIA DA GRUPALIDADE

Peter Pál Pelbart

PÁGINA - 79

SOBRE A ELF - Earth Liberation Front

PÁGINA - 90

A EXPERIÊNCIA DAS EMPRESAS RECUPERADAS NA ARGENTINA

Alejandro Iturbe

PÁGINA - 91

GAIA - A TERRA VIVA - Carlos Antonio Fragoso Guimarães

PÁGINA - 97

O ATIVISMO ECOLÓGICO VISTO DE UM NOVO ÂNGULO

Amit Asaravala

PÁGINA - 101

LIVRE COOPERAÇÃO - Christoph Spehr	PÁGINA - 104	COMANDOS VERDES NAS RUAS DE BERLIN? Análise da tradição eco-fascista na história da Alemanha Steve Chase	PÁGINA - 149
MÁQUINAS RADICAIS CONTRA O TECNO-IMPÉRIO. DA UTOPIA AO NETWORK - Matteo Pasquinelli	PÁGINA - 110	PETA DEFENDE OS ANIMAIS COM CAMPANHAS INUSITADAS David Osborne (THE INDEPENDENT)	PÁGINA - 161
NANOTECNOLOGIA - Revista Bit	PÁGINA - 116	RESSONÂNCIA MÓRFICA - Novos rumos da ciência reencontram o misticismo e a sabedoria milenar. - Camila Rezende	PÁGINA - 163
RUMO À IMORTALIDADE E À VIRTUALIDADE Paula Sibilia	PÁGINA - 122	TECNOLOGIA E TRADIÇÃO TRIBAL A SERVIÇO DA NATUREZA Deck Cowboy	PÁGINA - 165
O QUE É PERMACULTURA? - Adaptado por Nélio Cunha Mello*	PÁGINA - 128	PARA UMA DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE "BIO-POLÍTICA" Maurizio Lazzarato	PÁGINA - 167
ANTI-CIVILIZAÇÃO: O RESSURGIR DO PRIMITIVISMO Revista Anarquista/ANA - Agência de Notícias Anarquistas	PÁGINA - 130	VANDANA SHIVA: BIO-GUERREIRA - Silvio Mieli	PÁGINA - 176
O USO POLÍTICO DA BICICLETA, ou melhor, BICICLETA OU BARBÁRIE - Liberato Bari e Graziano Predielis	PÁGINA - 132	VISITE PORT WATSON! (Parte 1) – Anônimo	PÁGINA - 181
OCUPAÇÕES DE FÁBRICAS NO BRASIL COMO TÁTICA DE RESISTÊNCIA AO NEO-LIBERALISMO - Gérson de Oliveira	PÁGINA - 145	VISITE PORT WATSON! (Parte 2) - Anônimo	PÁGINA - 193

A DECLARAÇÃO TRANSUMANISTA

Associação Trans-humanista Mundial

(1) A Humanidade será radicalmente modificada pela tecnologia no futuro. Nós prevemos a viabilidade de redesenhar a condição humana, levando em consideração parâmetros como a inevitabilidade do envelhecimento, as limitações do intelecto tanto humano como artificial, a psicologia imposta, o sofrimento e nosso confinamento no planeta Terra.

(2) Pesquisa sistemática deve ser empregada na compreensão destes desenvolvimentos futuros e suas conseqüências em longo prazo.

(3) Os Transumanistas pensam que, estando abertos à nova tecnologia e adotando-a, teremos todos melhor chance de a convertermos em nosso benefício do que se tentarmos bani-la ou proibi-la.

(4) Os Transumanistas advogam o direito moral para aqueles que assim desejarem usar a tecnologia para estender suas capacidades físicas e mentais, e aprimorar o controle sobre suas próprias vidas. Buscam o crescimento pessoal além das limitações biológicas atuais.

(5) No planejamento para o futuro é necessário levar em conta a possibilidade de conseguirmos um enorme progresso tecnológico. Seria trágico se benefícios potenciais falhassem em se concretizar por causa de "tecnofobia" doentia e proibições desnecessárias. Por outro lado, seria também trágico se a vida inteligente se extinguisse por causa de um

desastre ou uma guerra envolvendo tecnologias avançadas.

(6) Nós precisamos criar fóruns onde as pessoas possam debater racionalmente o que precisa ser feito e uma ordem social onde decisões responsáveis possam ser implementadas.

(7) O Trans-humanismo advoga o bem-estar de todos os sencientes (sejam eles intelectos artificiais, humanos, animais não-humanos, ou possíveis espécies extraterrestres) e abrange muitos princípios do moderno humanismo secular. O Transumanismo não apóia qualquer partido, plataforma política ou candidato.

As seguintes pessoas contribuíram para este documento:

Doug Bailey, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita More, Eugene Leidl, Berrie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, Doug Baily Jr., den Otter, Ralf Fletcher, Kathryn Aegis, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Sverdlov Mikhail, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding, Nick Bostrom.

Tradução por Octavio Pineda e Antero Coelho Neto.

Texto extraído do site da Associação Transumanista Mundial - WTA (www.tanshumanism.org).

A IDEOLOGIA SOCIAL DO CARRO A MOTOR

André Gorz

O que há de pior nos carros é serem como castelos ou mansões à beira do mar: bens luxuosos inventados para o prazer exclusivo de uma minoria muito rica, os quais em concepção e natureza nunca foram direcionados para o povo. Ao contrário do aspirador de pó, do rádio, ou da bicicleta, que retêm seu valor de uso quando todos possuem um, o carro, como uma mansão à beira do mar, é somente desejável e útil a partir do momento que as massas não têm um. Por isso, tanto em concepção quanto na sua finalidade original o carro é um bem de luxo. E a essência do luxo é a de que ele não pode ser democratizado. Se todos puderem ter o luxo, ninguém obtém as vantagens dele. Do contrário, todos logram, enganam e frustram os demais, e é logrado, enganado e frustrado por sua vez.

Isto é de muitíssimo conhecimento comum no caso das mansões à beira mar. Nenhum político ousou ainda reivindicar que democratizar o direito às férias significasse uma mansão com praia particular para cada família. Todos compreendem que se cada uma entre 13 ou 14 milhões de famílias devessem usar somente 10 metros da costa, tomariam-se 140.000km de praia para que todos tivessem sua parte! Para dar a todos sua parte teria-se que cortar as praias em tiras pequenas - ou espremer tão fortemente as mansões - que seu valor de uso seria nulo e sua vantagem sobre um complexo hoteleiro desapareceria. De fato, a democratização do acesso às praias aponta a somente uma solução: a solução coletivista. E esta solução

está necessariamente em guerra com o luxo da praia particular, que é um privilégio que uma minoria pequena toma como seu direito às custas de todos.

Agora, por que aquilo que é perfeitamente óbvio no caso das praias não é geralmente visto da mesma forma no caso do transporte? Como a casa de praia, um carro também não ocupa espaço escasso? Não priva os outros que usam as estradas (pedestres, ciclistas, motoristas de ônibus, etc.)? Não perde seu valor de uso quando todos usam os seus próprios? No entanto há uma abundância de políticos que insistem que cada família tem o direito ao menos a um carro e que é até encargo do "governo" tornar possível que todos possam estacionar convenientemente, dirijam facilmente na cidade, e possam viajar no feriado ao mesmo tempo que todos outros, indo a 70 Km/h nas estradas, às estações de férias.

A monstruosidade deste absurdo demagógico é imediatamente aparente, no entanto, mesmo a esquerda não desdém de recorrer a ela. Por que o carro é tratado como uma vaca sagrada? Por que, ao contrário de outros bens "privados", ele não é reconhecido como um luxo anti-social? A resposta deve ser procurada nos dois aspectos seguintes da atividade de dirigir.

A massificação do automóvel efetua um triunfo absoluto do ideologia burguesa no nível da vida diária. Dá e sustenta em todos a ilusão de que cada indivíduo pode procurar o seu próprio benefício às custas de todos os demais. Leva ao egoísmo cruel e agressivo do motorista que em todos os momentos está figurativamente matando os "outros", que aparecem

meramente como obstáculos físicos à sua velocidade. Este egoísmo competidor e agressivo marca a chegada do comportamento universal burguês, e tem existido desde que dirigir tornou-se lugar comum. ("você nunca terá o socialismo com aquele tipo de pessoas", um amigo alemão ocidental me disse, triste ao ver o espetáculo do tráfego de Paris).

O automóvel é o exemplo paradoxal de um objeto luxuoso que tem sido desvalorizado por sua própria propagação. Mas esta desvalorização prática não foi seguida ainda por uma desvalorização ideológica. O mito do prazer e benefício do carro persiste, embora se o transporte de massa fosse difundido, sua dominação seria golpeada. A persistência deste mito é explicada facilmente. A propagação do carro particular deslocou o transporte de massa e alterou o planejamento da cidade e da habitação de tal maneira que transfere ao carro o exercício de funções que sua própria propagação tornou necessárias. Uma revolução ideológica ("cultural") seria necessária para quebrar este círculo. Obviamente não se deve esperar isto da classe dirigente (direita ou esquerda).

Permita-nos olhar mais de perto agora estes dois pontos.

Quando o carro foi inventado, ele o foi para prover poucos dos muito ricos com um privilégio completamente sem precedentes: viajar muito mais rapidamente do que todos os demais. Ninguém até então tinha sonhado com isso. A velocidade de todas as carroças era essencialmente a mesma, fosse você rico ou pobre. As carruagens dos ricos não eram mais velozes do que as carroças dos camponeses, e trens carregavam todos na mesma velocidade (não possuíam velocidades diferentes até eles começarem a

competir com o automóvel e o avião). Assim, até a virada do século, a elite não viajava em uma velocidade diferente do povo. O carro a motor iria mudar tudo isto. Pela primeira vez as diferenças de classe foram estendidas à velocidade e aos meios de transporte.

Este meio de transporte no início parecia inacessível às massas - ele era muito diferente dos meios de transporte comuns. Não havia nenhuma comparação entre o carro a motor e os outros: o bonde, o trem, a bicicleta, ou a carroça. Seres excepcionais saíam em veículos com auto-propulsão que pesavam pelo menos uma tonelada e cujos órgãos mecânicos extremamente complicados eram tão misteriosos quanto escondidos das vistas. Um aspecto importante do mito do automóvel é que pela primeira vez as pessoas andavam em veículos particulares cujos mecanismos de funcionamento eram completamente desconhecidos deles, e cuja manutenção e alimentação tiveram que confiar a especialistas. Aqui está o paradoxo do automóvel: parece conferir aos seus proprietários liberdade ilimitada, permitindo que viajem quando e a onde quiserem em uma velocidade igual ou maior que a do trem. Mas de fato, esta aparência de independência tem por debaixo uma dependência radical. Ao contrário do cavaleiro, do carroceiro, ou do ciclista, o motorista iria depender para suprir combustível, assim como para o menor tipo de reparo, dos negociantes e dos especialistas em motores, lubrificação e ignição, e da possibilidade de troca das peças. Ao contrário de todos os proprietários anteriores de meios de locomoção, o relacionamento do motorista com seu veículo viria a ser aquele do usuário e consumidor - e não do proprietário e do mestre. Este veículo, em outras palavras, obrigaria o proprietário a consumir e usar uma gama de serviços comerciais e produtos industriais que somente poderiam

ser fornecidos por um terceiro. A independência aparente do proprietário de automóvel apenas escondia a dependência radical real.

Os magnatas do petróleo foram os primeiros a perceber o ganho que poderia ser extraído da distribuição em escala do carro a motor. Se as pessoas pudessem ser induzidas a viajar em carros, eles poderiam vender o combustível necessário para movê-los. Pela primeira vez na história as pessoas tornar-se-iam dependentes de uma fonte comercial de energia para sua locomoção. Haveriam tantos clientes para a indústria de petróleo quanto houvessem motoristas - e uma vez que haveriam tantos motoristas quanto houvessem famílias, a população inteira se transformaria em cliente dos comerciantes de petróleo. O sonho de todo capitalista estava a ponto de se realizar. Todos iriam depender para suas necessidades diárias de um produto que uma única indústria possuía em monopólio.

Tudo que se deveria fazer era deixar a população dirigir carros. Pouca persuasão seria necessária. Seria suficiente baixar o preço do carro usando a produção em massa e a linha de montagem. As pessoas atropelariam umas as outras para comprá-lo. Correriam sem perceber que estavam sendo conduzidas pelo nariz. O que, de fato, a indústria do automóvel lhes ofereceu? Apenas isto: "de agora em diante, como a nobreza e a burguesia, você também terá o privilégio de dirigir tão rápido quanto qualquer um. Em uma sociedade de carro a motor o privilégio da elite é tornado disponível a você".

As pessoas se apressaram para comprar carros até que, quando a classe trabalhadora começou a os comprar também, os motoristas perceberam

que haviam sido enganados. Tinha sido prometido a eles um privilégio de burgueses, tinham entrado em débito para adquiri-lo, e agora viam que qualquer um poderia também obter um. Qual é o gosto de um privilégio se todos puderem o ter? É um jogo de tolo. Pior, ele coloca todos em posição antagônica contra todos. A paralisação geral é criada por um engarrafamento geral. Quando todos reivindicam o direito de dirigir na velocidade privilegiada da burguesia, tudo pára, e a velocidade do tráfego da cidade cai vertiginosamente - em Boston como em Paris, Roma, ou Londres - abaixo daquele da carroça; no horário do rush a velocidade média nas estradas abertas cai abaixo da velocidade de uma bicicleta.

Nada ajuda. Todas as soluções foram tentadas. Todas elas terminam piorando as coisas. Não importa se elas aumentam o número de vias expressas, túneis, elevados, estradas de 16 pistas e estradas com pedágio na cidade, o resultado é sempre o mesmo. Quanto mais estradas a serviço, mais os carros as obstruem, e o tráfego da cidade torna-se mais paralizantemente congestionado. Enquanto houverem cidades, o problema permanecerá sem solução. Não importa quão larga e rápida uma *superhighway* seja, a velocidade na qual os veículos podem sair dela para entrar na cidade não pode ser maior do que a velocidade média nas ruas da cidade. Enquanto a velocidade média em Paris é 10 a 20 km/h, dependendo da hora, ninguém poderá sair delas em torno e na capital a mais do que 10 a 20 km/h.

O mesmo é verdadeiro para todas as cidades. É impossível dirigir a mais do que uma média de 20 Km/h na embaraçada rede de ruas, de avenidas, e de bulevares que caracterizam as cidades tradicionais. A introdução de veículos

mais rápidos inevitavelmente atrapalha o tráfego da cidade, causando gargalos - e por fim uma paralisação completa.

Se o carro deve prevalecer, há ainda uma solução: livre-se das cidades. Isto é, enfileire-os por centenas de milhas ao longo de enormes estradas, fazendo delas subúrbios de estradas. Isto é o que está sendo feito nos Estados Unidos. Ivan Illich mostra a conseqüência, do seguinte modo: "O americano típico devota mais de 1500 horas no ano (que são 30 horas por semana, ou 4 horas por dia, incluindo domingos) a seu carro. Isto inclui o tempo gasto atrás do volante, andando e parado, as horas de trabalho para pagar por ele e para pagar pelo combustível, pneus, pedágios, seguro, bilhetes e taxas. Deste modo ele toma deste americano 1500 horas para andar 6000 milhas (no curso de um ano). Três milhas e meia custam-lhe uma hora. Nos países que não têm uma indústria do transporte, as pessoas viajam exatamente nesta velocidade a pé, com a vantagem que podem ir onde quiserem e de não estarem restritas às estradas de asfalto".

É verdade, Illich aponta, que em países não-industrializados a viagem usa somente 3 a 8% do tempo livre da pessoa (que é aproximadamente duas a seis horas na semana). Assim uma pessoa a pé anda tantas milhas em uma hora gasta em viagem quanto uma pessoa em um carro, mas devota 5 a 10 vezes menos tempo na viagem. Moral: Quanto mais difundidos veículos rápidos estão dentro de uma sociedade, mais tempo - a partir de um determinado ponto - as pessoas gastarão e perderão viajando. Isto é um fato matemático.

A razão? Nós acabamos de vê-la: As cidades foram divididas em infinitos

subúrbios de estrada, porque esta era a única maneira de evitar o congestionamento em centros residenciais. Mas o lado oculto desta solução é óbvio: finalmente as pessoas não podem se deslocar convenientemente porque estão distantes de tudo. Para construir espaço para os carros, as distâncias foram aumentadas. As pessoas vivem longe de seu trabalho, longe da escola, longe do supermercado - que requer então um segundo carro para que as compras possam ser feitas e para as crianças irem à escola. Passeios? Fora da questão. Amigos? Há os vizinhos... e só. Na análise final, o carro desperdiça mais tempo do que economiza e cria mais distâncias do que supera. Naturalmente, você pode ir ao trabalho a 60 Km/h, mas isto porque você vive a 30 milhas de seu trabalho e está disposto a dar meia hora às últimas 6 milhas. Somando tudo: "uma boa parte do trabalho diário é gasto para pagar pela viagem necessária para ir ao trabalho". (Ivan Illich).

Talvez você esteja dizendo, "mas ao menos desta maneira você pode escapar do inferno da cidade após o fim do dia de trabalho". Lá estamos, e agora sabemos: "a cidade", a grande cidade que por gerações foi considerada uma maravilha, o único lugar que vale a pena viver, é considerada agora um "inferno". Todos querem escapar dela para viver no campo. Por que esta reversão? Por uma única razão. O carro fez a cidade grande inabitável. A fez fedorenta, barulhenta, sufocante, empoeirada, congestionada, tão congestionada que ninguém quer sair mais de tardinha. Assim, uma vez que os carros mataram a cidade, nós necessitamos carros mais rápidos para fugir em superestradas para os subúrbios que estão ainda mais distantes. Que argumento circular impecável: dê-nos mais carros de modo que nós possamos escapar da destruição causada pelos carros.

De um artigo luxuoso e uma marca de privilégio, o carro transformou-se assim numa necessidade vital. Você tem que ter um para escapar do inferno urbano dos carros. A indústria capitalista ganhou assim o jogo: o supérfluo tornou-se necessário. Não há mais a necessidade de persuadir as pessoas a quererem um carro; sua necessidade é um fato da vida. É verdadeiro que alguém possa ter suas dúvidas ao prestar atenção à fuga motorizada ao longo das estradas do êxodo. Entre 8 e 9:30 da manhã., entre 5:30 e 7 da tarde, e em fins de semana por cinco ou seis horas as rotas de fuga se prolongam nas procissões de para-choque-à-para-choque que vão (no máximo) à velocidade de um ciclista e em uma nuvem densa de emanações da gasolina. O que sobra das vantagens do carro? O que é deixado quando, inevitavelmente, a velocidade superior nas estradas é limitada exatamente pela velocidade do carro mais lento?

Nítido suficiente. Após ter matado a cidade, o carro está matando o carro. Prometendo a todos poderem andar mais rapidamente, a indústria do automóvel termina com o resultado previsível de que todos tem que andar tão lentamente quanto o mais lento, em uma velocidade determinada pelas leis simples da dinâmica dos fluidos. Pior: sendo inventado para permitir que seu proprietário vá aonde deseja, na velocidade e tempo que deseja, o carro transforma-se, de todos os veículos, no mais servil, perigoso, não confiável e incômodo. Mesmo se você reserva uma extravagante quantidade de tempo, você nunca sabe quando os gargalos o deixarão chegar lá. Você está limitado à estrada tão inexoravelmente quanto o trem a seus trilhos. Não mais do que o viajante de trem, pode você parar em um impulso, e como o trem você deve ir em uma velocidade decidida por outra pessoa.

Concluindo, o carro não tem nenhuma das vantagens do trem e possui todas as suas desvantagens, mais algumas próprias: vibração, espaço apertado, o perigo dos acidentes, o esforço necessário para dirigi-lo.

No entanto, você pode dizer, as pessoas não tomam trem. Claro! Como poderiam? Você já tentou alguma vez ir de Boston a New York de trem? Ou de Ivry a Treport? Ou de Garches a Fontainebleau? Ou de Colombes a l'Isle-Adam? Você tentou em um sábado ou domingo de verão? Bem, então tente e boa sorte! Você observará que o capitalismo do automóvel pensou em tudo. Tão logo o carro matou o carro, ele fez com que as alternativas desaparecessem, tornando compulsório, deste modo, o carro. Assim, primeiramente o estado capitalista permitiu que as conexões de trilho entre as cidades e o campo circunvizinho se deteriorassem, e então acabou com elas. As únicas que foram poupadas foram as conexões inter-municipais de alta velocidade que competem com as linhas aéreas para uma clientela de burgueses. Há um progresso para você!

A verdade é que ninguém tem realmente qualquer escolha. Você não é livre para ter um carro ou não porque o mundo dos bairros é projetado em função do carro - e, cada vez mais, é assim o mundo da cidade. É por isso que a solução revolucionária ideal, que é afastar o carro em proveito da bicicleta, do ônibus, e do bonde, não é sequer mais aplicável nas cidades grandes como Los Angeles, Detroit, Houston, Trappes, ou Bruxelas, que são construídas por e para o automóvel. Estas cidades estilhaçadas são formadas por alinhadas ruas vazias possuindo desenvolvimentos idênticos; e sua paisagem urbana (um deserto) diz, "estas ruas são feitas para se dirigir tão rapidamente quanto possível do trabalho para casa e vice-versa. Você

anda através daqui, você não vive aqui. No fim do dia de trabalho todos devem permanecer em casa, e qualquer um encontrado na rua depois do anoitecer deve ser considerado suspeito de 'fazer o mal'. Em algumas cidades americanas o ato de dar uma volta nas ruas à noite é vista como suspeita de crime.

Então estamos fritos? Não, mas a alternativa ao carro terá que ser abrangente. Para que as pessoas possam abandonar seus carros, não será suficiente lhes oferecer um transporte de massa mais confortável. Terão que poder dispensar o transporte por se sentirem em casa nos seus bairros, nas suas comunidades, nas suas cidades de tamanho humano, e por sentirem prazer em andar do trabalho para casa a pé, ou se preciso for, de bicicleta. Nenhum meio de transporte e fuga veloz jamais compensará a vexação de viver em uma cidade inabitável na qual ninguém se sente em casa, ou a irritação de somente ir à cidade para trabalhar ou, por outro lado, de estar sozinho e dormir.

"As pessoas", escreve Illich, "quebrarão as correntes do domínio do transporte quando voltarem a amar como se fosse seu próprio território o seu próprio ritmo particular, e temer ficar demasiado distante dele". Mas a fim de amar "o seu território" ele deve antes de mais nada ser habitável, e não congestionável. O bairro ou a comunidade devem novamente transformar-se em um microcosmo esculpido por e para todas as atividades humanas, onde as pessoas possam trabalhar, viver, relaxar, aprender, se comunicar, e discutir sobre ela, e no qual elas controlem conjuntamente como o lugar de sua vida em comum. Quando alguém lhe perguntou como as pessoas gastariam seu tempo após a revolução, quando o desperdício

capitalista tivesse sido eliminado, Marcuse respondeu, "nós traremos abaixo as grandes cidades e construiremos novas. Isso manter-nos-á ocupados por enquanto".

Estas novas cidades poderiam ser federações de comunidades (ou de bairros) cercadas por cinturões verdes nos quais cidadãos - e em especial crianças em idade escolar - passariam diversas horas da semana cultivando os alimentos frescos de que necessitam. Para se locomoverem todos os dias poderiam usar todos os tipos do transporte adaptados a uma cidade de tamanho médio: bicicletas, bondes ou bondes elétricos municipais, táxis elétricos sem motoristas. Para longas viagens no país, assim como para convidados, uma quantidade de automóveis comunais estaria disponível em garagens do bairro. O carro não seria mais uma necessidade. Tudo teria mudado: o mundo, a vida, as pessoas. E isto não virá por si só.

Entretanto, o que deve ser feito para se chegar lá? Sobretudo, nunca faça do transporte um assunto em si mesmo. Conecte-o sempre ao problema da cidade, da divisão social do trabalho, e à maneira que isto compartimentaliza as muitas dimensões da vida. Um lugar para o trabalho, outro para "viver", um terceiro para as compras, um quarto para aprender, um quinto para entretenimento. A maneira que nosso espaço é arranjado dá continuidade à desintegração das pessoas que começa com a divisão de trabalho na fábrica. Corta uma pessoa em fatias, corta nosso tempo, nossa vida, em fatias separadas de modo que em cada uma você seja um consumidor passivo a mercê dos comerciantes, de modo que nunca lhe ocorra que o trabalho, a cultura, a comunicação, o prazer, a satisfação das necessidades, e a vida pessoal podem e deveriam ser uma e mesma coisa:

uma vida unificada, sustentada pelo tecido social da comunidade.

Le Sauvage, Setembro-Outubro de 1973

Fonte : Bicletada (www.bicicletada.org).

OS ANARQUISTAS NAS OCUPAÇÕES DE FÁBRICAS NA ITÁLIA

FAQ Anarquista



Ao final da primeira guerra mundial ocorreu uma radicalização massiva em toda Europa e no resto do mundo. Houve uma explosão de afiliações nos sindicatos, greves, manifestações e toda classe de agitação alcançaram grandes níveis. Isto se deveu em parte à guerra, em parte ao aparente êxito da revolução russa. Através da Europa, as ideias anarquistas se tornaram mais populares e as uniões anarcosindicalistas aumentaram de tamanho. Na Gran Bretanha, por exemplo, se produziu o movimento das ligas sindicais e as greves de Clydeside, na Alemanha o auge do sindicalismo industrial, e na Espanha um grande crescimento na anarcosindicalista CNT. Desafortunadamente, também houve grande crescimento nos partidos

democrata-social e comunista.

Em agosto de 1920, houveram greves de ocupação de fábricas na Itália, como resposta aos baixos salários e ao endurecimento patronal. Estas greves começaram nas fábricas de engenharia e imediatamente se estenderam às ferrovias, transportes rodoviários, e outras indústrias, e os camponeses tomaram a terra. Os grevistas, contudo, fizeram algo mais que ocupar os locais de trabalho, puseram parte deles em regime de auto-gestão. Dalí a pouco 500 mil grevistas estavam trabalhando, produzindo para eles mesmos. Errico Malatesta, que tomou parte nestes êxitos, escreveu:

"os trabalhadores concluíram que o momento estava maduro para a tomada de uma vez por todas dos meios de produção. Se armaram para sua própria defesa ... e começaram a organizar a produção por sua própria conta ... O direito de propriedade foi de fato abolido .. era um novo regime, uma nova forma de vida social que surgia. E o governo ficou à parte ao sentir-se impotente para oferecer oposição." [Vida e Ideias p.134].

Durante esta época a Union Sindicalista Italiana (USI) creceu até chegar a quase um milhão de membros e a influência da Union Anarquista Italiana (UAI) com seus 20 mil membros cresceu em proporção. Segundo nos conta o reporter marxista galês Gwyn A. Williams "os anarquistas e os sindicalistas revolucionários constituíam o grupo mais revolucionário da esquerda ... O traço mais saliente na história do anarquismo e sindicalismo em 1919-1920 foi o rápido crescimento ... Os sindicalistas sobretudo captaram a opinião da classe obreira militante que o movimento socialista inútilmente tratava de

captar." [Proletarian Order, pp. 194-195].

Daniel Guérin dá um bom resumo da extensão do movimento, "a direção das fábricas ... se efetuava por meio de comitês de trabalhadores técnicos e administrativos. A auto-gestão se expandiu ... A auto-gestão emitiu seu próprio dinheiro ... Se requeria estrita auto-disciplina ... [e] uma estreita solidariedade se estabeleceu entre as fábricas ... [onde] as minas e o carvão se colocavam em um fundo comum e se repartiam equitativamente" [Anarchism, p.109].

Sobre as fábricas ocupadas tremulava "um bosque de bandeiras negras e vermelhas" posto que "o conselho do movimento de Turin era essencialmente anarcosindicalista" [Williams, op. cit., p.241, p.193]. Os trabalhadores ferroviários se negaram a transportar tropas, os trabalhadores entraram em greve contra as consignas das associações reformistas e os camponeses ocuparam a terra. Tais atividades eram "já diretamente guiadas ou indiretamente inspiradas pelos anarcosindicalistas" [ibid., p. 193]

Não obstante, depois de quatro semanas de ocupação os trabalhadores decidiram abandonar as fábricas. Isto devido à atuação do partido socialista e aos sindicatos reformistas. Se opuseram ao movimento e negociaram com o estado por uma volta à "normalidade" em troca da promessa de aumentar legalmente o controle pelos trabalhadores, em associação com os chefes. Esta promessa não se manteve. A falta de organizações inter-fábrica independentes fez que os trabalhadores dependessem dos burocratas dos sindicatos para obter informações sobre o que se passava em outras

idades, e usaram esse poder para isolar as fábricas e as cidades entre si. Isto desembocou em uma volta ao trabalho, "apesar da oposição de anarquistas individualmente dispersos por todas as fábricas" [Malatesta, op. cit., p.136]. A confederação local de uniões sindicais não podia proporcionar a infraestrutura necessária para um movimento de ocupação totalmente coordenado, posto que os sindicatos reformistas se negavam a colaborar com elas; embora os anarquistas constituíssem uma grande maioria, se viram impedidos por uma minoria reformista.

Este período da história italiana explica o crescimento do fascismo na Itália. Como indica Tobias Abse, "o auge do fascismo na Itália não pode desprender-se dos sucessos do bienio vermelho, os dois anos vermelhos de 1919 e 1920, que lhe precederam. O fascismo foi uma prevenção contra-revolucionária ... lançado como resultado da fracassada revolução" ["The Rise of Fascism in an Industrial City" p. 54, em Rethinking Italian Fascism, pp.52-81].

Durante a época da ocupação das fábricas Malatesta sustentou que " (s)e não a levarmos até ao final, pagaremos com lágrimas de sangue pelo medo que agora provocamos na burguesia". Sucessos posteriores o confirmaram, quando os capitalistas e os ricos donos da terra apoiaram aos fascistas para ensinar à classe trabalhadora qual era seu lugar. Todavia, inclusive nos mais obscuros dias do terror fascista, os anarquistas resistiram às forças do totalitarismo. "Não é casualidade que a mais forte resistência da classe trabalhadora ao fascismo ocorreu em ... os povos e cidades em que havia uma forte tradição anarquista, sindicalista ou anarcosindicalista" [Tobias Abse, Op. Cit., p.56].

Os anarquistas participaram, e muitas vezes organizaram seções do Arditi del Popolo, uma organização operária dedicada à auto defesa dos interesses dos trabalhadores. Os Arditi del Popolo organizaram e alentaram a resistência operária aos esquadrões fascistas, derrotando muitas vezes contingentes superiores em número de fascistas. Os Arditi foram os maiores defensores de uma frente operária unida, revolucionária contra o fascismo na Itália, como sugeriu Malatesta e a UAI. Sem pestanejar, os partidos socialista e comunista se retiraram da organização, os socialistas firmando um "Pacto de Pacificação" com os fascistas. Os líderes dos socialistas autoritários preferiram a derrota e o fascismo ao risco de que seus seguidores se "infetassem" de anarquismo.

Inclusive depois da criação do estado fascista, os anarquistas ofereceram resistência dentro e fora da Itália. Muitos italianos, anarquistas e não anarquistas, viajaram à Espanha para resistir a Franco em 1936. Durante a segunda guerra mundial, os anarquistas jogaram um papel importante no movimento partiano italiano. O fato do movimento antifascista estar dominado por elementos anticapitalistas levou os EEUU e o Reino Unido a colocar conhecidos fascistas em posições governamentais nas localidades que "libertavam" (muitas delas já haviam sido tomadas pelos partanos, resultando que as tropas aliadas "libertavam" o povo de seus próprios habitantes!).

Não é de surpreender que os anarquistas fossem os mais consistentes e triunfantes opositores ao fascismo. Os dois movimentos não poderiam estar mais aparte, o primeiro pelo estadismo totalitário a serviço do capitalismo

enquanto que o outro era por uma sociedade livre, não-capitalista. Nem tampouco surpreende que quando seus privilégios e poder estavam em perigo, os capitalistas e os donos da terra se voltavam ao fascismo para que os salvasse. Este processo é muito comum na história (tres exemplos, Italia, Alemanha e Chile).

Fonte: Seção A.5.5. do FAQ Anarquista - Projeto Periferia (<http://www.geocities.com/projetoperiferia2/indice.htm>).

[Postado em 14 de Outubro de 2005]

ECOLOGIA E PENSAMENTO REVOLUCIONÁRIO

Murray Bookchin



Uma das características da Ecologia é a de não estar perfeitamente contida no nome - cunhado por Haeckel, em 1866, para indicar a "investigação da totalidade das relações do animal tanto com seu ambiente inorgânico como orgânico". No entanto, concebida de maneira ampla, a Ecologia lida com o equilíbrio da natureza. Visto que a natureza inclui o homem, esta ciência trata da harmonização da natureza e do homem. Esta abordagem, mantida em todas as suas implicações, conduz às áreas do pensamento social anarquista. Em última análise, é impossível conseguir a harmonização do homem com a natureza sem criar uma comunidade que viva em equilíbrio permanente com o seu meio ambiente.

As questões com que a Ecologia lida são permanentes: não se pode ignorá-las sem pôr em risco a sobrevivência do homem e do próprio planeta. No

entanto, hoje, a ação humana altera virtualmente todos os ciclos básicos da natureza e ameaça solapar a estabilidade ambiental em todo o mundo.

As sociedades modernas, como as dos Estados Unidos e Europa, organizam-se em torno de imensos cinturões urbanos, de uma agricultura altamente industrializada e, controlando tudo, um inchado, burocratizado e anônimo aparelho de estado. Se colocarmos todas as considerações de ordem moral de lado e examinarmos a estrutura física desta sociedade, o que nos impressionará são os incríveis problemas logísticos que ela deve resolver: transporte, densidade, suprimentos, organização política e econômica e outros. O peso que tal tipo de sociedade urbanizada e centralizada acarreta sobre qualquer área ambiental é enorme.

A noção de que o homem deve dominar a natureza vem diretamente da dominação do homem pelo homem. Esta tendência, antiga de séculos, encontra seu mais exacerbado desenvolvimento no capitalismo moderno. Assim como os homens, todos os aspectos da natureza são convertidos em bens, um recurso para ser manufaturado e negociado desenfreadamente.

Do ponto de vista de Ecologia, o homem está hiper-simplificando perigosamente o seu ambiente. O processo de simplificação do ambiente, levando ao aumento do seu caráter elementar - sintético sobre o natural, inorgânico sobre o orgânico - tem tanto uma dimensão física quanto cultural. A necessidade de manipular imensas populações urbanas, densamente concentradas, leva a um declínio nos padrões cívicos e sociais. Uma concepção massificadora das relações humanas tende a se impor sobre os conceitos mais individualizados do passado.

A mesma simplificação ocorre na agricultura moderna. O cultivo deve permitir um alto grau de mecanização - não para reduzir o trabalho estafante mas para aumentar a produtividade e maximizar os investimentos. O crescimento das plantas é controlado como em uma fábrica: preparo do solo, plantio e colheitas manipulados em escala maciça, muitas vezes inadequados à ecologia local. Grandes áreas são cultivadas com uma única espécie - uma forma de agricultura que facilita não só a mecanização mas também a infestação das pragas. Por fim, os agentes químicos são usados para eliminar as pragas e doenças das plantas, maximizando a exploração do solo.

Este processo de simplificação continua na divisão regional do trabalho. Os complexos ecossistemas regionais de um continente são submersos pela organização de nações inteiras em entidades economicamente especializadas (fornecedoras de matéria-prima, zonas industriais, centros de comércio).

O homem está desfazendo o trabalho orgânico da evolução. Substituindo as relações ecológicas complexas, das quais todas as formas avançadas de vida dependem, por relações mais elementares, o homem está regredindo a biosfera a um estágio que só é capaz de manter formas simples de vida, e incapaz de manter o próprio homem.

Até recentemente, as tentativas de resolver contradições criadas pela urbanização, centralização, crescimento burocrático e estatização eram vistas como contrárias ao progresso e até reacionárias. O anarquista era

olhado como um visionário cheio de nostalgia de uma aldeia camponesa ou de uma comuna medieval. O desenvolvimento histórico, no entanto, tornou virtualmente sem sentido todas as objeções ao pensamento anarquista nos dias de hoje. Os conceitos anarquistas de uma comunidade equilibrada, de uma democracia direta e interpessoal, de uma tecnologia humanística e de uma sociedade descentralizada não são apenas desejáveis, eles constituem agora as pré-condições para a sobrevivência humana. O processo de desenvolvimento social tirou-os de uma dimensão ético-subjetiva para uma dimensão objetiva.

A essência da mensagem reconstrutiva da Ecologia pode ser resumida na palavra "diversidade". Na visão ecológica, o equilíbrio e a harmonia na natureza, na sociedade e, por inferência, no comportamento, é alcançado não pela padronização mecânica, mas pelo seu oposto, a diferenciação orgânica.

Vamos considerar o princípio ecológico da diversidade no que se ele aplica à biologia e à agricultura. Alguns estudos demonstram claramente que a estabilidade é uma função da variedade e da diversidade: se o ambiente é simplificado e a variabilidade de espécies animais e vegetais diminui, as flutuações nas populações tornam-se marcantes, tendem a se descontrolar e a alcançar as proporções de uma peste.

O ambiente de um ecossistema é variado, complexo e dinâmico. As condições especiais que permitem grandes populações de uma única espécie são eventos raros. Conseguir, portanto, gerenciar adequadamente os ecossistemas deve ser o nosso objetivo.

Manipular de fato o ecossistema pressupõe uma enorme descentralização da agricultura. Onde for possível, a agricultura industrial deve ceder lugar à agricultura doméstica. Sem abandonar os ganhos da agricultura em larga escala e da mecanização, deve-se, contudo, cultivar a terra como se fosse um jardim. A descentralização é importante tanto para o desenvolvimento da agricultura quanto do agricultor. O motivo ecológico pressupõe a familiaridade do agricultor com o terreno que cultiva. Ele deve desenvolver sua sensibilidade para as possibilidades e necessidades do terreno, ao mesmo tempo que se torna parte orgânica do meio agrícola. Difícilmente poderemos alcançar este alto grau de sensibilidade e integração do agricultor sem reduzir a agricultura ao nível do indivíduo, das grandes fazendas industriais para as unidades de tamanho médio.

O mesmo raciocínio se aplica ao desenvolvimento racional dos recursos energéticos. A Revolução Industrial aumentou a quantidade de energia utilizada pelo homem, primeiro por um sistema único de energia (carvão) e mais tarde por um duplo (carvão-petróleo, ambos poluentes). No entanto, podemos aplicar os princípios ecológicos na solução do problema. Pode-se tentar restabelecer os antigos modelos regionais de uso integrado de energia baseado nos recursos locais usando um sofisticado sistema que combine a energia fornecida pelo vento, a água e o sol.

Essas alternativas em separado não podem solucionar os problemas ecológicos criados pelos combustíveis convencionais. Unidos, contudo, num padrão orgânico de energia desenvolvido a partir das potencialidades da região, elas podem satisfazer as necessidades de uma sociedade

descentralizada.

Manter uma grande cidade requer imensas quantidades de carvão e petróleo. No entanto, as fontes alternativas fornecem apenas pequenas quantidades de energia para usá-las de modo efetivo, a megalópole deve ser descentralizada e dispersa. Um novo tipo de comunidade, adaptada às características e recursos da região e com todas as amenidades da civilização industrial, deve substituir os extensos cinturões urbanos atuais.

Resumindo a mensagem crítica da Ecologia: a diminuição da variedade no mundo natural retira a base de sua unidade e totalidade, destruindo as forças responsáveis pelo equilíbrio e introduz uma regressão absoluta no desenvolvimento do mundo natural, a qual pode resultar num ambiente inadequado a formas avançadas de vida. Resumindo a mensagem reconstrutiva: se desejamos avançar na unidade e estabilidade do mundo natural, devemos conservar e promover a variedade.

Como aplicar estes conceitos à teoria social? Tendo-se em mente o princípio da totalidade e do equilíbrio como produto da diversidade, a primeira coisa que chama a atenção é que tanto ecólogo como anarquista colocam uma ênfase muito grande sobre a espontaneidade. O ecólogo tende a rejeitar a noção de "poder sobre a natureza". O anarquista, por sua vez, fala em termos de espontaneidade social, dando liberdade à criatividade das pessoas. Ambos, ao seu modo, vêem a autoridade como inibidora, como um limitante à criatividade potencial dos meios social e natural.

Tanto o ecólogo como o anarquista vêem a diferenciação como uma medida

de progresso, para ambos uma unidade sempre maior é alcançada pelo crescimento da diferenciação. Uma crescente totalidade é criada pela diversificação e aprimoramento das partes.

Assim como o ecólogo busca ampliar um ecossistema e promover a livre interação entre as espécies, o anarquista busca ampliar as experiências sociais e remover as restrições ao seu desenvolvimento. O anarquismo é uma sociedade harmônica que expõe o homem aos estímulos tanto da vida agrária como urbana, da atividade física e da mental, da sensualidade não reprimida e da espiritualidade auto-direcionada, da espontaneidade e da auto-disciplina etc. Hoje, esses objetivos são vistos como mutuamente excludentes devido à própria lógica da sociedade atual -- a separação da cidade e do campo, a especialização do trabalho, a atomização do homem.

Uma comunidade anarquista deverá aproximar-se de um ecossistema bem definido: será diversificada, equilibrada e harmônica. A procura da auto-suficiência levará a um uso mais inteligente e amoroso do meio-ambiente, permitindo o contato dos indivíduos com uma vasta gama de estímulos agrícolas e industriais. O engenheiro não estará separado do solo, nem o pensador do arado ou o fazendeiro da indústria. A alternância de responsabilidades cívicas e profissionais criará uma nova matriz para o desenvolvimento individual e comunitário, evitando a hiper-especialização profissional e vocacional que impediria a sociedade de alcançar seu objetivo vital: a humanização da natureza pelo técnico e a naturalização da sociedade pelo biólogo.

Nas comunidades ecológicas a vida social levará ao incremento da

diversidade humana e natural, unidas em harmônica totalidade. Haverá uma colorida diferenciação dos grupos humanos e ecossistemas, cada um desenvolvendo suas potencialidades únicas e expondo os membros das comunidades a um leque de estímulos econômicos, culturais e comportamentais. A mentalidade que hoje organiza as diferenças entre o homem e outras formas de vida em esquemas hierárquicos e definições de "superioridade" e "inferioridade", dará lugar a uma visão ecológica da diversidade. As diferenças entre as pessoas não só serão respeitadas mas estimuladas. As relações tradicionais que opõem sujeito e objeto serão alteradas qualitativamente, o "outro" será concebido como parte individual do todo que se aprimora pela complexidade. Este sentido de unidade refletirá a harmonização dos interesses entre indivíduos e grupo, comunidade e ambiente, humanidade e natureza.

Condensado e adaptado de "Ecology and Revolutionary Thought".

In "Post-Scarcity Anarchism"

Revista Utopia nº 1

Fonte: Coletivo de Estudos Anarquistas Domingos Passos

(www.nodo50.org/insurgentes).

anthropos 0.2

Por Bifo – 03.12.2001

Nos anos noventa a *net-economy* prevaleceu sobre os planos cultural e social. A economia leve da infoprodução, com sua ideologia felicista, a sua modalidade de gestão aleatória do controle, pôde se afirmar irreversivelmente. O caráter distintivo dos novos ciclos produtivos foi o princípio recombinante, em oposição ao princípio molar (1) que tinha prevalecido na época industrial. Ao fim dos anos noventa, este modelo de capitalismo light (proliferação de microempresas, *dotcommania*, ideologia *new economy*, irresponsabilidade financeira, *funky business*) se difundiu até que veio a se tornar o elemento inovador decisivo no panorama econômico global.

A passagem do ciclo da *net-economy* para o ciclo da *bio-economy* poderia ter sido a conclusão do processo, o definitivo arquivamento do capitalismo industrial, o começo de uma era na qual a produção de viventes seria o eixo principal da produção social e da troca. O Projeto Genoma, o maior investimento econômico em um projeto de pesquisa civil, constituiu a base para tornar essa passagem de épocas possível.

Neste ponto, antes que a passagem fosse completa, as forças do *hard Kapitalismus* (reconfigurável no ciclo do automóvel e petróleo, e no ciclo das armas e da guerra) estão coalizadas. O golpe de estado que se deu na Flórida faz um ano, com a ocupação da Casa Branca da parte de um bando de criminosos representantes do fantoche George Bush representa a contra-

revolução do *hard Kapitalismus*. A aliança de Bush, o ditador *heavy*, com Gates, o ditador *light*, abre o caminho para a conjunção entre capitalismo de guerra e totalitarismo digital. Acabou a brincadeira?

A presidência Bush promove uma série de contrastes internos ao sistema global do capitalismo. A economia pensante do petróleo e das armas se aliou com o monopólio neo-totalitário da Microsoft e juntos provocaram o ataque contra o exército ponto.com da classe virtual. A guerra global interminável é o preço de um conflito intercapitalista entre interesses da *old economy* e interesses da *new economy*, cujo efeito é o declínio atual da classe virtual, e a sua subordinação à *old economy*.

Neste quadro também precisa ser visto o ataque contra o ciclo *biotech* que provém dos setores reacionários do integralismo cristão e dos setores sociais conservadores da economia militar-industrial. A batalha que se delineia é intercapitalista, na qual o capital industrial-militarista procurará cooptar e controlar os setores recombinantes do capital (*net-economy* e *bio-economy*).

Nesta situação o movimento(2) não poderá continuar a agir com o método que o caracterizou entre Seattle e Gênova. Agora a demanda do movimento deve se fazer toda projetual, tecno-científica, recombinante. O princípio de recombinação terá se desenvolvido até às suas consequências extremas, porque a atual guerra global interminável é com toda probabilidade o começo do fim da raça humana, tal como a conhecíamos.

O movimento global exauriu a sua parábola político-demonstrativa. Agora

deve iniciar o seu processo organizativo real, dentro dos circuitos do projeto tecno-científico. A aliança com o capitalismo recombinante está na ordem do dia, queiramos ou não. A ação se transfere para o plano da biotecnologia, da bioprodução. Abre-se a perspectiva de uma batalha para liberar a bio-experimentação do vínculo do lucro, para outorgar a bio-experimentação à decisão autônoma dos pesquisadores. Abre-se a perspectiva de imaginar projetar e construir as interfaces e os conteúdos da Biosfera Conectiva pós-humana.

Não mais poderá existir movimento político vencedor. Depois do 11 de setembro não existe nenhuma esperança de paz ou de progresso no âmbito da história humana. Não existe mais política. Impõe-se imaginar a história pós-humana, impõe-se aprofundar na gênese do conceito e do paradigma do "humano". Estamos acostumados a considerar o humano em oposição ao inumano, deveríamos saber, por outro lado, que ele também se opõe ao "cósmico" e ao "feminino". O plano sobre o qual se coloca este devir é o plano antropológico, ou melhor, pós-antropológico, dado que *anthropos* significa homem em oposição a cosmo-feminino.

O modelo antropológico do homo sapiens, o modelo cultural patriarcal não pode ser posto em discussão por dentro. Só pode se extinguir, desaparecer graças a uma catástrofe viral.

A guerra global é, com certeza, a catástrofe viral. Não assistiremos à destruição da humanidade em poucos dias, não será a explosão de armas ultra-destrutivas.

Atravessaremos um longo período dentro do qual o contágio canibalístico se difundirá nos meandros da vida cotidiana, eliminando centenas de milhões de descendentes do homem de Neanderthal e destruindo cada resíduo cultural de humanidade, para que deixem viver tribos hipertecnológicas desumanas.

Durante este período, as tecnologias recombinantes, a tecnologia conectivo-digital e a tecnologia biogenética criarão as premissas de um novo *release*, anthropos 02. A batalha cultural que se delinea por dentro e além desta guerra, a última guerra da raça humana interessa às interfaces tecno-culturais, tecno-linguísticas, tecno-sociais das quais tomarão forma as gerações pós-humanas.

O que está em jogo é uma alternativa: a extinção definitiva ou a criação de um paradigma que não tem as características do humano mas as características do cosmo-feminino. A demanda do movimento é elaborar as formas culturais e tecnológicas que permitam a formação de uma humanidade cosmofeminina pós-humana.

Extraído do site anti-globalização italiano Rekombinant.
(www.rekombinant.org)

Tradução de Ricardo Rosas e colaboração de ZZE.

1. Bifo, discípulo de Guattari, aqui quer dizer molar em oposição ao princípio molecular de ação proposto por seu inspirador. O princípio molar se reporta ao modo fordista de produção, que se reflete igualmente na organização

social.

2. O "movimento" a que Bifo se refere é o movimento "antiglobalização", mais conhecido depois dos protestos de Seattle em 1999.

AUTOGESTÃO E TECNOLOGIAS ALTERNATIVAS(1)

Murray Bookchin

A autogestão, nos seus mais variados e ricos significados, esteve, desde sempre, estreitamente associada no desenvolvimento das técnicas, ainda que esta associação nem sempre tenha merecido a atenção que seria de desejar. No entanto, ao pôr em relação estes dois aspectos, não quero, de modo nenhum, comprometer-me numa relação simplificadora, isto é, uma relação que reduza a complexidade dos problemas técnicos a um determinismo tecnológico. Os homens são seres quase inteiramente sociais. Eles desenvolvem um conjunto de valores, de instituições e de relações culturais que permitem, ou não, o desenvolvimento de técnicas. É preciso, creio, insistir de novo no fato de certas invenções técnicas fundamentais ao desenvolvimento do capitalismo, como por exemplo a máquina a vapor, serem já conhecidas dos gregos há mais de dois mil anos. Com efeito, o fato de uma tal fonte de energia não ter sido, na altura, senão usada como simples brinquedo, testemunha largamente a importância que tiveram os valores éticos e culturais da antiguidade sobre a evolução das técnicas em geral e, em particular, sobre todas as épocas não submetidas a uma lógica de mercado.

Mas, de uma outra forma, seria também de um simplismo inaceitável negar as relações das técnicas existentes, em determinado período histórico, com o modo como a humanidade define e interpreta a idéia de autogestão. E, uma tal afirmação é particularmente evidente nos dias de hoje, quando a autogestão é concebida principalmente em termos económicos, tais como "controle operário", "democracia industrial", "participação dos trabalhadores", isto é, nos termos dos velhos anarco-sindicalistas, como uma espécie de coletivização económica. Mais tarde discutiremos como uma tal interpretação da autogestão, compreendida apenas sem termos

económicos, pôde ocultar e diferir outras interpretações da palavra, nomeadamente aquelas que se prendiam com as idéias de federalismo municipal da sociedade medieval, das seções revolucionárias de 1793, e da Comuna de Paris. Mas, para já, é cada vez mais evidente que hoje, quando falamos de autogestão, falamos de uma forma ou de outra, de sindicalismo. Falamos de uma formação económica que se relaciona com a organização do trabalho, o emprego dos materiais e das máquinas, bem como com a repartição social dos recursos materiais. Em suma, nós falamos das técnicas ou da tecnologia.

Mas, a partir do momento em que questionamos os problemas técnicos como importantes, nós abrimos caminho a um número considerável de paradoxos, que não podem ser resolvidos pelo simples efeito da retórica ou da fórmula moral mais conhecida. Se o papel da técnica, na formação do pensamento e da sociedade, tem sido, por vezes, exagerado por autores diversos, nas suas opiniões sociais, como Marshall MacLuhan ou Jacques Ellul, não podemos contudo negar a sua influência, e até o seu indispensável contributo, na criação das instituições sociais e das atitudes culturais. O sentido altamente economicista que a palavra autogestão hoje evoca, não é senão, por si mesmo, uma prova gritante do grau de apropriação que as palavras sofrem na sociedade industrial(2). O termo "auto", enquanto prefixo, e a palavra "gestão" tornam-se, no plano das idéias e dos sentidos, opostas uma à outra. A idéia de gestão tende a apagar a idéia de *autonomia*. Pela influência dos valores tecnocráticos sobre o pensamento, a autogestão, conceito fundamental a uma administração libertária da vida e da sociedade, foi preterida a favor de uma estratégia de gestão eficaz e rentável. Deste modo, a idéia de autogestão é cada vez mais tida em conta, mesmo pelos sindicalistas mais decididos, não por motivos de autonomia pessoal, mas por razões de funcionalidade económica. Somos impelidos a pensar que "o pequeno é bonito", não porque assim possamos obter uma sociedade à escala humana, que cada um possa controlar, mas porque dessa

forma economizaremos energia. Autonomia e autogestão são encaradas como componentes da lógica industrial, isto é, atitudes mais aptas a resolverem problemas econômicos e técnicos do que problemas morais e sociais. É a própria sociedade que nega a individualidade do homem, que estabelece, afinal, os termos que devem ser utilizados por aqueles mesmos que a pretendem modificar num sentido diferente e libertário. Ela apropria-se, de forma decisiva, da sensibilidade dos seus oponentes mais decididos, estabelecendo os parâmetros das suas críticas e opiniões. Em suma, ela "industrializa" a sua própria oposição possível.

Também a autogestão, que recusa pôr em causa as suas bases de atuação técnica, não é, por outro lado, menos paradoxal. Será, com efeito, possível acreditar que nas empresas nacionalizadas, ou sob controle operário, estes terão mudado de maneira decisiva o seu comportamento social, cultural e intelectual? Será que uma fábrica, uma mina ou uma grande exploração agrícola se tornam espaços de liberdade e de livre criatividade, só pelo simples fato de serem coletivos operários que os gerem? Será que a simples eliminação da exploração econômica traz inevitavelmente consigo o fim da dominação social e da alienação cultural? Superando o poder de classe, superaremos o poder da sua hierarquia? Isto é, para falar de modo mais preciso e sucinto, poderão as técnicas atuais responder de forma adequada à modificação e à transformação desejada?

É justamente a partir daqui que noções como "controle operário", "democracia industrial", "participação econômica" se mostram, por si só, claramente insuficientes.

Não há argumentos mais claros e precisos para opor às idéias funcionais de organização econômica que o fato, cada vez mais a nu, da natureza autoritária da atual tecnologia. A idéia de uma neutralidade da tecnologia atual, uma neutralidade essencialmente social e política, é, no entanto, um

postulado de base, aceito por um conjunto muito vasto de ideólogos e pensadores. Admite-se como claro, o ponto de vista funcional que considera a técnica como sendo apenas o meio inanimado, sem vida, do metabolismo entre o homem e a natureza. O fato de a fábrica ser, por excelência, o lugar privilegiado da autoridade não obsta a que isso seja tido como uma espécie de fato natural, isto é, um fato que está para além de todas as considerações éticas e sociais.

Infelizmente, quando as considerações éticas sobre a tecnologia são isoladas, e não tomam em conta um determinado contexto histórico ou social, o ponto de vista funcional tende igualmente a sobrepor-se e a prevalecer, exatamente pelas mesmas razões acima apresentadas, pois também ele pressupõe que a tecnologia não é senão uma questão de concepção, um dado que é, ou não, funcional. Só muito recentemente vimos emergir um tipo novo de interrogação, ligada com a instalação de centrais nucleares, que se recusa a aceitar a tecnologia como um "dado", sem outras conseqüências. A noção de que o "átomo pacífico" é *intrinsecamente* um "átomo agressivo" divulgou-se largamente depois do acidente na central Three Mile Island, em Harrisburg. Aquilo que foi mais significativo neste acidente foi, talvez, o fato dos anti-nucleares terem conseguido interessar as pessoas pelas novas tecnologias e pelas energias renováveis, que são ecologicamente mais sãs e implicitamente mais humanas. A distinção entre "boas" e "más" técnicas, isto é, uma avaliação ética do desenvolvimento técnico, pode então fazer-se com uma acuidade desconhecida desde a primeira revolução industrial.

Autonomia e Educação

Aquilo que me proponho defender aqui é a necessidade que os defensores da autogestão têm em lidar com a tecnologia de uma forma muito idêntica, e num contexto ético semelhante àquela utilizada pelos grupos anti-

nucleares na sua relação com os recursos energéticos. Eu proponho que perguntemos se a fábrica, a mina ou a grande exploração agrícola podem ser legitimamente consideradas como espaço aceitável para uma concepção libertária de autogestão, e se assim for, quais são então as alternativas possíveis, as alternativas que justifiquem, num campo ético e social, essa mesma concepção libertária. Esta tarefa torna-se cada vez mais necessária, na medida em que o conceito de "autogestão" é cada vez mais encarado como um problema técnico de administração industrial. O "controle operário" pode mesmo tornar-se uma moda de gestão, sem qualquer implicação social de relevo, enquanto os operários consentirem em serem encarados apenas enquanto operários. As suas decisões podem até ser consideradas e tidas em conta, já que, também elas, podem contribuir para racionalização técnica das operações industriais.

E, no entanto, se a autogestão não se tornar numa outra coisa, numa coisa que seja um pouco mais do que gerir as formas técnicas existentes, se o trabalho não for transformado numa atividade livre e criativa, então a autogestão é apenas um falso desafio. Deste modo, é o próprio conceito de autogestão que necessita ser reexaminado. Nós faríamos bem em examinar algumas noções construídas com base na autogestão, particularmente na relação que mantêm com o desenvolvimento técnico, antes de a considerarmos como uma idéia social libertadora. A noção inglesa de *selfhood* tem a sua origem na idéia helênica de autonomia, isto é, na idéia de "autogoverno". O fato de o termo autonomia apenas significar hoje a simples independência, em termos políticos, deve-se a essa forma de reducionismo, própria da nossa sociedade, e de que anteriormente já falamos. A autonomia helênica estava intimamente relacionada com a idéia de governo social, e com a capacidade que o indivíduo tinha em participar diretamente no governo da sociedade em que vivia, antes mesmo de se ocupar das suas atividades econômicas. Com efeito, o próprio termo "economia" significava a gestão da casa – o *oikos* –, e não da sociedade, e

era por isso tida como uma atividade inferior, ainda que necessária, à gestão e à participação na comunidade e na *polis*. A noção de *selfhood* era então, me parece, associada mais ao poder do indivíduo no seio da comunidade, do que propriamente à gestão da existência material. No entanto, a possibilidade de exercer um poder social, e dessa forma adquirir uma individualidade (um *eu*), pressupunha uma certa forma de lazer e uma liberdade material, adquiridas através da boa gestão do meio. Mas asseguradas essas condições básicas, a noção de *selfhood* exigia mais, e estas exigências podem hoje parecer, ao homem da nossa época, tremendamente significativas (3) Para começar, a noção de *selfhood* implicava, desde logo, o reconhecimento da competência do indivíduo. A *autonomia*, isto é, o autogoverno, teria sido uma palavra vazia se o conjunto de indivíduos que constituíam a *polis* grega, e nomeadamente a democracia ateniense, não fossem eles próprios seres capazes, de por si mesmos, assegurarem a formidável responsabilidade do governo. No fundo, a democracia na cidade estava assente sobre um princípio básico de que qualquer cidadão podia exercer o poder, visto que possuía uma competência pessoal e uma lealdade indiscutível. A educação política do cidadão era, por conseguinte, uma educação da competência pessoal, da inteligência e, sobretudo, da retidão cívica e moral. A chamada *ecclesia* ateniense, espécie de assembléia popular de cidadãos, que se reunia pelo menos quarenta vezes por ano, era então o terreno privilegiado para testar essa capacidade educativa. Mas a *ágora*, praça pública onde os atenienses tratavam de todos os seus problemas, é que era, no fundo, a sua verdadeira escola. Com efeito, parece que a noção de *selfhood* teve a sua primeira e mais remota origem, numa política da personalidade, e não num processo de produção material (4). É quase um absurdo, de natureza etimológica, pretender dissociar o prefixo "auto" da capacidade de exercer um controle pessoal sobre a vida social. Sem o seu significado ético, as suas implicações de natureza pessoal moral, a noção de *selfhood* arrisca dissolver-se numa espécie de individualismo, vazio e sem sentido, que lembra, por vezes, esse

egoísmo da personalidade humana que emerge à superfície da sociedade burguesa como os resíduos das operações industriais.

Retirar à noção de *selfhood* o seu sentido mais pessoalizado, é ser, desde logo, incapaz de apreender, em toda a sua extensão, o uso de qualquer palavra que contenha o prefixo "auto". A auto-atividade, para usarmos outra palavra possível, implica justamente o uso dessa força individual, bem como a sua aplicação ao processo social. A auto-atividade assenta, ela também, sobre uma política do pessoal que, por um lado, seja uma escola de formação do indivíduo e, por outro, capacidade de intervir e de pesar sobre os acontecimentos sociais. Sem discernimento pessoal, força moral, vontade e sensibilidade necessária à atividade, entendida esta no seu sentido mais nobre e completo, a expressão do *eu* tende a reduzir-se a uma relação de incapacidade, a uma relação de obediência e obrigação. A auto-atividade, no seu sentido mais profundo, só pode então ser *ação direta*. Mas também a ação direta, tal como a idéia de governo, só pode ser concebida como expressão de um eu comprometido. A prática deste compromisso, que se torna uma autêntica ginástica do cotidiano, é então o culminar daquilo que poderíamos chamar de uma auto-atualização.

A organização segundo os princípios anarquistas é aquela que melhor pode hoje responder a esta necessidade de dar uma expressão cada vez mais lata ao *eu*. Ela é a *ágora*, por assim dizer, de uma política da personalidade. A forma como se organiza "o grupo de afinidades" é ele mesmo a expressão de uma associação assente no reconhecimento mútuo das capacidades de cada um. Quando o grupo perde esta orientação, ele tende a tornar-se então um simples *eufemismo*. O grupo libertário de afinidades pode ser uma união ética de indivíduos livres e moralmente fortes, capazes de tomarem decisões por consenso, já que eles vivem num reconhecimento mútuo de competências recíprocas. Não é senão no preenchimento desta condição básica, que implica uma autêntica revolução da pessoa humana, que um

grupo se pode pretender revolucionário e participante ativo de uma sociedade e de uma relação libertária.

Detive-me sobre estes aspectos, que se relacionam com o prefixo *auto*, por me parecer que este é justamente o elo mais fraco do conceito de autogestão. Enquanto uma tal política o *eu* não for explicitamente aceita e praticada, a autogestão não passará, nos seus próprios termos, de um paradoxo sem saída. A autogestão, sem a autonomia pessoal que lhe dá, de imediato, um sentido de empenhamento individual, arrisca a transformar-se no seu próprio contrário. Isto é, uma hierarquia assente na obediência e na autoridade. A abolição da exploração de classe não se opõe, de modo nenhum, à existência de tais relações hierárquicas. Estas podem subsistir no seio da família ou até no seio de estruturas burocráticas que pretendem executar as decisões de uma sociedade ou de uma organização "libertária". O único remédio possível para uma tal situação, que pode perfeitamente compreender os grupos anarquistas, mesmo os mais radicais, é então o desenvolvimento de um processo de "autoconsciência" capaz de, através de uma espécie de sabedoria e de uma auto-atualização constante, chegar a uma autonomia do ser. De Sócrates a Hegel, é essa a mensagem da filosofia ocidental. O seu apelo a favor da consciência individual e da sabedoria, entendidas enquanto intérpretes da verdade, se torna hoje ainda mais gritante e atual.

Antes de retomarmos as ligações possíveis da tecnologia com um processo de auto-formação, é importante não esquecermos que a noção de autonomia precede historicamente a idéia de autogestão. Não deixa de haver ironia no fato de a autonomia significar independência, com todas as implicações de natureza burguesa e oitocentista que o termo hoje tem, e não uma forma de estar do indivíduo social. No fundo, a idéia de autonomia, entendida enquanto forma de autogoverno, se aplica à sociedade enquanto um todo, e não apenas à economia. A noção de autonomia grega aplicava-

se, no seu sentido mais pleno, à *polis* e não apenas à *oikos*, aplicava-se no próprio funcionamento da comunidade social e não apenas ao funcionamento técnico. Deste modo, a autogestão significa hoje, antes de mais, a gestão das aldeias, dos bairros e das cidades. A gestão social torna-se mais importante do que a simples gestão técnica. Nas duas grandes revoluções que abriram a era moderna, a revolução francesa e a independência americana, nós assistimos ao emergir de uma autogestão popular, nas assembléias de cidadãos, de Boston a Charleston, e nas associações de bairro em Paris. O caráter, vivo e palpitante da autogestão de então, contrasta nitidamente com a sua esfera, tão reduzida ao problema econômico, de hoje. Seria redundante e desnecessário, dada a impressionante produção de Kropotkin neste campo, insistir ainda sobre a sua oposição, bem como estudar períodos sociais anteriores para a justificar. O que é praticamente indiscutível é que a autogestão teve um sentido bem mais aberto e completo do que aquele que tem hoje.

A tecnologia, na explicação desta mudança, merece um lugar bem mais importante do que aquele que geralmente lhe é dado. A natureza artesanal da sociedade pré-capitalista deixava, pelas suas próprias condições, um importante lugar a um certo desenvolvimento libertário subterrâneo. Sob as instituições imperiais dos Estados europeus e asiáticos, havia sempre lugar para sistemas de associações, essencialmente assentes na família, na aldeia e na corporação, que nem o exército nem o coletor de impostos podiam reprimir. Tanto Marx como Kropotkin deram-nos a descrição exata do funcionamento deste tipo de sistema social: um mundo arcaico, praticamente estático e resistindo à mudança. A cidade grega e a congregação cristã davam a este conjunto reflexos de individualidade, que permitiam uma maior auto-consciência e uma maior autonomia pessoal. Nas democracias urbanas da Europa Central, tal como na cidade grega, a autogestão municipal teve tonalidades muito ricas e fortes. Foi justamente

aí que nasceu o direito a uma individualidade social, que mais tarde inspiraria as concepções mais avançadas de autogestão.

Não poderá, evidentemente, haver qualquer espécie de retorno a esses períodos. As suas limitações, de toda a ordem, são bem conhecidas. Mas as forças materiais que contribuíram pra o seu desaparecimento definitivo são, também elas, mais transitórias do que se pensa. De todas as transformações técnicas que diferenciam a nossa época das anteriores, nenhuma teve, por si só, mais importância do que a menos "técnica" de todas elas: a fábrica. Com o risco de avançar demasiado depressa, direi que nem a máquina a vapor de Watt nem o forno de aço de Bessemer tiveram mais importância, no aspecto técnico, do que a simples racionalização do trabalho no processo industrial.

A maquinaria contribuiu largamente para este processo, mas foi a racionalização sistemática do trabalho que demoliu a estrutura técnica das sociedades autogeridas.

Façamos agora, por um breve instante, o ponto da situação. O artesanato assenta sobre a habilidade pessoal e um reduzido campo técnico. A habilidade é a sua base de existência real. Com feito, o artesanato assenta sobre a mobilidade de tarefas, a variedade, a motivação pessoal e o empenhamento de todo o corpo. O seu pano de fundo é uma espécie de canto que se canta enquanto se trabalha; a sua espiritualidade é gosto da articulação de materiais. De modo a obter uma peça simultaneamente útil e bela. Não nos surpreende, pois, que a divindade platônica seja, literalmente, um artesão a imprimir forma à matéria. A premissa que dá origem ao artesanato é então a seguinte: uma virtuosidade pessoal que passa por um saber tão ético, espiritual e estético como técnico.

O artesanato é a atividade livre e criativa e não o trabalho cansativo. É a atividade sensível, que desperta no ser o seu sentido de autonomia, e não o trabalho embrutecedor, na esfera técnica. Ele é, por excelência, uma expressão da autodeterminação e da individualização da consciência e da liberdade. Estas palavras adquirem todo o seu significado no sentimento artístico do trabalho e na idéia de que cada objeto tem uma individualidade própria.

Para o operário de hoje, tudo isso não passa de uma vaga e indecisa lembrança. O barulho peculiar da fábrica de hoje abafa o próprio pensamento. A divisão do trabalho nega ao trabalhador qualquer relação mais explícita com o objeto fabricado. A racionalização do trabalho adormece-lhe os sentidos e esgota-lhe o corpo. Não há qualquer lugar para um modo de expressão artístico ou espiritual, onde o trabalhador não seja ele também reduzido a um simples objeto. A distinção que a língua faz entre artesão e operário é, por si só, suficientemente significativa. Duas razões foram, no entanto, necessárias para determinarem que esta passagem do artesanato ao trabalho da fábrica, se tornasse num desastre social de primeira grandeza. A primeira foi a desumanização a que o trabalhador foi sujeito, passando a ser considerado não enquanto identidade própria, mas enquanto série. A segunda foi a hierarquização a que foi reduzido.

Não deixa de ser significativo que este mesmo empobrecimento do trabalhador tenha sido concebido por Marx e Engels como a prova mais evidente do caráter revolucionário do proletariado. E foi também a partir deste terrível mal-entendido que o sindicalismo acabou por se tornar uma concepção marxista de mobilização social.

Ambos encaram a fábrica mais como uma espécie de *escola* da revolução, do que propriamente como a sua ruína. Ambos acabam por atribuir à fábrica um papel estrutural de primeira ordem na mobilização e na movimentação

social. Contudo, tanto para melhor como para pior, Marx e Engels exprimem com muito mais determinação este ponto de vista. O proletariado marxista não é senão um instrumento da História. A sua despersonalização, enquanto categoria exclusiva da economia política, libertou-o paradoxalmente de qualquer caráter humano, reduzindo a sua individualidade à sua necessidade. Ele deixa de possuir uma vontade própria, para passar a ter apenas uma vontade histórica. Ele é, enquanto classe em estado bruto, um instrumento histórico no sentido mais estrito. Desta forma, para Marx, "*a questão não é saber o que o proletariado quer ou considera como sua finalidade, mas sim, antes de tudo, saber qual a natureza do proletariado, para depois então saber, a partir da sua própria natureza, aquilo que ele terá necessariamente de fazer*".

Assim, a natureza aparece-nos separada do ser, a ação separada da vontade e a atividade social separada da capacidade de autodeterminação. A ausência de uma capacidade de autodeterminação no proletariado é aquilo que faz simultaneamente ele um agente social *universal*. A citação acima feita, extraída da obra *A Sagrada Família*, escrita no início dos anos 40 do século XIX é, com efeito, indispensável para compreendermos a obra futura de Marx. Sem ela, toda a obra posterior de Marx, apesar de uma retórica sobre a superioridade moral do proletariado, torna-se incompreensível.

Neste sentido, não nos surpreende que a fábrica seja, para Marx, a arena sagrada onde se joga, de forma decisiva, não só o destino do proletariado como a sua educação de classe e de *agente* social. A técnica reveste-se então de um caráter que põe em causa não só a relação do homem com a natureza, como as relações do homem consigo próprio.

Marx insiste no fato que, ao mesmo tempo que ocorre a centralização industrial, a competição e a expropriação, "*cresce a miséria, a opressão, a escravatura, a exploração, e por conseguinte cresce também a revolta da*

classe operária, impulsionada e motivada pelo próprio processo de produção capitalista". E diz ainda: "O monopólio do capital torna-se a própria cadeia do processo de produção capitalista. Esta frágil casca voará em mil bocados. O canto de cisne soa para a propriedade privada capitalista. Os expropriadores serão expropriados" (final do Tomo I de *O Capital*, sublinhados do autor).

A importância destas célebres linhas, escritas pro Marx, reside justamente no papel que elas atribuem à fábrica, como fator de unificação e de organização do proletariado *"pelo próprio processo de produção capitalista"*. A fábrica torna-se então, da mesma forma que fabrica objetos, produtora de revolucionários. Este ponto de vista específico é também intrínseco ao sindicalismo. Em ambos, a fábrica não é apenas uma estrutura técnica, mas também social. Marx tendeu a subestimar o papel desta estrutura, considerando-a como uma necessidade, que devia ser atenuada pela existência de um tempo livre, que não pusesse contudo em causa a existência da fábrica, compatível com a idéia de comunismo.

O sindicalismo, pelo contrário, sublinha a importância desta mesma estrutura social, na medida em que ela constitui o próprio invólucro da sociedade idealizada pelos sindicalistas. Mas ambos esquecem que a fábrica é um lugar em si mesmo privilegiado, com profundas implicações na organização, não só do proletariado enquanto classe, mas na própria organização da sociedade inteira.

Chegados aqui, não me parece difícil perceber que a fábrica, enquanto estrutura social, longe de ter um papel positivo e mobilizador de transformações sociais importantes, tem antes um papel regressivo. Tanto para o marxismo como para o sindicalismo, em virtude da importância que atribuem à fábrica, a autogestão não passa de uma forma de gestão industrial. A autodeterminação, entendida enquanto capacidade de

autonomia e de decisão individual, não pode existir no interior da própria fábrica.

A fábrica desumaniza o proletariado e a liberdade está forçosamente para além dela. Com efeito, como o próprio Marx reconhece, a liberdade "não pode ser senão, para o homem socializado, o poder de controlar e de gerir, de forma racional e coletiva a produção, em vez de ser dominado, de forma cega, por ela" (vol. III de *O Capital*). E ainda: *"Para além da necessidade, começa o desenvolvimento de um poder pessoal e humano que é afinal, nos seus próprios limites, o verdadeiro lugar da liberdade humana; que no entanto necessita, na sua base, do próprio domínio da necessidade. A diminuição do tempo de trabalho é hoje então uma premissa fundamental da reconquista da liberdade"*.

A fábrica na pode, de fato, ser o lugar da autogestão num sentido amplo e criativo, já que ela é, por excelência, "o reino da necessidade". Ela é mesmo a antítese possível de uma escola que favoreça a livre formação do indivíduo, como, por exemplo, a *ágora* grega, com a sua noção de educação, favorecia. Quando o marxismo contemporâneo se limita a reclamar o "controle operário", ele acaba por esquecer as mais interessantes premissas de Marx sobre a liberdade. Engels, no seu ensaio *Sobre a Autoridade*, que retoma algumas das críticas feitas por Marx aos anarquistas, leva estas críticas até às suas conseqüências mais extremas. A autoridade, enquanto *"imposição da vontade de alguém sobre a nossa"*, é, segundo ele, inevitável em qualquer sociedade industrial, comunista ou não. A coordenação das operações industriais supõe então uma submissão às ordens vindas de cima, e ainda ao "despotismo" (palavras de Engels) da máquina e à "necessidade de uma autoridade imperiosa" na administração da produção. Engels não nos desilude, com efeito. Ele compara constantemente a máquina e o seu papel de autoridade, com o capitão de um navio que exige uma fidelidade e uma obediência tão absoluta como instantânea. Ele confunde a

coordenação com a autoridade, a organização com a hierarquia, o acordo livremente determinado com a dominação.

Seja como for, a fábrica não deixa de ser o domínio da necessidade e não aquele da liberdade. Ela é uma escola de hierarquia, de autoridade e de submissão e não de emancipação. Ela reproduz constantemente a servidão do proletariado e a incapacidade do mesmo em superar o domínio estreito da necessidade. Desta forma, para os marxistas, a autogestão, a auto-atividade e autodeterminação, ao serem essencialmente uma questão super-estrutural, que pertence ao domínio exclusivo da liberdade, não deviam então ser levadas em conta nessa "base material" da sociedade, onde a fábrica e a técnica são consideradas *apenas* como fatores naturais de produção.

Pedem-nos ainda, por outro lado, para concebermos este domínio da necessidade, onde cresce, como reconhecia Engels, a imperiosa autoridade, como uma escola capaz de dar ao trabalhador uma nova consciência universal; como se este ser perfeitamente alienado, sem capacidade de autodeterminação própria, pudesse determinar, por si só, uma completa revolução social e caminhar decididamente para uma sociedade livre e autogestionária (entendida, é claro, a autogestão no seu sentido mais amplo e nobre). Porém, a sociedade livre de que nos fala Engels – e é esse o pecado histórico de todo o marxismo – não se liberta da hierarquia. Ela apenas pretende abolir a hierarquia num domínio (o domínio da liberdade) para a impor noutra (o da necessidade). Levado às suas últimas conseqüências, este paradoxo arrisca-se a tomar proporções deveras absurdas.

Também o sindicalismo foi vítima, quase da mesma forma que o marxismo, deste mesmo paradoxo. Mas ele redime-se por uma certa consciência, muito explícita nas obras de Charles Fourier, de que a tecnologia se deve

desembaraçar dos seus aspectos hierárquicos e repressivos, ao mesmo tempo que a sociedade se liberta dos seus aspectos mais negativos. Esta consciência, relativamente interessante do sindicalismo, não deixa contudo de ser pervertida pela idéia de que a fábrica será a infra-estrutura mais adequada da nova sociedade. Daí que a tecnologia tenha sido sempre para o sindicalismo, e falo até do sindicalismo libertário, um problema insolúvel e sem qualquer resposta. Através de quê os trabalhadores, e todas as outras minorias oprimidas (mulheres, jovens, velhos, pequenos grupos étnicos e culturais), poderão aceder à capacidade de se autodeterminarem? Quais as tecnologias que poderão eventualmente substituir – dando-nos uma maior facilidade de autogestão e de auto-formação – as atuais? E, finalmente, que tipo de "gestão" se torna compatível com uma maior liberdade e uma probidade moral que seja simultaneamente competência e sabedoria?

A resposta a cada uma dessas três perguntas pediria um trabalho considerável. Eu limitar-me-ei aqui a responder, de forma breve, à segunda questão: saber quais as tecnologias que, pelas suas características potencialmente libertadoras, poderão substituir a fábrica numa sociedade libertária.

Tecnologia e Mudança Social

A técnica não é um "fator natural", tal como não são fatores naturais a agricultura e a alimentação tratadas de uma forma química ou produzidas de uma forma sintética. Longe de nos ser meramente dada, a técnica constitui um dos mecanismos mais maleáveis que a humanidade possui. As instituições, os valores, os códigos culturais empregues pelos seres humanos são, com efeito, muito mais reticentes à mudança do que, propriamente, os instrumentos que os materializam. A "neutralidade" da técnica sobre as relações sociais é apenas mais um mito. Ela, a técnica, mergulha num universo social de intenções, de necessidade, de desejos e de interações.

A fábrica também tem uma dimensão social, só que a exhibe como uma vingança. A sua aparição no mundo não se deve apenas a fatores mecânicos, mas também a fatores orgânicos. A fábrica é um meio de *racionalizar* o trabalho e não de libertar os homens do trabalho através dos instrumentos. Compreendida esta questão, a fábrica perde esse interesse e essa autonomia que, de forma radical, lhe atribuía Engels. Ela só é uma necessidade na medida que alguma coisa alimenta essa necessidade. Com efeito, esta necessidade não é estritamente técnica, mas sobretudo social. A fábrica é o domínio da hierarquia, e não o campo de batalha e um conflito eterno entre o homem e a natureza. A partir do momento em que as funções sociais da fábrica foram postas em causa, nós pudemos então, com toda a facilidade, perguntarmo-nos qual a necessidade das fábricas. Do mesmo modo, o dinheiro, o armamento e a energia nuclear(5) são apenas necessárias a uma determinada sociedade. A "necessidade" é, em si mesmo, um fenômeno socialmente determinado, fato que não era decerto desconhecido para Marx.

O "domínio da necessidade" tem assim fronteiras muito vastas e relativas. Ele depende, na verdade, da visão que cada um de nós tem da liberdade. Separar necessidade e liberdade não passa de um pressuposto ideológico, pois é bem possível que a liberdade não seja determinada pela necessidade mas, pelo contrário, a determine.

Naquilo que há de melhor na obra de Fourier, esta conclusão está sempre implícita. Os dois domínios, o da necessidade e o da liberdade, encontram a sua síntese num nível superior de valores, onde a alegria, a criatividade e o prazer são fins em si próprios. A liberdade torna-se mais importante que a necessidade, e a alegria adquire mais valor do que o trabalho. Mas tais valores não podem, no entanto, ser tidos em conta de uma forma abstrata. É preciso estabelecer concretamente tais valores, de modo a que as ricas possibilidades da realidade não se transformem em categorias ilusórias que

escapam as exigências da imaginação. Daí o extraordinário interesse do pensamento utópico, nos seus melhores momentos. Ele dá-nos a possibilidade de ver aquilo que é geralmente o domínio abstrato das ideologias. Neste sentido, é preciso considerar concretamente as alternativas que podem transformar o trabalho árduo num jogo agradável e lúdico. Com efeito, uma colheita de trigo pode ser feita de duas maneiras quase opostas: a primeira, onde o amor, a festa, o canto e a alegria têm um lugar de relevo, contrasta com a segunda, onde o trabalho é feito com a monotonia das máquinas por um pequeno grupo de trabalhadores. A primeira, onde a mão-de-obra humana desempenha um papel importante, reforça o sentimento comunitário. A segunda, onde a grande maquinaria se impõe, contribui para o isolamento e para o sentimento de opressão que o indivíduo moderno sente. A mesma função, feita de formas diferentes, tanto pode ser uma obra de arte, produto de um artesanato local, como um trabalho desagradável que acentua o mal-estar dos indivíduos. Mas supor que todo e qualquer trabalho árduo é necessariamente um trabalho violento é também um pressuposto ideológico, um juízo social determinado que parte mais da própria estrutura social do que propriamente das condições técnicas de trabalho. O empresário que exige dos seus trabalhadores o máximo de silêncio é, de fato, um empresário, porque o mesmo trabalho pode, em condições de liberdade e na ausência de condicionamentos sociais relevantes, ser executado com alegria, com imaginação, com criatividade e, até mesmo, de uma forma artística.

Fiz, noutra lugar, o inventário das técnicas alternativas existentes (6). Desde então, eu teria decerto muita coisa a acrescentar e muita outra a retirar. Mas mais importante do que estas precisões, que podem ser afinal encontradas em livros notáveis, de que o *Radical Technology* dos libertários britânicos é um bom exemplo, são os princípios sobre os quais eu gostaria de insistir aqui. Uma nova tecnologia está hoje a emergir. Ela é tão importante para o futuro como a fábrica o é para o presente. Ela traz

consigo um critério de seleção das técnicas atualmente existentes, a partir do seu interesse ecológico e da sua relação com a liberdade humana. Nos seus aspectos de maior relevo, estas técnicas são fortemente descentralizadoras, isto é, humanas na sua própria escala, de construção muito simples e de orientação compatível com a natureza. Elas vão buscar a sua energia ao sol e ao vento, bem como aos resíduos urbanos e aos resíduos agrícolas. A agricultura alimentar pode tornar-se uma forma de atividade espiritual, materialmente rentável. Ela é muito positiva para o ambiente e favorece também, o que é ainda talvez mais importante, a autonomia das pessoas e das comunidades.

Esta nova concepção da técnica pode ser designada por "tecnologia popular", os pequenos jardins comunitários, espontaneamente criados pelos habitantes dos guetos de Nova Iorque, os painéis solares feitos de forma quase artesanal e que aparecem com cada vez mais frequência sobre os telhados, e finalmente os pequenos moinhos a vento exprimem, todos em conjunto, a vontade de iniciativa autônoma de comunidades anteriormente passivas. Aquilo que importa mais não é saber se uma pequena cooperativa alimentar pode substituir um supermercado, se um pomar comunitário tem ou não capacidades para suplantar uma empresa agrícola industrial ou se um moinho de vento pode porventura produzir tanto como uma central nuclear. O que importa é que estas cooperativas, estes pomares e estes moinhos são, de certo modo, o ressurgimento de uma capacidade de autodeterminação pessoal, inacessível às coisas maximizadas, e ainda ao ressurgimento de um sentimento de auto-competência, que em geral é negado ao cidadão comum. A imagem da cidade enquanto fábrica, imagem muito divulgada, foi já tão longe, que as formas técnicas e institucionais alternativas têm também de ser suficientemente radicais e profundas.

Dada a situação da fábrica, é necessário, para ouvirmos os apelos da autogestão, irmos aos bairros e aos movimentos feministas e ecologistas e perto de todos aqueles que tenham já adquirido uma autonomia pessoal, cultural, sexual e cívica. A nova tecnologia pode ser o resultado de uma nova sensibilidade, de uma nova competência e de uma nova consciência. A energia solar ou eólica, bem como o pomar artesanal são opções técnicas bem mais antigas que a fábrica.

Que elas possam renascer hoje sob o nome de tecnologia popular ou alternativa, é apenas o indício de que há a necessidade de operar uma mudança no sistema social atual. Estas técnicas alternativas dão-nos hoje, justamente, o contexto possível, e talvez histórico, para uma tal mudança social. Elas permitem que a autogestão seja efetivamente uma realidade viva e concreta, que traz do passado os aspectos mais positivos. Todos estes aspectos, fazem delas realidades e, em certa medida, utopias, mas não simples visões. Finalmente, como dispositivos educativos comunitários, elas tendem a desenvolver uma política de personalidade, só comparável com aquela que o "grupo de afinidade" anarquista, entendido como arena educativa, pode desenvolver.

A importância destas alternativas atingiu hoje um tal grau que só podemos comparar com a decomposição da sociedade tradicional na véspera do capitalismo. Estas alternativas podem, contudo, tornar-se uma tecnologia industrial, na base de centrais solares gigantescas ou na base de uma agricultura biológica tão intensiva como a que existe hoje. Os pequenos pomares, os painéis solares, os moinhos de vento, os centros de reciclagem, podem hoje ser recentralizados e reestruturados, segundo esquemas repressivos e hierárquicos. Nem o marxismo nem o sindicalismo podem perceber a natureza mais profunda destas alternativas atuais. E precisamos, no entanto, de esquemas teóricos capazes de interpretar as novas possibilidades sociais que se abrem hoje à humanidade. Só, parece-me, uma

sensibilidade libertária poderá fornecer tais critérios. Na ausência de uma tal consciência capaz de articular a lógica social de um tal quadro técnico, as mais ricas possibilidades poder-se-ão inevitavelmente perder, enquanto nós assistimos à integração desta tecnologia alternativa na lógica de uma sociedade repressiva e tecnocrática. Nesse caso, nós teremos sido reduzidos, como um coro da antiga Grécia, a um destino que não controlamos. Talvez, em tal posição, exista algo de heróico, o que não quer dizer que não existe também algo de trágico.

Notas:

1. Este texto foi publicado em Portugal na revista "A Idéia", 35-37, junho de 1985, e posteriormente no livro: BOOKCHIN, Murray. *Textos Dispersos*. Lisboa: SOCIUS, 1998. Originalmente ele é parte do livro de Murray Bookchin *Toward an Ecological Society*, Montreal: Black Rose Books, 1980. Esta tradução para o português foi feita por Antônio Cândido Franco e adaptada ao português brasileiro (N. do E.).

2. Basta, a este propósito, observar o lugar que a cibernética tomou na linguagem cotidiana. Nós não pedimos já um "conselho" a alguém, mas nós pedimos a sua "retroação". Em vez de estabelecermos um diálogo, nós solicitamos uma "entrada". Esta invasão sinistra do mundo do *logos*, entendido este enquanto razão, representa a subversão não só das interações humanas, mas da própria personalidade, enquanto fenômeno orgânico de desenvolvimento. O *homem-máquina* de La Mettrie integra hoje a sua propriedade moderna como um sistema cibernético, não apenas a nível físico mas ao nível da sua própria subjetividade.

3. A noção inglesa de *selfhood* poder-se-ia traduzir em português, um pouco desajeitadamente por autodeterminação. O sufixo *hood* reforça a idéia de capacidade individual e de atividade pessoal. Finalmente o artigo *Toward a*

liberatory technology pode ser parcialmente encontrado em edição portuguesa na Via Editora (1976) sob o título *Para uma Tecnologia Libertadora* (N. do T.).

4. Deve estar claro para o leitor que ao falar de política, eu uso a palavra no sentido helênico, isto é, enquanto administração da *polis*, e não em qualquer sentido eleitoral. A administração da *polis* era para os atenienses um processo de educação constante, bem como uma atividade social de primeira grandeza em que cada cidadão tinha responsabilidades.

5. E também o carro (N. do E.).

6. Cf. o artigo *Toward a liberatory technology*, no meu livro *Post-Scarcity Anarchism* (Black Rose Books, Montreal, 1977).

Fonte: Coletivo Folha (www.geocities.com/coletivofolha/).

[Postado em 08 de outubro de 2005]

DA RESISTÊNCIA À REVOLUÇÃO

Substituindo o capitalismo por redes de espaços livres, autônomos e auto-suficientes(1): Uma perspectiva europeia ocidental (Parte 1)

Indivíduos ligados à AGP(Ação Global dos Povos) na Europa (2)



Quando este livro(3) estava para ser finalizado, o editor propôs um título que incluísse a palavra ‘Revolução’ para os autores dos capítulos, os quais estão, na sua maioria, ativamente envolvidos em movimentos anticapitalistas na Europa Ocidental. Alguns expressaram reservas bastante sérias em relação à inclusão dessa palavra e esperavam que ela não fosse incluída. Argumentavam que ela era muito associada às terríveis atrocidades e ao despotismo das ditaduras comunistas, ou que se falar de revoluções neste continente estaria muito fora da realidade. Uma pessoa chegou a

dizer que retiraria seu capítulo se essa palavra fosse incluída no título do livro.

Essa história revela a extensão da apropriação de um conceito bastante fundamental e necessário pelos defensores de burocracias despóticas e hierárquicas. Como consequência, aqueles que sustentam idéias revolucionárias neste continente são vistos pela maioria das pessoas como violentos nostálgicos de cinzentas tiranias, como fãs anacrônicos e demagógicos do poder. Mesmo para pessoas que acreditam que necessitamos de ‘uma drástica transformação de longo alcance na maneira de pensar e se comportar’, em outras palavras... uma revolução.

Isso é mais do que um problema semântico. As conotações negativas desse termo levaram a uma erosão sem precedentes da nossa imaginação revolucionária, a qual, junto com as condições objetivas que torna impraticável a transformação social em larga escala na Europa Ocidental, levaram muitas pessoas que possuem convicções anticapitalistas e anti-autoritárias a construir suas próprias alternativas longe do resto da sociedade, ou a focalizarem suas atividades em áreas restritas onde sentem que podem pelo menos alcançar alguns resultados concretos (como denunciar as práticas de certas corporações transnacionais, trabalhar em lojas de comércio justo, fazer campanhas contra agências de emprego temporário, se engajar em questões ambientais bem específicas etc.). Consequentemente, uma grande parte da energia e criatividade potencialmente revolucionárias terminam em lugares remotos com muito pouca interação com o resto do mundo, ou seguindo processos de transformação gradual dentro da arquitetura do poder vigente, ao invés de

agir na direção da construção coletiva de relações políticas, econômicas e sociais totalmente diferentes.

Este artigo procura encorajar aqueles que rejeitam a ordem social vigente, mas que também se opõem a estruturas de poder centralizadas e regimes hierárquicos, a reclamar o conceito de revolução e redefini-lo através de práticas que possam ir além do quadro dos Estados-Nação e de clássicas (e cada vez mais obsoletas) concepções sobre a classe trabalhadora. Ele toma uma firme posição em favor de estratégias revolucionárias diversas, auto-determinadas e descentralizadas (mas interligadas) para criar espaços livres, autônomos que se relacionem entre si sobre a base do respeito e da igualdade. Ele não dá receitas de como esses espaços se pareceriam ou de qual seria o processo para construí-los, uma vez que propõe a autonomia e a descentralização com respeito a ambos, mas analisa alguns fatores cruciais que poderiam obstruir o processo.

Mas acima de tudo, este artigo convida aqueles que se identificam com o novo, e em rápido crescimento, 'movimento' contra a 'globalização' capitalista, a refletir coletivamente sobre como podemos ir da resistência contra as instituições que corporificam o capitalismo à construção de relações diferentes entre os seres humanos e com o meio-ambiente. Sobre quais processos organizacionais poderiam estimular o tipo de transformação social de que tão freqüentemente falamos. E sobre como expressar tudo isso em uma linguagem que seja compreendida pelas pessoas em nossa volta e numa praxis que dê espaço e estimule um grande número de pessoas de diferentes formações a participar.

Este apelo não é motivado por romantismo, por razões estéticas ou dogmáticas. É motivado pela convicção de que a devastação social e ecológica causada pelo nosso sistema econômico continuará a piorar a uma taxa crescente nos próximos anos, atingindo grande parte da população da Europa Ocidental, provocando uma crise de legitimidade política sem precedentes desde a criação dos Estados-Nação no nosso continente. Esse processo já está abrindo espaços políticos com um tremendo potencial para transformar a sociedade, manifestado principalmente no assim chamado 'movimento antiglobalização'. Mas se não analisarmos e agirmos para criarmos alternativas rápido o suficiente, esses espaços podem muito bem serem ocupados (do modo como já está acontecendo) por ideologias hierárquicas e autoritárias que possuem uma abordagem coercitiva e de cima para baixo da transformação social, e um comprovado registro de desastres, atrocidades e opressão.

Talvez uma discussão sobre revolução não seja o melhor ponto de partida para esse debate. Em qualquer caso, espera-se que seja controverso o suficiente para estimular um intenso debate.

A morte de uma ilusão

Os escravos do século XXI não precisam ser caçados, transportados e leiloados através de complexas e problemáticas redes comerciais de corpos humanos. Existe um monte deles formando filas por uma oportunidade de trocar suas vidas por um salário de miséria em circuitos de produção para exportação do Sul, os quais a maioria das vezes preferem explorar mulheres jovens. Outros hipotecam seu futuro a agiotas de modo a financiar a

arriscada viagem às regiões de acentuado desenvolvimento capitalista no Norte, se aventurando como imigrante ilegal nas obscuras profundezas da clandestinidade, da vulnerabilidade e exploração. Os governos dos países que eles deixam para trás, as ex-colônias onde as nações ocidentais empregavam táticas desumanas para obter acesso a recursos e tomar o controle da economia, onde tantas pessoas sacrificaram suas vidas pela ‘libertação nacional’, estão agora competindo entre si para atrair o investimento estrangeiro (o mesmo capital que as violentaram por séculos), descobrindo novas maneiras de ajudar qualquer um disposto a ‘investir’ alguns dólares com o intuito de multiplicá-los maltratando trabalhadores, destruindo a natureza e controlando a vida das pessoas.

É isso o que o ‘desenvolvimento’ capitalista está levando para a maior parte da humanidade hoje em dia. Ele alcançou um tal nível de sofisticação e crueldade que a maioria das pessoas no mundo tem que competir para serem explorados, prostituídos ou escravizados, se pretendem sobreviver.

Desde a Segunda Guerra Mundial, a maior parte da população da Europa Ocidental tem se beneficiado dos resultados materiais desse modelo. Nossos países concentram uma grande parte da riqueza saqueada pelas interações econômicas globais, pela contínua deterioração dos termos comerciais para as mercadorias produzidas pelos países do Sul(4) . O Estado de bem-estar distribuiu uma mínima parte desse afluxo, suficiente para proteger a maioria dos europeus ocidentais das mais rudes formas de exploração capitalista e ao mesmo tempo promover o consumismo.

Nesse período, a maioria dos governos da Europa Ocidental também

devotaram substanciais parcelas de seus orçamentos a políticas que visavam equilibrar as desigualdades entre diferentes regiões, de modo a compensar parcialmente a tendência natural do capital de se concentrar onde ele encontra as melhores condições. A competição já concentrou a maior parte da produção e do consumo em regiões privilegiadas e áreas metropolitanas da Europa, fazendo o resto ficar cada vez mais dependente de subsídios.

Mas as políticas redistributivas que limitavam as disparidades sociais e regionais estão rapidamente desaparecendo. A acelerada expansão do capital, provocada por um sistema econômico que requer o contínuo crescimento e acumulação para sobreviver, fez até mesmo os maiores mercados nacionais e regionais pequenos demais para a maioria das indústrias sobreviverem. Consequentemente, o quadro no qual os negócios operam foi muito além dos quadros nacionais e regionais onde a política é feita, obrigando os governos a orientar suas políticas de acordo com as necessidades do capital, na tentativa de manter a maior fatia do bolo possível dentro dos seus países. O principal fator para a tomada de decisão das empresas é a lucratividade, que é naturalmente reduzida pelos impostos necessários para financiar as políticas redistributivas. Portanto, não vai demorar muito até essas políticas se tornarem parte da história. Junto com elas, as regulações sociais e ambientais que restringem a ‘liberdade’ de explorar e destruir estão aos poucos sendo removidas para promover a competitividade.

A eliminação das políticas redistributivas e ambientais na Europa está ainda nos estágios iniciais, mas já está causando conseqüências devastadoras para muitas pessoas (principalmente mulheres, idosos e crianças) e regiões. Por

fim, as relações sociais provavelmente serão determinadas inteiramente pela competição entre pessoas e regiões, e um crescente número de europeus se verá excluído dos processos de produção e consumo, ou ocupará uma posição dentro destes processos que não garantirá uma vida digna. Essa tendência certamente se intensificará nos próximos anos, estimulada pelo papel desempenhado pelo crescimento econômico das tecnologias e do conhecimento altamente sofisticados, os quais possuem uma tendência ainda mais acentuada para se concentrar em regiões específicas (as assim chamadas ‘cidades globais’) do que as indústrias tradicionais. Tendência que é também um fenômeno normal num mundo onde a expansão do capital atingiu os limites geográficos (uma vez que praticamente não existem novos territórios para serem conquistados e explorados) e em que a acumulação ocorre cada vez mais através da concentração do mercado, pela falência, fusão ou compra dos competidores. Isso exacerba a tendência existente para a formação de oligopólios globais, tornando os donos do capital cada vez mais poderosos.

Portanto, a menos que alguma coisa muito excepcional aconteça nos próximos anos, muitas pessoas na Europa Ocidental logo enfrentarão condições similares às enfrentadas atualmente pelos pobres no Sul, como já é o caso nos EUA. Os governos do Norte seguramente continuarão usando uma ampla variedade de mecanismos para se assegurarem que o enorme fosso macroeconômico entre o Norte e o Sul continue a crescer, de acordos comerciais à utilização direta da força militar, disfarçada como ‘intervenções humanitárias’ ou como ‘guerra contra as drogas’. Mas isso não se traduzirá em uma vida agradável para a maioria da população do Norte, somente expandirá o influxo de refugiados econômicos. As tensões sociais

aumentarão dramaticamente na medida que as riquezas se concentram em cada vez menos mãos e regiões, tornando crescentes setores da população incapazes de satisfazer suas necessidades básicas e forçando-os a viver em horríveis condições ambientais⁽⁵⁾. A ilusão do Estado benevolente e do capitalismo socialmente e ambientalmente sensível que podem fornecer bem-estar, abundância e harmonia para todos, já severamente questionada, irá logo com toda certeza desaparecer. Sua decadência já está proporcionando um contexto perfeito para o crescimento do fascismo, da xenofobia e do nacionalismo exacerbado, já revigorados em toda a Europa.

Tudo isso não é somente (nem mesmo principalmente) causado pela escolha política de governos nacionais. Esses últimos são, é claro, responsáveis por suas decisões, especialmente os governos que aplicam políticas neoliberais com uma dedicação sadística desnecessária e aqueles que promovem, seja direta ou sutilmente, reações nacionalistas e xenófobas. Mas o principal motor desses processos é puramente econômico. O único modo de parar a desconstrução social e ambiental da Europa Ocidental seria parando a expansão do capital, o que significa abandonar o capitalismo e o substituir por um outro sistema econômico. Qualquer governo que quisesse fazê-lo tornaria a sua economia um alvo de ataque maciço por todas as grandes forças econômicas do mundo, as quais não tolerariam um desafio deste tipo (principalmente na Europa Ocidental). Esse é um preço que nenhum governo está preparado a pagar, a despeito de sua pretensa ideologia. Conseqüentemente, a ‘democracia representativa’ está se tornando, mais do que nunca, um conjunto de rituais inúteis (eleições, referendos etc.) e organismos (parlamentos, senados etc.) com cada vez menos espaço de manobra para tomar decisões independentes nas

esferas de ação mais importantes. A manutenção da sua existência responde à necessidade de legitimar a máquina repressiva do Estado, cada vez mais ativa nesses tempos de tensões sociais globais.

Do mesmo modo, o desaparecimento da política social e ambiental na Europa Ocidental não é de fato uma consequência das políticas de instituições multilaterais como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional ou a Organização Mundial do Comércio (as quais possuem muita responsabilidade pela acelerada desintegração da maioria dos países do Oeste e do Sul), nem mesmo da Comissão Européia ou de qualquer outro organismo da União Européia. Essas instituições são instrumentos e símbolos essenciais, mas não originadores, dos processos econômicos descritos acima. Mesmo se quisessem, elas não seriam capazes de frear esses processos, muito menos dar um ‘rostro humano’ ao capitalismo o regulando em nível global, como defendido pelos sindicatos dominantes, a maioria das ONGs etc. O melhor exemplo dessa impossibilidade é o fato dos pouquíssimos compromissos positivos resultantes do ciclo de conferências realizado pelas Nações Unidas no final dos anos 80 e início dos anos 90, estarem se tornando instrumentos para legitimar futuras destruições e explorações, como no caso da Convenção sobre o Clima. Do mesmo modo, se o Banco Mundial e o FMI subitamente pararem todos os Programas de Ajuste Estrutural, quase nada mudaria uma vez que o mesmo papel que essas instituições estão desempenhando nos anos 80 e 90 tem sido adotado, de modo muito mais eficiente e menos visível, pelas convenientemente privadas Agências de Avaliação de Crédito que determinam o comportamento dos grandes fundos de investimento que moldam a economia global(6) .

Conseqüentemente, todos os esforços para reformar ou ‘democratizar’ as instituições supranacionais são, na melhor das hipóteses, uma completa perda de tempo. Embora se apresentem como ‘pragmáticas’ e ‘orientadas pelos resultados’, elas não mudaram em nada a natureza das políticas que são designadas a satisfazer as necessidades do capital global.

A resistência autônoma global

Essas necessidades ainda existirão, e continuarão a ser igualmente dominantes, caso as instituições internacionais que as satisfazem desaparecessem. Mas os recentes Dias de Ação Global contra organismos como a OMC, o FMI e o Banco Mundial, por atacarem com sucesso sua legitimidade e questionarem sua existência, abriram um espaço para se pensar e se agir contra o capitalismo que seria inconcebível no Norte a apenas três anos atrás. Cada uma dessas mobilizações motivaram um crescente número de pessoas (principalmente jovens) a se organizarem em grupos de ação autônomos, e despertaram a consciência de amplos setores da população que lhes depositaram sua simpatia, devido ao transtorno que causaram a instituições e governos bastante poderosos.

As redes de intercâmbio anticapitalistas através das quais esses grupos têm se coordenado e preparado os dias de ação global, principalmente a Ação Global dos Povos (AGP), têm possibilitado uma grande quantidade de grupos e ativistas do Norte e uma diversidade de experientes movimentos populares do Sul se conhecerem e ampliarem os contatos. Essas redes e a série de bem sucedidas ações globais que ocorreram desde 1998 colocaram

em prática o slogan ‘Nossa Resistência será tão Transnacional quanto o Capital’, o qual se tornou globalmente conhecido durante o segundo Dia de Ação Global em 18 de junho de 1999. Agora todas as instituições que simbolizam o capitalismo global sabem que, não importa onde forem, seus encontros serão perturbados pela desobediência civil descentralizada e ações diretas.

O sucesso dessas ações globais e redes vem em grande medida do fato de sua articulação ser baseada na autonomia e descentralização, não nas estruturas burocráticas e relações de poder injustas. Essa filosofia é também refletida no manifesto da AGP:

“Existem inúmeras formas de resistência contra a globalização capitalista e suas conseqüências. A nível individual, precisamos transformar nossas vidas cotidianas, nos libertando das leis de mercado e da busca do lucro privado. A nível coletivo, precisamos desenvolver uma diversidade de formas de organização a diferentes níveis, reconhecendo que não há uma única forma de resolver os problemas que enfrentamos. Tais organizações têm que ser independentes das estruturas governamentais e dos poderes econômicos, e serem baseadas na democracia direta. Essas novas formas de organização autônoma deverão emergir de e se enraizar em comunidades locais, enquanto ao mesmo tempo praticam a solidariedade internacional, construindo pontes para conectar diferentes setores sociais, povos e organizações que já estão lutando contra a globalização em todo o mundo”(7) .

Essas conexões autônomas, descentralizadas e globais e formas de ação já

provocaram uma mudança de consciência e entendimento em muitas pessoas, as quais em virtude desses sucessos decidiram participar ativamente delas. Dentro de um período muito curto, a idéia de resistir ao capitalismo se tornou uma realidade para muitas pessoas que até recentemente estavam dominadas pela aparente impraticabilidade de um empreendimento tão grande, ou que nem pensavam sobre isso até verem que era possível (e muito satisfatório). Mesmo para alguns que, focalizados como estavam em campanhas muito específicas e limitadas, consideravam que se expressar publicamente contra o capitalismo na Europa Ocidental seria contraprodutivo por causa de suas conotações históricas.

Essa esplêndida transformação na paisagem política da Europa Ocidental (e América do Norte, Austrália e Aotearoa(8) , e em menor medida também do Sul, onde a consciência e ação anticapitalista sempre foi mesmo muito maior) está obviamente relacionada aos visíveis e apavorantes efeitos que o capitalismo globalizado está produzindo em todo o mundo, no entanto esses feitos já se manifestavam há muito tempo sem que catalisasse a reação social que temos testemunhado nos últimos recentes anos. Essa reação foi em grande medida induzida pelo enorme apelo da articulação livre num nível global, de identidades e formas de ação diversas, igualitárias, autônomas e autodeterminadas em espaços de apoio mútuo. O potencial de mobilização dessas redes possui muito de suas raízes na rejeição consciente das estruturas de poder e de lutas pela liderança dentro do ‘movimento’, a qual impossibilita a ‘capitalização’ política dos nossos esforços coletivos por qualquer programa ou ideologia. Essas formas de articulação já foram anteriormente identificadas como sendo particularmente efetivas por pensadoras feministas como Biddy Martin(9) :

“O que a esquerda tem criticado no movimento feminista como sendo fragmentação, falta de organização, ausência de uma teoria coerente e acabada e a incapacidade de preparar um ataque frontal, pode muito bem representar reações fundamentalmente mais radicais e efetivas ao exercício do poder na nossa sociedade do que a centralização e a abstração que continuam a impregnar o pensamento e a estratégia da esquerda”.



Espaços para a revolução

As recentes ações coordenadas internacionalmente contra o capitalismo permitiram que os coletivos e ativistas anti-autoritários e anti-hierárquicos parcialmente superassem o recuo provocado pela história dos regimes comunistas. Conseqüentemente, nos últimos três anos temos saído de uma longa temporada no *closet* da auto-limitação política. Porém, até agora

temos usado o potencial das redes internacionais autônomas e descentralizadas principalmente para tomar as ruas com protestos e bloqueios, e para uma limitada (embora muito interessante) troca de idéias e práticas.

Ainda não examinamos até onde esses instrumentos podem nos ajudar a construir espaços auto-sustentados e não-hierárquicos para criarmos meios de vida não-capitalistas, tomar de volta o controle de nossas vidas e concretizarmos nossas concepções de relações sociais igualitárias e livres com sensibilidade ambiental, isenta de exploração econômica e de ‘todas as formas e sistemas de dominação e discriminação incluindo, mas não somente, o patriarcado, o racismo e o fundamentalismo religioso de todos os credos’.(10) Espaços inclusivos articulados em redes internacionais de apoio mútuo e troca, e com lugar para a participação ativa de várias pessoas, motivadas por suas idéias, pelas terríveis condições de vida que a sociedade oferece a elas, ou apenas por curiosidade.

Existem espaços autônomos anticapitalistas na Europa há um bom tempo: experiências maravilhosas de modos de vida coletivos, ecológicos e livres de coerção e exploração, centros sociais com espaço para a participação política autônoma, redes locais de trocas econômicas alternativas etc. Mas a maioria desses espaços estão bastante desconectados dos processos mais amplos de transformação social (sendo esta principalmente a situação da maioria das comunidades rurais alternativas), ou possuem possibilidades muito limitadas para resolverem os problemas cotidianos das pessoas excluídas, uma vez que baseiam sua auto-suficiência em interações econômicas totalmente normais (como os centros sociais que se sustentam

com bares e festas). E, embora existam brilhantes exceções, em geral eles também são espaços um tanto fechados, se constituindo em áreas de refúgio contracultural onde as pessoas que não compartilham certo ponto de vista político, e às vezes até mesmo certas preferências estéticas, geralmente se sentem um tanto indesejáveis, resultando em uma homogeneidade e às vezes até mesmo em sectarismo.

Isso é compreensível no contexto social que ainda predomina na Europa Ocidental (exceto em regiões e setores sociais específicos como o dos imigrantes sem documentação), onde as necessidades básicas da maioria das pessoas são satisfeitas, e conseqüentemente a razão principal para participar nesses espaços tem sido uma predileção política ou estética. Contudo, os terríveis efeitos do capitalismo globalizado estão transformando radicalmente a paisagem política da Europa Ocidental.

A idéia de construir modos de vida autônomos e auto-suficientes poderia muito bem se tornar uma opção real para as pessoas que sofrem mais o aumento da competição e a diminuição da redistribuição, que são excluídas da produção ou do consumo por esse processo ou que estão profundamente infelizes com os precários e inseguros lugares na sociedade reservados para elas. Ao mesmo tempo, as regiões excluídas das redes econômicas dominantes, incapazes de competir em uma economia aberta de mercado de outra forma que não seja como depósitos de lixo, não terão de fato que pensar muito para optar sair da lógica capitalista, uma vez que elas já estão sendo retiradas do jogo, assistindo suas economias decompor-se e os subsídios encolherem.

Conseqüentemente, daqui a alguns anos a construção de espaços auto-suficientes com relações econômicas e sociais igualitárias e não-excludentes poderia se tornar uma alternativa real para muitos europeus ocidentais e regiões sem 'uso' para o sistema. Mas isso não ocorrerá espontaneamente, principalmente não em um continente no qual a maioria das pessoas espera que o Estado resolva problemas estruturais, 'crie empregos' e assegure que as necessidades básicas de todos os 'cidadãos' sejam satisfeitas.

As pessoas que acham essa expectativa ingênua e irreal em tempos de capitalismo globalizado irreversível, terão que trabalhar duro para a transformação da cultura política dominante antes que as pessoas e regiões excluídas comecem a pensar seriamente na idéia de espaços livres, autônomos e auto-suficientes como alternativas reais e relevantes a elas. Isso só irá acontecer se as pessoas perceberem que podem ampliar suas possibilidades, melhorar sua qualidade de vida e aumentar o controle sobre seus destinos através da mudança das estruturas e princípios que moldam sua compreensão das relações sociais, econômicas e políticas. Isso implica em tornar visível que grupos de pessoas autônomos e auto-definidos podem substituir os Estados-Nação como espaços de tomada de decisão e na resolução de conflitos, que relações de cooperação, solidariedade e equidade entre grupos em boa medida auto-suficientes podem substituir as trocas monetárias e o dinheiro, e que a superação das relações sociais opressivas que estão profundamente incorporadas na cultura dominante (incluindo o sexismo, racismo e o fundamentalismo religioso de todos os credos, mas também formas mais sutis de dominação como o consumismo) pode ser libertadora para todos, não apenas para aqueles que são visivelmente oprimidos por elas. Isso pode parecer uma tarefa hercúlea,

mas pode ser mais fácil do que parece, por várias razões.

A primeira é que a democracia representativa está rapidamente perdendo legitimidade na Europa Ocidental devido à patente contribuição de todos os governos, a despeito de suas composições ideológicas, e devido à crise social e ambiental que está começando a se manifestar em nosso continente. O mesmo processo também é capaz de minar a legitimidade do Estado como instituição, devido ao aumento da repressão que provavelmente este aplicará de modo a proteger a concentração de riqueza, dificilmente com alguma função positiva ou legitimidade democrática para ajudar a equilibrar sua imagem.

Como mencionado acima, a reação de muitas pessoas em relação a esse processo é o anseio por um regime autoritário (fascista ou comunista) para re-nacionalizar a economia, mas felizmente a maioria dos europeus ainda possui uma forte lembrança histórica e recusa tais 'soluções' para seus problemas. Isso pode impulsionar a receptividade social e simpatia em relação a outras possíveis saídas para a crise que reflitam valores éticos positivos (tais como a liberdade, igualdade, consciência ambiental etc.).

Consequentemente, dependendo de como reagimos coletivamente à globalização do capital, podemos construir um futuro com mais liberdade e controle sobre nossas vidas, ou encararmos sombrias perspectivas de autoritarismo, controle e (muito possivelmente) guerra e devastação. Muito provavelmente, teremos que lidar com uma mistura de ambos, mas o balanço dependerá, em grande medida, de nossas próprias decisões.

Segundo, já construímos redes internacionais autônomas e descentralizadas que dentro de muito pouco tempo executaram a aparentemente impossível tarefa de tornar o capitalismo global um tema controverso e aberto à discussão social. O efeito combinado dessas vozes diversas articulando uma mensagem coletiva (embora não necessariamente idêntica) de uma forma descentralizada e horizontal tem sido uma agradável surpresa. Antes dessas redes ganharem existência, essas mesmas vozes, agindo em relativo isolamento, não poderiam esperar ter tal impacto em um período de tempo tão curto. Como dito acima, seu sucesso está profundamente relacionado à sua consciente recusa de estruturas de poder e representação desnecessárias e divisionistas, de modo a evitar a burocratização e promover a participação autônoma. Os mesmos princípios e conexões globais poderiam ter igualmente extraordinários resultados se fossem usados para construir coletivamente espaços livres, autônomos e auto-suficientes, e torná-los visíveis e (pelo menos parcialmente) acessíveis a todas as pessoas que não estejam felizes com seus lugares na sociedade.

Por fim, a construção desses espaços, em contraste com outras reações ao capitalismo global, somente dependem da determinação, otimismo e criatividade das pessoas que querem construí-los. Está em nossas mãos fazê-los acontecer, já que não requerem nenhuma intervenção estatal (ao invés, o oposto) ou mudança de governo. E a construção desses espaços pode ser feita sem muito dinheiro (principalmente em regiões excluídas), procurando meios de reduzir a necessidade de dinheiro o máximo possível. Além disso, as redes globais têm demonstrado que temos, dentro de um curto período, atingido coletivamente níveis surpreendentes de capacidade organizacional, tecnológica, e comunicacional. Embora possam não ser

suficientes, e suficientemente compartilhadas, para tornar economias não-monetarizadas baseadas na solidariedade uma alternativa viável, o modo como estão crescendo é um bom motivo para acreditar que logo poderemos não apenas sobreviver em tais espaços, mas viver uma vida interessante e auto-determinada.

Uma vez que hajam espaços desse tipo funcionando com sucesso, eles certamente inspirarão a criação de muitos outros. Essas revoluções imediatas nas relações econômicas, políticas e sociais podem levar a uma verdadeira mudança de uma maneira muito mais rápida, efetiva e auto-determinada do que qualquer grandioso projeto de tomada do poder. Todavia, muitos obstáculos precisam ser transpostos antes que essas nobres finalidades se tornem uma realidade dinâmica e vibrante.

Identidade, diversidade e participação

Como dito acima, muitos espaços desse tipo já existem, mas a maioria deles são um tanto introspectivos. Muitos possuem apenas limitadas conexões com processos mais amplos de transformação social, principalmente a nível internacional (embora muitos deles sejam bastante ativos a nível local), e a maioria deles não faz muito esforço consciente para chegar a pessoas que não compartilhem suas perspectivas contraculturais e/ou políticas, talvez porque aqueles que se esforçam freqüentemente não obtêm muito sucesso. Por exemplo, vários centros sociais que gostariam de ser um espaço aberto para as pessoas do seu bairro acabam atraindo somente pessoas que se vêem refletidas na aparência estética do espaço. Esse limitado alcance se deriva do fato desses espaços serem normalmente construídos por grupos

de pessoas relativamente homogêneos, que muitas vezes definem sua identidade coletiva em termos defensivos ou escapistas, refletindo uma mentalidade de resistência que os distancia do resto da sociedade.

Se queremos sair do gueto, teremos que assumir o desafio de pôr em prática as idéias que a maioria de nós defende sobre a importância da diversidade, sacrificando a segurança, a previsibilidade e a trivialidade que resultam de identidades coletivas homogêneas e relativamente fechadas. Isso não somente reduziria a tendência daqueles que se acham ‘politicamente conscientes’ de se acharem ‘bons demais para se misturar’, mas também é um passo positivo em si mesmo, uma vez que lutar pela autonomia sem diversidade e respeito pela diferença é uma combinação muito perigosa, com um grande potencial autoritário e reacionário. Além disso, identidades coletivas homogêneas são baseadas em convenções que determinam os comportamentos, idéias e valores apropriados. Consequentemente, elas debilitam a liberdade e a autonomia dos membros do coletivo (mesmo quando eles aceitam as convenções voluntariamente), em parte negam as próprias identidades particulares das pessoas, e introduzem arriscadas dinâmicas de poder e liderança, e em alguns casos até mesmo de opressão. A capacidade de auto-abnegação inerente a essas dinâmicas é realçada em uma brochura crítica sobre o movimento dos ‘direitos dos animais’, escrita por alguém que era ativamente engajado nele:

“Os guetos que brotam em torno de temas singulares, grupos políticos, religiões, etc. surgem sim do desejo comum de pertencer, de ser parte do mundo, de estar envolvido em uma verdadeira comunidade. Mas isso sempre e mais uma vez se reduz a representar um papel no mundo e a

corresponder a uma dada fórmula de pretensas identidades sociais... Para 'se encaixar', é conveniente se adotar as mesmas opiniões, posturas, atitudes e até mesmo vocabulários. Todas as modas são um exemplo de pessoas que se recusam a pensar explicitamente por si mesmas, [sobre] a natureza da sua vida e sua relação com a sociedade como um todo" (11) .

Trata-se de um assunto complexo, já que existem obviamente comportamentos, valores e idéias que não podem ser aceitos, não importa o quanto enriqueçam a diversidade. Mas os limites são subjetivos e discutíveis. Por exemplo, algumas pessoas consideram comer carne algo quase equivalente ao fascismo, enquanto para outros é a coisa mais natural do mundo. Do mesmo modo, existem diferentes abordagens sobre o comportamento sexista ou racista, dependendo de como sua importância e grau sejam concebidos, e a lista poderia continuar ao infinito. Consequentemente, espaços caracterizados pela diversidade estão destinados a fomentar discordâncias, o que é na verdade positivo, uma vez que a discordância nutre a criatividade e a mudança. Novamente é bom salientar que isso não significa que devemos abraçar uma perspectiva relativista, ou que valores coletivos sejam necessariamente uma má idéia. Pelo contrário, eles são indispensáveis, mas se tornam um problema quando são conduzidos de uma maneira moralista, levando à homogeneidade, sectarismo e isolamento, e muitas vezes a repulsivas relações de poder.

Um bom modo de criar espaços políticos e sócio-econômicos alternativos, com lugar para a diferença, seria conscientemente evitando a criação de comunidades políticas com fronteiras e identidades precisas (tais como partidos, associações, corpos legislativos etc.) enquanto estruturas para

tomada de decisão e ação baseadas no fato das pessoas 'serem membros' delas ou 'pertencendo' a elas. Esse tem sido o modo padrão de articulação da vida política, social e econômica desde tempos imemoriais, e que explica por que a maioria das pessoas parece necessitar de tal sentimento de 'pertencimento' para se envolver coletivamente com outros. Mas de fato é perfeitamente possível ir além de comunidades políticas isoladas, basta pensar e agir dentro de diferentes níveis de afinidade e de interação livre, combinando vários espaços de comunicação e cooperação fluidos e interligados, de pequenos grupos locais a grandes redes globais, sem 'pertencer' a nenhum deles. De fato, tudo que precisamos de modo a agir e cooperar em um contexto de discordância parcial, sobre a base da nossa identidade própria, é alguma flexibilidade e imaginação para se mover entre diferentes espaços, dependendo das finalidades da cooperação em questão e do grau de afinidade que ela requer.

Na verdade isso não é novidade, a maioria das pessoas se relacionam entre si dessa forma nas suas vidas cotidianas. Mas a maioria, mesmo as que acreditam na autonomia e na descentralização, adotam em sua atividade 'política' uma única identidade coletiva com um único espaço para tomada de decisão, o qual quase sempre se torna o cenário de abomináveis lutas de poder. Isso não é apenas totalmente contraditório com a própria idéia de autonomia, é também uma esplêndida maneira de desestimular a participação de muitas pessoas que têm coisas melhores para fazer do que testemunhar jogos de poder mal disfarçados em intermináveis reuniões sem sentido.

DA RESISTÊNCIA À REVOLUÇÃO

Substituindo o capitalismo por redes de espaços livres, autônomos e auto-suficientes: Uma perspectiva europeia ocidental (Parte 2)

Indivíduos ligados à AGP(Ação Global dos Povos) na Europa



O processo organizacional da ação contra o Banco Mundial e o FMI no dia 26 de setembro em Praga exemplifica muito bem os problemas associados a espaços únicos para tomada de decisão. Na assembleia preparatória de agosto, a última antes da ação, perdemos uma dia inteiro (além de muito cansativo) discutindo devido à teimosa insistência dos representantes do Socialist Workers' Party, que queriam que o protesto fosse constituído por uma única passeata. Finalmente chegamos a um consenso 'por cansaço' que terminou sendo totalmente sem importância de qualquer maneira, já que a maioria das pessoas que foram à Praga participar na ação tinham suas próprias idéias sobre o que queriam fazer no dia, e se coordenaram no espaço bastante fluido e participativo do centro de convergência, onde vários diferentes níveis de identidade, conexão e coordenação se juntaram

em um processo bastante caótico (no melhor sentido da palavra) e criativo. Todos nós sabíamos de antemão que um centro de convergência seria concebido precisamente para esses tipos de interações, mas isso não impediu que muitas pessoas (não somente o Socialist Workers, também algumas pessoas de grupos autônomos) vissem as assembleias preparatórias como o 'organismo de tomada de decisão' para todas as pessoas que quisessem se juntar à ação, embora muitos de nós as considerassem simplesmente como um espaço de comunicação entre os diferentes grupos que se mobilizavam para Praga, com o papel principal de assegurar que as pessoas que fossem à Praga para as ações tivessem as condições para interagirem e decidirem livremente. Os mesmos problemas de concepção foram manifestados claramente através das diferenças de entendimento (ou mais asperamente, a total confusão) sobre o papel da INPEG, a coordenação que foi formada para preparar a logística do dia de ação.

Os problemas enfrentados em Praga são provavelmente o mais recente e completo exemplo na Europa Ocidental dos tipos de quebra-cabeças organizacionais e de conflitos que tendem a emergir se quisermos atuar no sentido de uma transformação social de larga escala, de uma forma autônoma mas coordenada, na Europa. Esse processo provavelmente não será possível se não nos esforçarmos conscientemente para superar, a nível local, regional e internacional, as clássicas e monolíticas concepções sobre 'unidade', organização e identidade política, trabalhando na direção da construção de conjuntos de espaços autônomos de coordenação complexos, multiculturais e dinâmicos. Embora essa mudança de concepção seja relativamente fácil e não enfrente muitos obstáculos no que diz respeito ao nível internacional ou regional de coordenação (como foi o caso em Praga), seguramente ela não ocorrerá espontaneamente dentro de espaços locais de articulação e organização, onde o vício de homogeneização através de identidades políticas fechadas é mais intenso e alienante. Se ocorrerá ou

não, dependerá dos nossos esforços.

Os becos sem saída nacionais

Um problema parecido, também relacionado a temas de identidade e a concepções clássicas de ‘unidade’ e ‘resistência’, é a forte inclinação para reagir contra a ‘globalização’ com nacionalismo (às vezes combinado com fundamentalismo religioso). Essas ‘soluções’, feitas sob medida para grupos de pessoas seletos e específicos às custas de outros, esquecem a contribuição positiva mais importante que a ‘globalização’ tem a oferecer a um genuíno processo de transformação social positiva: o fato de que hoje, mais do que nunca, os sonhos com uma solidariedade internacional e com o apoio mútuo estão dentro de nosso alcance. Tais reações já engendraram aberrações e tragédias na Europa, como por exemplo a ascensão de um partido fascista ao governo austríaco e a guerra na ex-Iugoslávia (que foi maquinada com a ativa participação dos países do Ocidente). Mas isso é só o começo do que poderia se tornar na evolução política ameaçadora para a Europa, e possivelmente para o resto do mundo, se deixarmos o potencial destrutivo das reações nacionalistas se desdobrarem sem desafio. E uma das principais formas de desafiar essas reações é mostrando às pessoas que olham o futuro com ansiedade, que existem outras saídas, outras alternativas baseadas em valores positivos.

O que torna esse problema particularmente sério e relevante para nós é o modo pelo qual a grande mídia está fortalecendo essas reações através do modo que ela representa nossas mobilizações. Ela geralmente passa a impressão de que aquilo com que todos nós estamos insatisfeitos é a globalização, o neoliberalismo e as corporações transnacionais, e que não temos nada a objetar ao capitalismo se nós enquanto ‘cidadãos’ convencêssemos os políticos a ‘controlar’ sua expansão, seja assegurando que ele permaneça dentro das fronteiras nacionais ou graças à

redistribuição global e mecanismos de controle como a taxa Tobin. Essa é infelizmente a posição de várias ONGs reformistas e chamados ‘intelectuais’ que não possuem ligação com nenhum processo de mobilização popular na Europa (excetuando na França, onde as coisas são um pouco diferentes em relação à maioria dos outros países da Europa Ocidental), mas estão sempre procurando oportunidades para se retratarem na mídia como ‘líderes intelectuais’ ou ‘porta-vozes’ do ‘movimento’.

Contudo, a instrumentalização das nossas mobilizações para fins reformistas é também responsabilidade dos grupos populares anticapitalistas que têm realizado a maior parte do trabalho nessas ações, por não termos tornado nossas perspectivas mais amplamente conhecidas como deveríamos. Nossa cuidadosa e cética aproximação da mídia é de fato algo positivo em si mesmo, tendo em conta o papel bastante destrutivo que a mídia pode desempenhar em relação a movimentos populares, mas podemos procurar formas de tornar nossa mensagem clara e alta para todas as pessoas que não tenham uma interação direta conosco ou que não acessem nossa mídia independente e autônoma.

Do mesmo modo, organizações nacionalistas, que estavam quase ausentes nos estágios iniciais desse processo de resistência autônoma anticapitalista, estão ficando cada vez mais interessadas nas nossas ações. O último exemplo são os planos dos nacionalistas catalães para organizar um encontro de ‘nações sem Estado’ em Barcelona, para protestar contra a Conferência de Desenvolvimento do Banco Mundial na cidade, em junho de 2001. A principal razão para seu súbito interesse pelas instituições globais (quando o seu tradicional campo de ação era a resistência contra os Estados onde estão localizados) é a simpatia pública gozada pelo chamado ‘movimento antiglobalização’ e o potencial que eles vêem para conquistar espaço político projetando o nacionalismo como uma solução à ‘globalização’. Aqueles de nós que não gostariam de ver nosso esforço se

tornar munição política para o nacionalismo deveriam fazer algo a respeito bem depressa, porque de outra forma pode ser tarde demais quando reagirmos.

Um infeliz ponto de convergência entre reformistas reacionários e progressistas e nacionalistas é sua obsessão comum pelos ‘direitos dos cidadãos’. Alguns dos grupos progressistas que utilizam esse conceito insistem que a cidadania não deveria depender da nacionalidade, e que esses direitos deveriam ser estendidos a qualquer um que vivesse no país em questão. Mas a mensagem dominante das suas campanhas (que cobrem um largo espectro, das rendas mínimas cidadãs a medidas para proteger a produção nacional da competição das multinacionais) é de que a estrutura legítima de formulação de políticas é o Estado-Nação. Isso implica que os direitos (e deveres) deveriam continuar a ser definidos pelo governo nacional do país que por acaso se habita, um critério parcial e injusto (como cinco séculos de colonização demonstram) que levaria a extremas desigualdades. Já que a única forma de melhorar a sorte dos cidadãos europeus cuja situação piora devido à ‘globalização’, mantendo a máquina da acumulação capitalista viva e cheia de energia, seria isolando completamente os países europeus da dinâmica de competição do mercado internacional e ao mesmo tempo levando a exploração das regiões e continentes desprivilegiados a um tal extremo que as margens de lucro globais concentradas nos países europeus não seriam afetadas pelas políticas de redistribuição. Isso não é possível a menos que fosse imposto pela força sobre outras regiões, e certamente não é desejável, embora partidos fascistas em toda a Europa seguramente ficariam satisfeitos em fazê-lo do mesmo modo que o governo dos EUA está fazendo, com a colaboração de vários países aliados da Europa Ocidental, em países como Iraque e Colômbia. Pedir o restabelecimento dos privilégios nacionais em seus países ou regiões dentro de uma estrutura econômica global levemente reformada é a mensagem subliminar enviada por todos aqueles

que gritam contra a ‘globalização’ mas se mantêm em silêncio em relação ao capitalismo.

Um passo que contribuiria muito para clarificar nossos pontos de vista seria expressar ativamente e vigorosamente que não somos contra a globalização, da forma como a mídia repete o tempo todo, mas sim contra o capitalismo. Podemos comemorar a globalização, como Antonio Negri e Michael Hardt fazem em seu livro Império(12), onde eles usam essa palavra para identificar ‘o regime de relações globais’ que muitos outros chamam ‘globalização’:

“Insistimos na afirmação de que a construção do Império é um passo adiante de modo a afastar qualquer nostalgia por estruturas de poder que o precederam e a recusar qualquer estratégia política que envolva um retorno ao antigo modelo, como por exemplo tentar ressuscitar o Estado-Nação para se proteger do capital global. Alegamos que o Império é melhor, do mesmo modo que Marx insiste que o capitalismo é melhor do que as formações sociais e modos de produção anteriores a ele. O ponto de vista de Marx está baseado em um saudável e lúcido desgosto pelas hierarquias rígidas e paroquiais que precederam a sociedade capitalista, assim como no reconhecimento de que o potencial de libertação é ampliado no novo contexto. Do mesmo modo, hoje podemos ver que o Império afasta os regimes cruéis do poder moderno e também amplia o potencial de libertação”.

Negri e Hardt fazem uma boa observação sobre o espaço de libertação que é ampliado pela globalização. Mas o que eles não levam em conta, seguindo uma longa tradição de pensadores marxistas, é o fato de que nem todas as sociedades pré-capitalistas e modos de produção eram paroquiais e hierárquicos como o feudalismo europeu, uma questão que será abordada mais profundamente na próxima seção.

Outro anacrônico legado do marxismo mais tradicional é a permanente obsessão de muitas organizações e ativistas anticapitalistas (incluindo boa quantidade que faz parte do movimento autonomista) em conceber a classe operária como o principal ator da transformação social a nível nacional (e por último global). Embora a importância dos trabalhadores não seja questionada, as esperanças entusiásticas e fervorosas de uma revolução proletária, proclamada a toda hora por muitas organizações marxistas tradicionais, são totalmente sem sentido. Essas organizações e seus ideólogos parecem não ter percebido as implicações da reestruturação econômica global que tem ocorrido desde os anos 70. Não deveremos ver os trabalhadores tomando o poder em nenhum lugar durante muito tempo, se é que um dia veremos, devido a uma complexa combinação de fatores.

A maciça introdução de tecnologias que dispensam trabalho na maioria dos setores da economia, as profundas mudanças na organização da produção efetuadas pelo pós-fordismo (através das quais grandes e ‘sólidas’ companhias passaram responsabilidades e riscos a pequenas e ‘fracas’ companhias subcontratadas), a divisão de trabalho internacional (que concentra a produção de trabalho intensivo em regiões com boas condições de exploração dos trabalhadores), e o deslocamento de milhões de pessoas a cada ano devido à destruição de seus meios de vida (por guerras, tecnologias agrícolas modernas, megaprojetos, catástrofes ambientais etc.) que têm que procurar novos meios de sobrevivência dentro ou fora de seus países, são algumas das razões que têm feito a maioria dos trabalhadores se sentir bastante feliz sendo explorada, desde que mantenham seus empregos. A máquina de produção global nunca funcionou melhor para os donos do capital, que são agora recebidos com tapetes vermelhos mesmo em países supostamente revolucionários como Cuba e China. Enquanto isso, os sindicatos de todos os tipos e as ideologias estão perdendo sua força e credibilidade.

O único desafio sério a esse processo de acumulação vem de pessoas no Sul que em grande medida dependem da natureza para sua sobrevivência, e que estão resistindo ao seu deslocamento (como o exército indígena Zapatista faz em Chiapas, defendendo o direito das comunidades indígenas controlarem seus recursos e preservar sua cultura), forçado pelo assim chamado ‘desenvolvimento’, ou reivindicando de volta um espaço para sobrevivência (como o movimento dos trabalhadores sem terra estão fazendo em toda a América Latina, e principalmente no Brasil, com suas ocupações de terra). Esses processos de resistência em crescimento estão se tornando um problema real para a expansão futura e acelerada do capitalismo, uma vez que bloqueiam o acesso a recursos naturais. Mas não se tratam das revoluções proletárias que a maior parte dos marxistas tem anunciado por mais de um século e meio. São processos de resistência de pessoas que estão tentando evitar sua proletarização, manter um nível mínimo de auto-suficiência e ficar longe das misérias da dependência. Ao invés de visar a tomada do poder a nível nacional, elas estão defendendo ou reconstruindo espaços de poder autônomo a nível local. Portanto, mesmo em países onde a maior parte da população (não apenas os excluídos, mas também aqueles com trabalho) vive em horríveis condições, uma revolução proletária está totalmente fora de vista.

Mas mesmo se os trabalhadores estivessem em posição de derrubar o governo e tomar o poder em algum lugar do mundo, e mesmo assumindo (contra todas as evidências históricas disponíveis) que isso não conduziria à criação de um regime autoritário e despótico, essa não é a melhor época para romantizar revoluções nacionais. Os Estados Unidos e seus aliados da Europa Ocidental (principalmente o Reino Unido) estão mais do que prontos para utilizar sua máquina de poder militar contra qualquer governo que eles achem ser uma séria ameaça aos seus interesses, como já demonstraram por inúmeras e suficientes vezes, e isso é extremamente improvável que

mude em um futuro próximo. Portanto, revoluções nacionais nesses tempos estão predestinadas à mesma lenta derrota ocorrida na Nicarágua, com todo o sofrimento humano e desmoralização que isso implica.

Localismo, tecnologia e progresso

O papel repressivo que os Estados-Nação desempenham na Europa desde de sua formação (13) , juntamente com os problemas inerentes às estruturas nacionais com vistas à transformação social (seja qual for sua ideologia), têm levado muita gente a reagir através da mistificação do âmbito local. Muitos críticos da ‘globalização’ defendem que relações sustentáveis e igualitárias somente são possíveis através da interação a nível local, e conseqüentemente restringem a maior parte do seu trabalho político a esse nível, mantendo ligações nacionais e internacionais apenas circunstancialmente.

De mesmo modo, considerações sobre o uso destrutivo da maioria das tecnologias têm provocado uma forte aversão à tecnologia entre muitas pessoas (principalmente aqueles com consciência ambiental), que reagem a isso idealizando o trabalho manual e odiando máquinas. Porém, o primitivismo é bastante alienante à maioria das pessoas neste mundo, que sentem o desejo totalmente legítimo de viver em condições confortáveis e possuir o máximo de tempo livre de modo a poderem determinar como gastá-lo. Não resta dúvida que algumas tecnologias, como a biotecnologia e a indústria nuclear, são destrutivas independente do uso que possamos dar a elas, e que algumas tecnologias aumentam a dependência e portanto restringem a liberdade, embora isso seja normalmente conseqüência da forma que são disponibilizadas e usadas, e não da tecnologia em si mesma. Mas existe também uma grande quantidade de tecnologias que podem ajudar a se atingir maiores graus de liberdade, e que possuem conseqüências ambientais desprezíveis (como geradores de pequena escala

que utilizam energia eólica feitos de material reciclado) e meios para reduzir a dependência provocada pelo uso de certas tecnologias (como as redes anticomerciais que trabalham coletivamente para produzir programas de computador sem copyright). Mesmo algumas tecnologias que produzem um certo grau de dependência podem ter um efeito global positivo, como por exemplo muitos métodos contraceptivos. Computadores têm sido, por exemplo, indispensáveis para a criação de redes globais de ação autônoma e descentralizada. Sem eles, teríamos possibilidades muito mais limitadas para associar nossa resistência globalmente.

Como era de se esperar, o localismo é freqüentemente ligado ao primitivismo, e nesses casos, os grupos em questão muitas vezes possuem identidades coletivas bastante fechadas: muitos deles se distanciam contundentemente do resto da sociedade. A escolha é deles, e na maioria dos casos não há problema, desde que não tragam nenhuma implicação negativa para outras pessoas. Mas tais posturas possuem um potencial bastante perigoso quando sua base ideológica é unicamente a suposta destruição do planeta pela ‘humanidade’, desconsiderando que os problemas ambientais estão enraizados em um sistema de produção mantido por relações de poder opressivas. A difusão desse modo de pensar oferece um grande potencial para pregadores fascistas, como foi acuradamente identificado pelos ecologistas sociais Janet Biehl e Peter Staudenmaier:

“Durante o Terceiro Reich... ‘Ecologistas’ nazistas até mesmo tornaram a agricultura orgânica, o vegetarianismo, a veneração da natureza e temas relacionados, em elementos fundamentais não somente da sua ideologia, mas também da sua política governamental. Além disso, a ideologia ‘ecológica’ nazista era usada para justificar a destruição dos judeus europeus. Também alguns dos temas que os ideólogos nazistas articulavam, trazem uma semelhança forte e perturbadora com temas familiares às

peças ecológicamente preocupadas de hoje em dia... Atualizando sua ideologia e falando na nova linguagem ecológica, esses movimentos estão novamente invocando temas ecológicos para servir à reação social... enfatizam a supremacia da 'Terra' sobre as pessoas, evocam os 'sentimentos' e a intuição às custas da razão, e sustentam um grosseiro sóciobiologismo e até mesmo um biologismo malthusiano... Como ecologistas sociais, nós... sustentamos a importância da razão, da ciência e da tecnologia na criação de um movimento ecológico progressista e de uma sociedade ecológica"(14) .

Não se trata de um problema do passado. O grupo antifascista holandês "De Fabel van de illegaal" escreveu uma série de artigos quando decidiram parar todas as suas atividades antiglobalização, que mostram como os movimentos ambientalistas e o chamado 'movimento antiglobalização' têm se tornado o 'terreno de atuação' favorito dos fascistas europeus. Segundo eles, "uma das estratégias da Nova Direita é procurar tendências nacionalistas e conservadoras nas ideologias supostamente de esquerda e adotar essas idéias para o seu próprio crescimento"(15) . Um dos exemplos mais chocantes que eles expuseram foram as ligações de Edward Goldsmith, editor da The Ecologist, a mais importante revista ambientalista do Reino Unido, com a Nova Direita(16) :

"Goldsmith faz um apelo por uma política verde que restabeleça uma "ordem social natural" e "as tradicionais relações entre as pessoas". "Os verdadeiros problemas são causados pelo rompimento de sistemas naturais como a família, a sociedade e o sistema ecológico", ele escreveu recentemente na The Ecologist. Somente quando as relações humanas forem novamente organizadas pelas "leis de Gaia" uma sociedade estável será possível segundo ele. Goldsmith descreve alguns conflitos políticos como problemas "naturais" ou "étnicos". Ele acredita que "grupos étnicos diferentes" não podem viver juntos em um país... Goldsmith vê os católicos

e protestantes da Irlanda do Norte "como dois grupos étnicos diferentes", que deveriam ser separados. Ele também é um fã de Atatürk(17) , que de acordo com Goldsmith, "separou gregos e turcos com absoluto sucesso, embora tenha havido uma terrível gritaria na época e tenha sem dúvida causado uma inconveniência considerável a pessoas que eram forçadas a migrar. Mas não deveríamos desejar aceitar medidas incômodas de modo a estabelecer uma sociedade estável?"... Comparando sociedades humanas com organismos biológicos, Edward Goldsmith até mesmo argumentou: "O que hoje é considerado preconceito contra pessoas de grupos étnicos diferentes é uma característica normal e necessária do comportamento cultural humano, e é ausente somente entre membros de um sistema cultural já em estado avançado de desintegração". Muita gente na Nova Direita vê Edward Goldsmith como um dos seus mais importantes ideólogos... Ele é o presidente da Ecoropa(18) e membro do quadro de diretores do Fórum Internacional sobre Globalização (IFG)"(19) .

Trata-se, no entanto, de um assunto complexo, uma vez que existe certamente uma sobreposição entre a mensagem de grupos fascistas e as idéias que a maior parte dos progressistas da Europa Ocidental defendem quando falam dos povos indígenas. Fabel reproduziu as reflexões sobre essa sobreposição de Veldman, um dos mais importantes ideólogos da Nova Direita na Holanda:

"Não faz sentido que a identidade política explícita de minorias quase extintas e destruídas, e mini-povos 'fora de risco', obtenham tanto apoio, enquanto o mesmo conjunto de valores é imediatamente posto sob suspeita quando sustenta o nacionalismo vigoroso de um povo relativamente maior", Veldman diz, desconsiderando simplesmente todos os livros de história cheios de "minorias" sendo mortas por "povos relativamente maiores" que propagavam esse tal "nacionalismo vigoroso"... "Vendo tantas pessoas bem intencionadas valorizarem a cultura e visão de mundo dos povos indígenas,

é surpreendente que os europeus que também possuem aversão ao progresso e também tentam recuperar suas raízes culturais e identidade, sejam confrontados com tamanha desconfiança e resistência por pessoas que dizem compartilhar os mesmos valores”(20) .

É claro, a solidariedade da maioria dos europeus de esquerda que apóiam as lutas dos povos indígenas e outros setores rurais que lutam pelo autogoverno (afro-americanos que vivem em comunidades rurais livres, certas comunidades de agricultores etc.) não tem nada a ver com a etnicidade ou com essencialismo cultural. Pelo contrário, é motivado pelo caráter anti-capitalista e autonomista dessas lutas, pela percepção de que muitas dessas sociedades rurais carregam muitos valores ambientais e sociais positivos, e pela violenta opressão que elas têm sofrido há séculos (principalmente sob domínio colonial europeu). Consequentemente, há uma clara análise entre os defensores da autonomia indígena, dos camponeses e dos afro-americanos que os imuniza contra as tentativas de cooptação da Nova Direita. Mas Veldman levanta uma questão extremamente importante e que realmente precisa ser discutida pelo movimento ambientalista radical: a concepção de progresso.

Uma grande parte dos grupos ambientalistas radicais da Europa Ocidental (principalmente aqueles com idéias próximas à chamada ‘ecologia profunda’) se consideram parte de um vago movimento ‘antidesenvolvimento’. A rejeição do conceito de ‘desenvolvimento’ é totalmente justificado se se observa a história de abuso, destruição, destituição e exploração que tem sido gerada em nome desse conceito cosmético, inventado pela administração dos EUA no período pós-guerra para vestir a exploração neocolonial do Sul com uma retórica humanitária e compassiva. Mas essa crítica não deveria terminar em uma idealização do passado e numa visão romântica das sociedades estáticas (que de qualquer forma nunca existirão). Novamente, nas palavras do Fabel:

“Os ativistas de esquerda deveriam ao invés lutar por uma sociedade que possa mudar, e na qual todos os recém-chegados possam igualmente participar. A esquerda deveria lutar para desenvolver culturas de luta internacionalistas e autônomas... Os ativistas de esquerda não deveriam protestar contra uma globalização da solidariedade ou um intercâmbio global de culturas e idéias. E contra o progresso menos ainda. A verdadeira luta é sobre a direção na qual iremos progredir, e mais importante: quem irá decidir sobre isso”(22) .

As novas redes de grupos de ação autônomos podem desempenhar um papel importante na promoção desse importante debate dentro do movimento ambientalista radical. Esse é um bom exemplo da importância dessas redes e conexões para facilitar o intercâmbio de idéias (incluindo a provocação mútua quando necessário, mas de forma cordial, como se espera) entre grupos que estavam anteriormente bastante afastados uns dos outros. Tais intercâmbios pode ser tremendamente úteis para fazer avançar nossas análises e compreensões individuais e coletivas do mundo, da transformação social e do nosso papel nela.

Desafios pela frente

Além desses e outros debates, muitos outros desafios terão que ser superados antes que os processos de criação de espaços livres, autônomos e auto-sustentados na Europa Ocidental possa se tornar revolucionário.

Primeiramente, precisamos trabalhar duro com nossas práticas de comunicação, de modo a alcançar entendimentos coletivos, em diferentes níveis, sobre o que queremos e como queremos chegar lá. Não se trata de um pequeno desafio, como os últimos três anos amplamente demonstraram. Deveríamos também experimentar e aperfeiçoar maneiras

de eliminar todas as formas e sistemas de opressão, dominação e discriminação dentro dos nossos círculos (ao mesmo tempo mantendo o direito à diferença e tomando precauções contra a formação de identidades coletivas dominadoras) e lidar com o conflito e a dissensão construtivamente (de modo que enriqueçam o que fazemos, ao invés de nos dividir), já que somos deficientes em ambas questões. Além disso, será necessário um compartilhamento muito maior das capacidades e conhecimentos ao longo do processo, tanto no plano da análise (através de seminários, intercâmbio com pessoas de outras partes do mundo etc.), quanto no intercâmbio de instrumentos para auto-suficiência organizacional e econômica (tecnologias de comunicação, energia renovável, agricultura ecológica, línguas etc.), evitando o estabelecimento de lideranças e hierarquias conseqüentes de uma especialização. Por fim, deveríamos continuar os magníficos esforços de desenvolvimento de formas mais eficientes e criativas de transmissão da nossa mensagem para o resto da sociedade sem depender da grande mídia.

Outro desafio será a repressão estatal, que poderá se tornar um verdadeiro pesadelo se esse processo se enraizar e se fortalecer, principalmente se esses espaços bloquearem o acesso a recursos exploráveis (e ainda mais se houverem conflitos por causa de recursos básicos, como a água). Esse é mais um motivo para permanecer o máximo possível em contato com o resto da sociedade, uma vez que um Estado deslegitimizado terá dificuldade de reprimir espaços que são vistos com bons olhos pela maioria da população.

Ligado a isso, existe um par de questões espinhosas que não poderemos evitar, já que elas têm sido o objeto de discussões bastante longas e difíceis em espaços autônomos, mas ainda não foram resolvidas: formas de ação violentas (incluindo aquelas que não colocam qualquer ameaça à vida ou à saúde) e o autodestrutivo uso de drogas. Ambas têm sido usadas

amplamente pelo Estado para reprimir com sucesso e destruir movimentos sociais. As redes de ação autônomas de hoje são pequenas e frágeis comparadas a movimentos que já foram esmagados por medidas inconstitucionais (mas infelizmente muito populares) contra ‘pessoas violentas’, ou por LSD e outras drogas introduzidas pelo aparato estatal de modo a destruir vidas humanas e criminalizar os dissidentes. É importante discutir essas experiências históricas coletivamente, principalmente no contexto do aumento da (bastante positiva) interdependência efetuada pelas redes de grupos de ação autônomos. Uma vez que, como o ex-ativista dos direitos dos animais colocou: “Construir comunidades, eliminar os fossos e cicatrizar as feridas entre nós, lidar com a nossa própria alienação e condicionamento é uma tarefa muito difícil e nem um pouco romântica, e que não cria heróis e mártires... Arremessar uma pedra em uma vidraça ou construir um dispositivo incendiário é ridiculamente fácil em comparação”(22) .

O bom de todos esses desafios é que, como mencionado acima, só depende de nós superá-los. Um grupo de pessoas já está discutindo a idéia de lançar um espaço constituído globalmente em forma de rede para a experimentação e compartilhamento de conhecimentos/capacidades, de modo a promover esses tipos de processos revolucionários. Se você quer participar desse processo de discussão, ou tem alguma observação ou críticas para compartilhar, por favor escreva para autonomousevolutions@gmx.net.

NOTAS:

(1) Este texto é o último capítulo do livro *Restructuring and Resistance in Western Europe, Diverse Voices of Struggle* (Resresrev, 2001).

(2) Este texto não está assinado porque ele é resultado de longas discussões

entre uma diversidade de pessoas. Embora muitas questões discutidas neste texto sejam certamente relevantes para outros continentes também, a ênfase se focou na Europa Ocidental já que é a região do mundo que as pessoas que participaram das discussões conhecem relativamente bem. ‘Nós’, dentro deste texto, portanto significa as pessoas ativamente engajadas na resistência autônoma anticapitalista na Europa Ocidental.

(3) Trata-se do livro *Restructuring and Resistance in Western Europe, Diverse Voices of Struggle* (NT).

(4) Isso significa que os países do Sul têm que fornecer crescentes quantidades do que produzem (matéria-prima, principalmente) em troca do que adquirem dos países do Norte (principalmente produtos industriais e serviços). Essa deterioração das relações comerciais não está acontecendo espontaneamente: ela foi violentamente iniciada pelos poderes coloniais e mantida no período pós-guerra pelo Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, principalmente desde a década de 80, devido ao imenso poder que a crise da dívida deu a essas instituições.

(5) Muitas regiões ‘não-competitivas’ na Europa Ocidental já aceitam os incômodos ambientais que as regiões mais ricas não querem e que podem ser transferidos, como por exemplo o lixo tóxico (que já provocou um desastre ambiental no sul da Espanha), o estrume de porco (produtores de carne do norte da Europa pagam agricultores no sul da Europa para cuidarem de seus porcos, devido às conseqüências da produção excessiva de porcos, de modo a manter o lucro mas deixar os outros lidarem com a merda), os incineradores de lixo etc. Essas ‘exportações’ se juntam aos generalizados e cada vez piores problemas ecológicos, da mudança climática (que se manifestará principalmente através de uma maior instabilidade e desastres, os quais os governos terão cada vez menos meios para aliviar) aos ainda desconhecidos efeitos a longo prazo da engenharia genética, além de

muitos outros.

(6) As agências de avaliação de crédito calculam e avaliam os riscos associados aos títulos da dívida pública emitidos pelos governos de todo o mundo. Os governos emitem títulos da dívida pública como fonte de renda: é como se o governo pegasse um empréstimo (com juros) de mãos privadas, se comprometendo a pagar de volta após um certo período. Para muitos países do Sul é vital vender a dívida pública em mercados financeiros internacionais (onde ela é negociada como uma das várias mercadorias internacionais) para manter sua balança macroeconômica, principalmente como uma fonte de moeda forte. Os juros que eles têm que pagar dependem da avaliação dos riscos feita por essas agências: quanto maiores os riscos, maiores são os juros que eles têm que oferecer. Quatro agências de avaliação de crédito (é claro, todas são privadas, três sediadas em Nova York e uma em Londres) fazem um ranking de países para os olhos dos mercados financeiros, baseando suas decisões principalmente na avaliação da política desses países. Elas podem, portanto, fazer os países se ajoelharem diante delas e forçá-los, indiretamente, a tomarem importantes decisões políticas, como foi o caso quando elas rebaixaram a avaliação do Equador. A crise provocada por essa decisão desempenhou um papel crucial na dolarização da economia do Equador. Fato que foi severamente contestado pelos movimentos sociais do país, que chegaram ao ponto de ocupar o parlamento e destituir o presidente em janeiro de 2000 para impedir a dolarização. Porém, a dolarização foi feita pelo governo seguinte. Mas isso é uma outra história...

(7) Citado do manifesto da AGP na forma que foi aprovado na primeira conferência da AGP. Essa também é a atual versão do manifesto no momento em que este texto foi escrito, mas ele pode ser mudado em futuras conferências da AGP. O texto completo do primeiro manifesto da AGP de junho de 1998 está disponível em <http://www.agp.org>.

(8) Mais conhecido como Nova Zelândia (NT).

(9) Martin, Bidy (1988) *Feminism, Criticism and Foucault*, in I. Diamond and L. Quinby (eds.) (1998) *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston: Northeastern University Press.

(10) Retirado do segundo princípio da AGP, introduzido na segunda conferência da AGP. Veja o boletim da AGP número quatro em www.agp.org.

(11) Do anônimo e sem data, *Animal liberation - devastate to liberate? or devastatingly liberal?*.

(12) Negri, A. & Hardt, Michael (2001) *Império*, Record: Rio de Janeiro.

(13) Os Estados-Nação ainda possuem uma boa reputação em outras partes do mundo uma vez que eles efetivamente libertaram as pessoas do jugo colonial. Porém, em grande parte da Europa Ocidental eles nunca preencheram essa função.

(14) Biehl, Janet & Staudenmaier, Peter (1995) *Ecofascism: Lessons from the German Experience*, Edinburgh: AK Press.

(15) Krebbers, Eric & Schoemaker, Merijn (1999) *De Fabel van de illegaal quits Dutch anti-MAI campaign*, Leiden: De Fabel van de illegaal.

(16) Por essa razão, exatamente as melhores pessoas da equipe editorial da *The Ecologist* deixaram a revista e formaram seu próprio coletivo de pesquisa e editorial, chamado *The Cornerhouse*.

(17) Mustafa Kemal Ataturk (1881-1938), fundador da República da Turquia. Se tornou o líder carismático da luta de libertação nacional turca em 1919. Foi presidente da Turquia durante quinze anos (NT).

(18) Ecoropa, ou Grupo Europeu para Ação Ecológica, é uma ONG (NT).

(19) Ibid.

(20) Krebbers, Eric (1998) *Together with the New Right against globalisation? Leiden: De Fabel van de illegaal*.

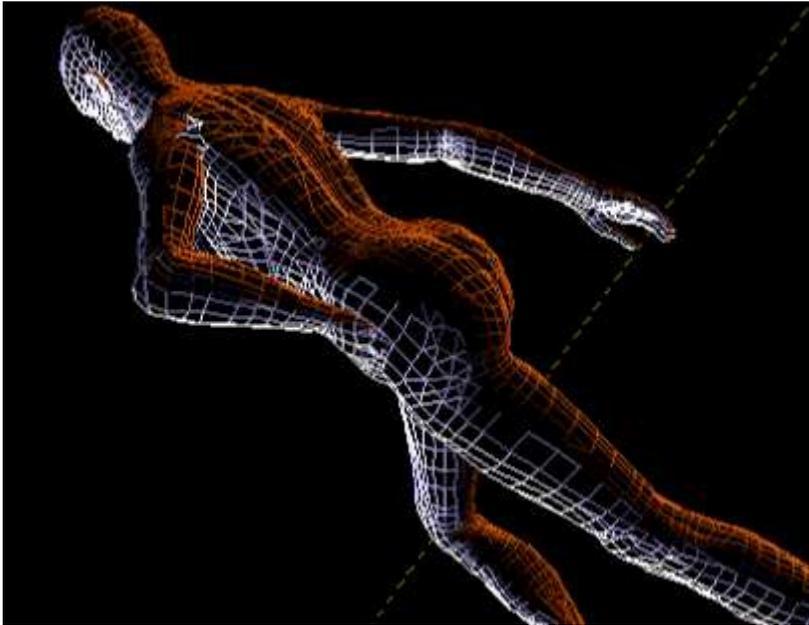
(21) Ibid

(22) Do anônimo e sem data, “animal liberation - devastate to liberate? or devastatingly liberal?”.

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

A MINITUARIZAÇÃO DO SENTIR VIRTUALIZADO: DA CONDIÇÃO HUMANA À CONDIÇÃO CYBORG

Helena Taveira (htaveira@iol.pt)



Introdução

A possibilidade do mundo virtual miniaturizar o sentir, é talvez um dos passos mais ansiados no que diz respeito à (r)evolução tecnológica concebida para fundir dois mundos de construções tão díspares. Se este passo se faz na direção de um oásis ou na direção de terra firme, é precisamente a questão principal nesta proposta: o tentarmos, não só perceber a fusão do tecnológico com o biológico, mas reconceber toda uma (ir)realidade que foi criada quando da metamorfização do ser real com o ser virtual.

A necessidade de problematizar tais questões, advém do fato de se ter de compreender quais as coordenadas a serem utilizadas num novo espaço que já não é mais o real ou o virtual, mas é o resultado de uma adição e de uma subtração de determinadas características relativas a um e a outro, que formam, por isso, uma nova dimensão. Daí se tentar questionar o mundo real e virtual como duas entidades que sobrevivem independentemente, ou, pelo contrário, como duas entidades que disputam o eterno confronto da dualidade existencial.

Na sequência, será necessário descobrir a natureza, quer do habitante do real, quer do habitante do virtual, para assim se discernir a essência daquele que vive na fronteira destes dois espaços. Será o cyborg que respira nesse ambiente mediado? Se assim for, não somos nós este ser metade humano, metade máquina, que tem de lidar com as limitações dos dois meios em que se move?

Pois que serão precisamente estas limitações que o vão deter na busca da plena emersividade.

É por este percurso evolutivo que se chega à questão da emoção e do próprio processo emocional, dado que este representa um dos mais enfatizados obstáculos à tal emersividade de um corpo integral, ou seja, de um corpo que é indistituível de entidade física e mental.

Para tal, ir-se-á utilizar uma primeira aproximação à caracterização do mundo virtual, para em seguida se refletir sobre a sua fusão com o real. Esse

corpo integral e a sua essência irão tomar um papel preponderante durante toda a reflexão, já que é precisamente sobre eles que recai a natureza mais dúbia do acoplamento das tecnologias do virtual.

Estas questões irão ser acompanhadas por reflexões de outros autores tais como Claudia Giannetti, Stelarc, Paul Virilio e o especialista neurológico Joseph LeDoux, no sentido de contribuírem, quer para a refutação, quer para a ênfase das situações propostas.

[A natureza eufórica dos mundos real e virtual: dominante ou dominadora?]

"Quanto mais experiência as pessoas têm com os computadores pessoais, melhor percebem o que podem e o que não podem fazer. Depois, os computadores pessoais tornam-se ferramentas em vez de ameaças. Tal como um trator ou uma máquina de costura, um computador é uma máquina que podemos utilizar para fazer determinadas tarefas com maior eficiência".(1)

Esta citação de Bill Gates, ainda que sendo uma descrição básica e sumária da crescente fusão entre o mundo orgânico e o mundo mecânico, faz denotar claramente a cumplicidade que hoje se verifica na co-existência destas duas realidades. Se por um lado, desta fusão emerge uma expectativa aliciante, dado que à nossa existência contingente se subtrai um mundo de limites hirtos e rijos, por outro, este fôlego por uma maior eficiência pode, no entanto, tornar-se numa outra contingência pelo fato de, a um computador eficiente, se poder atribuir um papel de presumível

concorrente com mais facilidade do que a um trator ou uma máquina de costura.

Independentemente deste mundo mecânico ser um colaborador ou um concorrente do ser humano, certa está a criação de uma nova natureza que gravita em torno desse mesmo mundo, natureza esta que engloba a formulação de toda uma cultura característica de um sistema tecnológico - a tecnologia formou já como que uma subcultura ou cultura derivada, de elementos, linguagens e símbolos bastante específicos, enraizada no nosso sistema cultural totalitário, refletindo, por essa razão, as pretensões, metas e necessidades de uma sociedade sôfrega e ansiosa. Contudo, sendo a tecnologia uma natureza "culturizada", ela oferece mais valências comparativamente àquela natureza (mãe-natureza) que está inerente ao mundo orgânico: o ser humano está à mercê do mundo natural, impossibilitado de criar mecanismos de defesa que impeçam furacões, cheias e outras catástrofes naturais, ao contrário do mundo mecânico, que, com a sua natureza tecnológica e a reunião de multimeios, pode transformar, modelar e até dominar o próprio mundo humano e aquilo que nele estava à partida pré-definido como premissa dogmática.

A esta altura, pode-se então começar a falar de mundo virtual questionando a sua natureza: dominado ou dominador?

A partir do momento em que o computador não é tido apenas como um sistema que, de forma conseqüente, debita numericamente um conjunto de respostas pré-determinadas e "já-programadas" para uma situação específica, a noção de mundo tecnológico metamorfiza-se em noção de

mundo virtual: é sobretudo com o aparecimento da Internet que, aquilo que era visto como meramente eletrônico, passa a adquirir um caráter subsistente, como que um organismo celular (rizomático) vivo; não se trata pois de um meio passivo, à espera que o utilizador o reanime, mas nós, utilizadores, é que vamos agora ao encontro do meio, este que tem já por si só, vida. Assistimos, portanto, neste momento, a uma espécie de supremacia do virtual sobre o real, a uma modelação mais eficaz por parte do humano em relação ao tecnológico, do que propriamente o inverso - o mundo virtual forneceu-nos uma nova cultura não verbalizada que tivemos de absorver, embebeu na nossa realidade conceitos tais como imaterialidade, interatividade, globalidade, temporalidade, virtualidade, simultaneidade, pluridimensionalidade, interdisciplinaridade, que até aqui detinham outra dimensão semântica (mais restrita), mas que a partir de agora, terão um sentido mais lato e fluído. Desta forma, deveremos entender o mundo virtual e seu espaço, não como um fenómeno meramente técnico e midiático, tal como a televisão, mas como sistema simbólico que traduz uma situação socio-cultural, económica e política.

Estando nós, portanto, na era dos sufixos ("dade"), estes vêm contrariar claramente o que era permanente, material, contemplativo e objetivo.

A comparação que Claudia Giannetti apresentou num artigo(2) para uma revista online, pode funcionar como uma metáfora para caracterizar a (r)evolução eufórica do acoplamento das tecnologias do mundo virtual, aos limites do mundo real (a conseqüente formulação das coordenadas espacio-temporais do mundo virtual, incita indubitavelmente a reformulação dos eixos que nos orientam no mundo real): o escritor Júlio Verne, ao propor dar

a volta ao mundo em 80 dias, foi o primeiro a expressar uma nova noção de globalidade e vontade de superar as distâncias mediante a velocidade. Esta relação entre tempo e movimento do corpo através do espaço geográfico, desvaneceu-se com o desenvolvimento das telecomunicações, chegando-se mesmo a uma relação entre tempo e transmissão da mensagem, "sem corpo".

Esta idéia de uma relação entre o mundo real e virtual desprovida de corpo, com a própria evolução dos meios tecnológicos, começa a ficar obsoleta, tanto que Claudia Giannetti reafirma uma comunicação entre outros corpos na Internet, que antes era simplesmente textual com uma evidente ausência da presença física, e que agora não parte deste meio unicamente como canal transmissor, mas como dinamizador de corpos. "A Internet funciona como uma sociedade de distribuição da realidade sensível ao domicilio". Também Stelarc nega o caráter caótico no que diz respeito à dissolução do corpo na dimensão virtual, "É um espaço eletrônico como âmbito de ação, mais do que informação", denunciando, "uma certa tecnofobia, uma idéia faustiana de que se usarmos a tecnologia, poderemos perder a nossa humanidade" .(3)

[O Totalitarismo de Virilio vs. a Democracia de Giannetti e Stelarc vs. a Ingenuidade de Bill Gates: o fantasma da miniaturização]

Na seqüência da problematização do acoplamento das tecnologias ao corpo no mundo virtual, será interessante registrar a visão antagônica de Paul Virilio relativamente à de Stelarc e de Claudia Giannetti. Na sua opinião, "O Totalitarismo está latente na tecnologia. Não apenas Hitler ou Mussolini

foram totalitaristas, ou mesmo os Faraós [...]. O totalitarismo está outra vez presente no objeto técnico".(4)

Quando Virilio emprega um regime de conotações tão fortes como é o Totalitarismo, ele não pretende declarar uma III Guerra Mundial, mas alertar para a inevitável conquista que a 3ª revolução(5) veio operar face ao território do mundo e do corpo real. A 3ª revolução refere-se portanto, ao carácter fisicamente assimilável que as tecnologias adquiriram através da miniaturização dos seus componentes. Nesta sequência, Paul Virilio fala ainda do acidente tecnológico(6) que não é mais do que a negatividade desse tal progresso assimilado. Esta dialética de referir o negativo naquilo que parece positivo, vem sustentar a idéia de perda da corporalidade em detrimento da virtualidade, defendida por Virilio e renegada por Stelarc.

Posicionando, então, Virilio num pólo extremo relativamente a esta problematização, conseguimos ter ainda uma noção de Cibernética, num ponto de vista ditatorial, onde esta dirige os processos de comando e de comunicação entre os homens, seres vivos, animados, e as máquinas, objetos técnicos, inanimados. Este processo pouco democrático leva a que haja, no discurso de Virilio, uma crítica clara da suposta supremacia das tecnologias inseridas no virtual, sobre o mundo real. A ingenuidade de Bill Gates ao referir o computador como ferramenta equiparável a um trator ou uma máquina de costura, como potenciador de uma maior eficiência, é aqui desconstruída quando à tecnologia lhe é atribuído o carácter de miniatura assimilável.

Na opinião de Virilio, esta espécie de absorção do tecnológico pelo orgânico,

e porque não, do mundo virtual pelo mundo real, vem re-situar e destituir os 3 tipos de corpos(7), que agora resultam num só, do tipo espectral. O corpo territorial, o corpo social e o corpo animal ou humano têm agora de se orientar por outras coordenadas visto que a questão do próximo e do longínquo, do aqui e do agora, do físico e do imaterial se regem, também elas, por condições espacio-temporais aleatórias.

[A fusão entre uma utopia heterotópica e um super homem divinizado - interatividade como mediação]

Podemos pois, a esta altura, falar, não de tecnologias, mundo virtual e mundo real como entidades em patamares distintos, mas de uma simbiose entre o primeiro e o segundo, e uma osmose entre o conjunto do primeiro e do segundo com o terceiro - uma relação simbiótica entre as tecnologias e o mundo virtual, já que se trata de uma associação de duas entidades diferentes, mas com benefício mútuo (pelo menos aparente); uma osmose entre tecnologias/virtual e mundo real, dada a passagem absorvente das tecnologias/virtual para o mundo real mas que é dificultada. Nesta última, o real funciona como membrana dominada, como parede porosa que tenta filtrar a imersão das outras no seu próprio interior.

Poderemos então, formular uma equação deste tipo?

(tecnologias+virtual) - real= corpo espectral ou

(tecnologias+virtual)= corpo espectral

real

Quer seja uma ou outra, ambas levarão a um sentido desproporcional no que diz respeito à maior modelação do real relativamente ao virtual. Contudo, não devemos utilizar terminologias tais como invasão (Paul Virilio) ou dominado vs. dominador, já que o esforço do suposto dominador, que é o mundo virtual aliado às suas ferramentas tecnológicas, tem vindo a ser canalizado para a mútua co-existência entre real e virtual. Por essa razão, é necessário desmistificar o pensamento apocalíptico da tal tecnofobia ou idéia faustiana que levemente é associada à fusão do biológico com o tecnológico. Certa está a posição de Virilio quando se refere a um declínio da presença física em proveito de uma presença imaterial e fantástica, e por isso, o uso do termo declínio e não extinção ou anulação.

O fato da nossa composição orgânica se mutar em composição de síntese numérica faz valorizar então, a espectralidade e a imaterialidade do corpo quando da sua inserção no mundo binário. Consequentemente, o ausente, aquele que "não está lá", irá ser enaltecido em detrimento da matéria física e presente. Por tal, Virilio, como forma de sustentação, cita Nietzsche: "Amai o vosso longínquo como a vós mesmos"(8) . Este poderá ser então, um dos mandamentos, responsável por gerir, não só a ausência do homem virtualizado, mas toda a sua essência efêmera e itinerante no mundo dos fluidos sintetizados. Tal como Nietzsche consagrou o mito do Super-Homem como contraposição à entidade divina transcendente, não poderemos nós afirmar a criação de um outro super-homem, agora pretensamente virtual, como complemento a uma outra entidade divina, agora onividente e onipresente? Estes atributos que normalmente servem para caracterizar o

Deus religioso podem ser também utilizados para traduzir a instantaneidade dos mecanismos utilizados pelo mundo virtual. Será que nos fomos tornando devotos de um deus-máquina?(9)

O virtual, com especial incidência no espaço telemático da rede, pode ser traduzido como um campo movediço, itinerante e flutuante, onde o "crente", também ele, se move e flutua de forma arbitrária. Se a nossa composição orgânica, algemada aos limites da corporeidade física e finita, se desvanece ao transformarmo-nos em imagens de síntese compostas por um sistema binário, a liberdade de ação e experimentação desta nova entidade corpórea terá de ser inevitavelmente mais flexível. O fato de alguns autores reclamarem uma perda de identidade quando desta transformação, tem evidentes fundamentos pois que, ao serem eliminadas algumas limitações "terrenas", são inversamente aumentadas algumas capacidades virtuais, tal como a constante reciclagem das diversas epidermes que um só sujeito pode corporalizar. Outro fator que vem contribuir para a tal liberdade de ação e experimentação do corpo virtual é a total aniquilação do comprometimento como comportamento responsável, já que o sujeito, para além de ser revestido por uma epiderme fantasma, inautêntica, é também desprovido de qualquer ato de responsabilização pela subsistência do meio em que vive momentaneamente. Será este despreendimento irresponsável que nos atrai no mundo virtual?

Com certeza que a disponibilização total, o fato de poder estar em qualquer lugar a qualquer momento, foi um dos principais fatores aliciantes para nós, com tanta facilidade, permutarmos a nossa fisicalidade pela imaterialidade. Para além disso, com a superação destas barreiras espacio-temporais que se

verifica no espaço telemático da rede, a transladação incorpórea do estar em qualquer parte, em tempo real, vem aproximar não só a máquina, mas também quem a utiliza, daqueles atributos divinos acima mencionados. Assim temos, para além de um deus-máquina, um super-homem divinizado. Um mundo já não nos é suficiente, pretendemos uma vida sem limites, uma transição fluida; as necessidades que obrigavam a que nos primórdios, se praticasse uma vida nômade, talvez nunca tenham desaparecido da nossa essência como seres humanos, pois que foi a evolução da sociedade quem nos soterrou no sedentarismo. O mundo virtual pode ser, pois, a escapatória ao regresso da vida nômade e itinerante.

Aliás, Claudia Giannetti, ao escrever sobre a fusão do biológico com o tecnológico(10), sublinha a nossa tendência inata para nos movimentarmos no tempo e no espaço, enfatizando outra das nossas capacidades naturais: a viagem mental, o deslocamento do espírito. É precisamente esta, a tônica mais representativa do mundo virtual - por mais que o corpo permaneça imóvel, à mente é-lhe sempre possibilitada a viagem. A tal superação das barreiras espacio-temporais que mencionávamos em cima, passa, com certeza, por esta superação de limites da matéria corpórea e das fronteiras da pele, por isso ser tão fácil, no mundo virtual, reciclar a qualquer momento, as inúmeras epidermes que se podem vestir. E Claudia Giannetti chega mesmo a afirmar que o tipo de espaço, baseado em códigos que são transportados através de um sistema de comunicação e intercâmbio de dados, é o que pode albergar a essência de um ser itinerante, que é movido e que se move pela sua mente, também ela, itinerante. É talvez nesta característica enfatizada por Giannetti, que reside não só a construção do mundo virtual, como a razão pela qual é tão rapidamente relevado o espaço

mundano que habitamos e o nosso próprio corpo, paralelamente a uma sublimação e divinização do espaço de fluidos binários: quer o nosso corpo, quer o espaço duro, áspero e rugoso em que "normalmente" respiramos, constituem entidades pré-definidas e por isso, limitadas, enquanto que o espaço telemático da rede constitui por si só, uma entidade em constante mutação, transladação e renovação.

Este carácter dinamizante e dinamizador, as inúmeras possibilidades de mascarar a identidade real de cada um, a extraterritorialidade como aventura espacial aliada à experiência do estar em "nenhures", entre outros fatores, fazem do mundo virtual, um espaço utópico, já que por utopia se entende um lugar sem lugar nenhum, sem espaço real determinado que apresenta a sociedade de uma forma onírica, quase fantástica e aperfeiçoada. Contudo, não querendo atribuir ao virtual, a condição de algo irreal, que não existe, poder-se-à dizer que a par deste carácter utópico, surge um outro heterotópico, visto que o virtual existe na realidade, materializando-se por meio das tecnologias associadas e do sistema binário que o constitui. (11)

Apesar do mundo virtual ser uma utopia, ainda que heterotópica, que embeleza e disfarça as falhas do mundo real, esta (ir)realidade cor-de-rosa só é atingível por meio de mediações que não são mais do que pacotes encadeados que armazenam sistemas de feedback. Deste modo, o super-homem divinizado de que falamos anteriormente, tem obrigatoriamente que recorrer a uma entidade intermediária, (para além daquela que é o seu próprio corpo), para se poder mover e fluir neste mundo. Como a comunicação não se processa de uma forma direta, a sua conexão com o

mundo virtual necessita, ela própria, de criar mecanismos de retroação que tornem a tal comunicação mais eficaz e semelhante àquela que se processa no mundo real entre seres humanos. Assim, esta aproximação entre a utopia heterotópica (virtual) e o super-homem é, normalmente, traduzida pelo fenômeno dúbio da interatividade, pelo que esta representa a tal mediação entre o mundo orgânico e o mundo tecnológico.

Quando nos referimos à natureza velada e menos clara da interatividade, pretendemos fazer ressaltar a falta de liberdade comportamental que existe na própria mediação entre os dois mundos, dado que para se efetuar tal comunicação, é necessário que o sujeito se prive de um status inato que é o seu livre-arbítrio, para se cingir apenas ao sistema pré-definido e pré-programado de perguntas e repostas consequentes. Este circuito fechado, que compreende a suposição das ações de um sujeito, vem (de)limitar a pretensa fluidez que se reclama ao virtual, ao mesmo tempo que desconstrói a ilusão de que é o sujeito quem coordena a sua mediação com a máquina - ao atuarem diretamente sobre as nossas respostas, as máquinas detêm uma espécie de controle totalitário, não só sobre o ambiente em que nos movemos, como em cada um dos nossos movimentos. A partir daqui devemos-nos questionar acerca da essência da relação homem/máquina, se uma colaboração ou parceria, ou se pelo contrário, uma relação tecno-dependente.

[A natureza ambígua das tecnologias do virtual no confronto com um corpo integral]

Apesar de classificarmos a comunicação interativa, responsável por

estabelecer a relação entre o homem no seu habitat orgânico e o mundo virtual, como sistemas auto-organizados alienados do exterior e que apenas processam o que por eles foi produzido, não nos devemos tentar pela fácil premissa que não faz mais do que dizer que o mundo virtual se traduz apenas numa tentativa desesperada de simulação do real. É frequente adotar-se esta perspectiva de configuração do virtual, já que para este estabelecer a tal mediação com o humano, necessita que as tecnologias mimetizem o processo biológico do corpo. É por essa razão que o mundo virtual é muitas vezes levado a sentar-se no banco dos réus, acusado de pretender a substituição física do homem em prol da componente tecnológica da máquina. Contudo, pressupondo que existe, de fato, uma atividade mimética na intermediação dos dois mundos, ela só se processa de forma a nos fazer reconhecer a maneira pela qual a (ir)realidade deve ser percebida. Para além disso, é estritamente necessário que o mundo virtual albergue alguns traços comuns com a própria realidade, no sentido de se poder construir como um mundo complexo que contém, efetivamente, alguma realidade e materialidade. E este pedaço de realidade e materialidade traduz-se pois, pela associação das tecnologias que visam uma passagem mais atenuada entre as duas realidades (entre a utopia heterotópica e realidade).

Embora esta passagem, construída pelo fenômeno da interatividade, possa ser reduzida a um conjunto de sistemas auto-organizados que controlam apenas aquilo que põem à disposição, não podemos negar o fato de serem eles os responsáveis pela nossa transmutação de espectadores (participantes no mundo real) para utilizadores (participantes no mundo virtual). Contudo, é nesta transmutação que reside o caráter ambíguo da

relação homem real, mundo virtual: tanto pode ser vista como uso de ferramenta ou prótese ou como colaboração com o sistema/parceiro.

Ao considerarmos esta problematização, não nos podemos afastar da efetiva desmaterialização corpórea que o sujeito sofre ao tentar a sua fusão com o virtual. Virilio, para fazer ecoar esta situação, reporta-nos que 80% da produção microeletrônica é composta por captadores de sentidos, sensores e teledetectores, cuja função é permitirem a tele-audição, a tele-visão e o tele-tato (12). De fato, e tal como Claudia Giannetti afirma, enquanto a mente viaja, a matéria física não se desloca, sendo desta forma que se superam os limites do suporte físico, da entidade corpórea do sujeito. Para a tal comunicação interativa se poder realizar, é necessário que às potencialidades do corpo físico, lhe sejam acopladas mediações que vão, de fato, minimizar a sua performance: estas prolongam a ação física no mundo real até a ação maioritariamente mental no mundo virtual. É por esta razão que ao utilizador, lhe é frequentemente atribuído o caráter de homem-prótese, o que não é de todo descabido, visto que à entidade corpórea lhe é requerido o mínimo esforço físico, próprio de um corpo que não é mais, modelador ou locomotor, mas deficitário, já que tal como ser amputado, (sobre)vive através de uma espécie de substituição ou prótese para o auxiliar na intermediação da ação. No sentido inverso, é à entidade mental que lhe podemos atribuir o adjetivo de super-homem divinizado, sendo que esta está totalmente livre para viajar; ainda que o corpo físico permaneça inerte, as células cerebrais estão continuamente a comunicar entre elas, de forma que "o indivíduo virtualizado, deslocando-se no oceano-imagem, arrasta atrás de si todas as outras moléculas, (...), move-se sem esforço, sem inquietação, sem incerteza: confiante no universo cool e profundo. (...) O

mergulho no virtual é isso: uma facilidade fabulosa nos deslocamentos".(13)

Contudo, apesar da citação acima descrita parecer um reflexo fiel do processo de desmaterialização do corpo físico em benefício do corpo mental, convém desmistificar a tendência de colocar estas duas entidades em campos opostos, perfeitamente independentes e subsistentes no que diz respeito à sobrevivência de cada uma. Certa está, como já foi referida em cima, a inevitável perda de determinadas potencialidades do corpo físico real quando da entrada no virtual, o que não significa que se tenha de desmembrar aquilo que se toma por corpo integral. Para melhor refutar esta idéia (frequente) de fragmentação, utilizemos de novo Claudia Giannetti quando diz que: "As células e os neurônios criam um sistema entre eles e é esta conexão que nos permite, a nós seres humanos, reacionar todos os processos físicos"(14), isto é, por menor que seja o esforço físico da entidade corpórea e por maior que seja o grau de deficiência da mesma, não poderemos negar a conectividade entre corpo e mente, ainda que esta última tome um papel mais preponderante e ativo. Com isto pretende-se demonstrar que, qualquer viagem que a mente deseje fazer pelo mundo virtual, afetará incondicionalmente o corpo físico e terá sempre que enviar a este corpo físico nem que seja o mais ínfimo sinal, para que ele se possa relacionar com o dispositivo intermediário (rato, teclado,...). Nenhuma das duas entidades corpóreas funciona, então, de forma independente, porque, se assim fosse, se a mente funcionasse como realidade separada, teríamos, não uma viagem por uma realidade irreal (utopia heterotópica), mas apenas uma viagem ao interior de um mero sonho ou do imaginário de cada um.

Deparamo-nos, portanto, com uma relação entre o homem real e o mundo

virtual, baseada numa situação de condicionamento pelo uso de próteses, porém, este tipo de prolongamentos não opta por uma situação de rivalidade, mas entra numa estreita relação de parceria visto serem fundamentais para a imagem humana sobreviver no mundo virtual. Não é, desta forma, o uso de próteses e a conseqüente diminuição da entidade física do corpo que nos pode levar a separar o corpo integral, em fasquias ou parcelas separadas: o corpo físico é indestituível da mente e tudo aquilo que ocorre num, irá afetar o outro; numa situação conseqüente, para que o homem virtualizado possa adquirir o tal caráter de utilizador participante já acima referido, ele terá de se valer, não de uma só parcela, mas do tal corpo integral, ativo e presente. A sustentação de que o mundo virtual, juntamente com as tecnologias, se apropria indiscriminadamente do corpo físico, tornando-o obsoleto, inerte e passivo, deixa de ter por isso fundamento, já que é através dos tais prolongamentos eletrônicos que se efetua a passagem de uma intenção, a uma ação, ou seja, da intenção de um espectador se voluntarizar a ser, utilizador. Por mais pequena que seja a pressão exercida sobre o botão do rato, o sujeito terá sempre de utilizar em sintonia, quer a entidade física, quer a entidade mental do corpo para se poder transladar do real para o virtual. Desta forma, o corpo integral não desempenhará o papel de intermediário (este é atribuído apenas aos prolongamentos) mas de participante dinâmico na relação estabelecida, que utiliza ambas as entidades, física e mental, para transitar do estado intencional ao estado comportamental.

[A dualidade de mundos e a necessidade de criação de um ser comum aos dois]

Se o mundo dos fluidos binários é o universo cool(15) onde, mesmo que convertidos em imagens de síntese, flutuamos efêmera e aleatoriamente com um corpo integral, será então possível pensar num mundo real sem o mundo virtual ou vice-versa? Já que não se trata de um corpo fragmentado, será legítimo a este momento, pensarmos o mundo real, destituído de virtualidade? E seremos nós já capazes de viver apenas num mundo real, sem que este esteja à priori, virtualizado? Sendo o corpo físico e o corpo mental, dois intervenientes presentes quer no mundo real, quer no mundo virtual, e dado que a sociedade cibernética se imiscuiu na sociedade real, fazendo com que as tecnologias nos colonizassem, mas onde nós também já as colonizamos, não estaremos a enfrentar uma dualidade de espaços onde o sujeito se tem de repartir?

Este rol de questões torna-se pertinente quando chegamos à conclusão de que o mundo virtual está perfeitamente inserido no real, havendo mesmo a possibilidade, ainda que numa fase inicial, dos dois formarem, pelo menos ao nível corporal, uma só (ir)realidade homogênea - as tecnologias do virtual colonizaram-nos e foram colonizadas por nós, a partir do momento em que se mimetizam para tentar uma aproximação da realidade física e da composição biológica; por sua vez, o próprio corpo é chamado como entidade indivisível, quer para o virtual, quer para o real. Isto leva-nos a supor que ao sujeito, provavelmente não lhe será jamais atribuída a condição de ser circunscrito a um corpo limitado, e que portanto, a sua condição de ser "humano" também se modificou. Não passaremos a ser, então, seres cyborg?

Um bom exemplo para visualizarmos este cenário provável é o filme de David Cronenberg, "Crash", onde existe como que uma relação freudiana de

desejo sexual entre o homem e a máquina.

As personagens chegam mesmo a provocar acidentes para se mutilarem, no sentido de acoplar prolongamentos tecnológicos ao seu corpo amputado, e assim se aproximarem da essência do homem-prótese.

O filme de Cronenberg pode, pois, ser considerado, não como uma peça de ficção, mas como um documentário da presente fusão que se vive entre o tecnológico e o biológico. Perante esta situação, a proposta dos seres humanos se transformarem em seres cyborg já não diz respeito apenas ao mundo cibernético, mas deverá ser inserida na realidade que faz a homogeneização do mundo real com o virtual. Mais uma vez se verifica que a condição do ser, antes humano, agora cyborg, se alterou de forma radical visto que o acoplamento de próteses e prolongamentos vem trazer à sua dimensão a possibilidade de potenciar determinadas capacidades inatas que se viam até aqui como entidades pré-existentes e limitadas.

Esta forma de problematizar tais questões pode parecer controversa, porém, a forma como Stelarc justifica o seu trabalho, vem-nos colocar numa posição bem mais revolucionária e extremista.

[O Cyborg como um projeto de um corpo integral ou de um corpo fragmentado?]

Será legítimo pensar na hipótese de quando o nosso cérebro começar a trabalhar mal, podermos a qualquer momento adaptar uma tecnologia neurológica avançada, de forma a eliminar quaisquer vestígios de falha? Este poderá ser um caráter dúbio do ser enquanto cyborg - ao serem-nos

acopladas as ditas tecnologias, nomeadamente ao cérebro, aos poucos seremos substituídos por equivalentes eletrônicos, deixando a nossa personalidade e pensamento, discriminados. Se assim for, numa perspectiva um pouco apocalíptica, não ficarão vestígios do nosso corpo original, sendo que as nossas experiências, agora a todos níveis, migrarão para fora do nosso corpo real. Contudo, num estudo efetuado para testar esta (in)dependência do ser humano face aos seus sentidos, concluiu-se que depois de 12 horas de estadia numa espécie de tanque que continha uma solução minimizadora das sensações que são susceptíveis de se sentir ao nível da pele, um sujeito, inserido num ambiente de escuridão total, completamente silencioso, onde não havia qualquer possibilidade de poder exercer o olfato nem o tato e onde a respiração era minimizada pelo ambiente atmosférico, automaticamente começava a alucinar, procurando insistentemente um sinal que lhe pudesse despertar os sentidos. Com isto se prova a necessidade obrigatória das tecnologias terem que criar mediadores substitutos que aproximem o virtual, ao processo biológico do orgânico, já que nos cenários virtuais, o sujeito poderá existir sem um corpo físico (ou pelo menos, com a sua presença mais atenuada) mas nunca sem a ilusão de ter um.

Stelarc com o seu projeto "Stimbod", afirma-se como um defensor feroz da necessidade absoluta de serem criados cyborgs, no sentido de reciclarem o corpo, que na sua opinião, não é mais do que uma estrutura obsoleta, possuidora de uma arquitetura que permite ser redesenhada: "Um sistema cyborg é uma multiplicidade de corpos distribuídos eletronicamente e ligados pela Internet".(16)

O seu projeto consiste em guiar remotamente uma parte do seu corpo,

enquanto a outra é movida por ele próprio. O utilizador, ligado ao sistema de estimulação muscular de Stelarc, pode mover um dos seus braços, a partir de uma cidade longínqua. Perante isto, o fenómeno interativo de que falávamos como sendo um circuito fechado, que geria apenas a informação que por ele era produzida, está portanto, a ser claramente alargado, bem como a passagem do real para o virtual está a ser suavizada. A natureza da relação homem/máquina que anteriormente foi problematizada, vê-se aqui, indubitavelmente, numa posição de colaboração ou parceria, contrariando por isso, o carácter dominador que parecia exercer sobre o corpo real. Com "Stimbod", a evolução do corpo é colhida na inevitabilidade da integração com a tecnologia, descobrindo-se de uma outra forma, o lugar das tecnologias do virtual, no corpo. "As implicações daquilo que faço indicam que devemos abandonar uma abordagem que toma o interface de instrumentos ao corpo como um ponto de vista ergonómico, em favor da possibilidade de reconceber o corpo para que seja este a adaptar-se às máquinas"(17). Tratando-se, ou de uma adaptação do corpo à máquina ou da máquina ao corpo, Stelarc afirma ainda que "Temos agora elementos tecnológicos implantados na nossa pele, e mais do que isso, levamos a tecnologia ao interior do corpo. Quando esta invadir o corpo, confrontar-nos-emos com o fim da evolução tal como a conhecemos. A tecnologia deixará de ser um contêiner para se tornar num componente do corpo".(18)

Parecendo que esta perspectiva nos leva a considerar o cyborg como um projeto de um corpo mais completo, ela vem porém retomar a questão que foi contrariada anteriormente, do corpo fragmentado pela tecnologia - em "Stimbod", experimentam-se partes do corpo como se ali não estivessem, como se fossem parte de uma fisiologia fantasma, onde as tecnologias já

não são só acopladas à entidade corpórea mas invadem-na com a pretensão de a aumentar (sendo este precisamente o drama que Virilio gritava quando se referia à fusão do biológico com o tecnológico). Embora Stelarc afirme que não se trata de um corpo fragmentado, mas de uma multiplicidade de corpos e partes de corpos, incitando-se mutuamente e guiando-se à distância, não se nega as múltiplas potencialidades que um corpo pode vir a adquirir, mas questiona-se a capacidade de controle deste mesmo, que até aqui, era uma entidade independente que se auto-controlava a si própria perante as demandas do meio ambiente. "Que me dizem de um corpo estreitamente ligado à WWW e que fosse agitado e sobressaltado pelos sussurros distantes e a incitação de outros corpos, em outros lugares?".(19)

A possibilidade de um corpo ser controlado à distância pela rede, desprovido de vontade própria, desejo e consciência, constitui também objeto de controvérsia, já que lhe é subtraído o espaço privado que faz parte da sua dimensão íntima como algo de único e singular.

[Um ser cyborg, físico, um ser humano, emotivo?]

Perante esta eventualidade do tecnológico se poder imiscuir de uma forma tão consistente com o biológico e dado que a nossa condição de seres humanos está num processo de pretensa evolução, com vista a satisfazer a ânsia de uma entidade corpórea física mais completa, divinizada e plena de subjetividade, retomemos Stelarc e a sua perspectiva pródiga de nos fazer tornar num componente mais tecnológico do que propriamente biológico: "Pode atuar um corpo sem emoção? Terá um corpo de afirmar continuamente o seu status quo emocional, social e biológico? Ou o que se

precisa é de um corpo com inputs e outputs mais adequados para a sua atuação e uma consciência expandida, através de um novo interface, íntimo que permita o desenho deste novo corpo?"

Enquanto a questão da corporeidade se punha somente ao nível físico, a sua desmaterialização face ao encontro com as tecnologias do virtual, era algo de inevitável mas contudo, ultrapassável, já que o corpo físico seria, de qualquer modo, um interveniente, ainda que mediado e de comportamentos deficientes, presente e ativo; se, por outro lado, a mesma questão for posta, agora, relativamente ao corpo mental, este como algo de substituível por inputs e outputs, não teremos uma situação irreversível de desvanecimento e desmaterialização da experiência consciente e cognitiva, tão peculiar do ser humano?

Não podemos esquecer que ainda dependemos do nosso corpo como porta para a relação, quer com o mundo real, quer com o mundo virtual. Por mais que as tecnologias do virtual evoluam com vista a permeabilizar esta substituição, elas só conseguirão quando forem dotadas, não só de componentes sensoriais similares aos do ser humano, mas de determinadas capacidades humanas que permitem que este ser manipule uma diversidade de informação, quer memorial, quer emocional - são pelo menos estes dois fatores que fazem do ser, constitutivamente, um humano. Ora, se ao corpo orgânico lhe são incorporados outros componentes que o aproximam do funcionamento de uma máquina em detrimento do tal status quo emocional e social, a problematização não diz respeito apenas à biotecnologia mas à bioética, já que a dimensão daquilo a que nós tomávamos por humano, passa a ser completamente reformulada. "O eugenismo tende a aparecer

como uma constante no pensamento contemporâneo acerca das possibilidades da biotecnologia até porque a tecnociência moderna fornece a possibilidade de se manipular o ser humano, não já apenas pela via da simbolização (da palavra persuasiva), mas da tecnologia que se dirige aos fundamentos físico-químico-biológico do comportamento e não apenas à "alma", à "consciência" ou à "razão" ".(20)

Embora seja verdadeira a mimetização das tecnologias com vista a uma aproximação mais tênue do mundo virtual ao mundo real, não podemos assistir ainda à eficaz imersão destas, ao nível orgânico do corpo integral. Mesmo que Stelarc pretenda acoplar no corpo, diversos inputs e outputs de forma a sermos dotados de uma consciência mais expandida, nenhum componente "extra-corporal", mesmo que controlado remotamente, foi capaz de criar um grau de imersividade tal, que o cyborg se pudesse envolver emotivamente com a própria máquina - ele envolve-se sim, na dimensão corpórea física, onde a mental permanece ainda enraizada à sua territorialidade.

Não se trata pois de contrariar a idéia de Giannetti que foi já defendida anteriormente - na entrada do virtual, à mente é-lhe fornecida um free-pass para se mover e transladar livremente - contudo, ela apenas viaja por entre os inúmeros fluidos binários, sem se envolver afetivamente com eles, por essa razão, o comportamento emocional ainda é específico das ações do mundo real. Por mais que a dualidade entre real e virtual esteja a ser suavizada através dos tais componentes tecnológicos, ainda existem resquícios dessa condicionante no que diz respeito ao processo biológico da emoção. E se esse processo for continuamente excluído da fusão entre o

biológico e o tecnológico, o ser humano passará a vestir a pele de cyborg, apenas numa dimensão física, pelo que, desta forma, nunca se poderá imiscuir completamente na virtualidade.

[O papel do ser humano e da máquina no processo biológico do real e do virtual: uma questão bioética.]

Podemos tentar então responder à questão posta por Stelarc - "Terá um corpo de afirmar continuamente o seu status quo emocional, social e biológico?"(21) - com o confronto de um especialista neurológico, que é Joseph LeDoux: " (...) As mentes sem emoções não são mentes no sentido autêntico da palavra. São almas gélidas, criaturas frias e inanimadas, desprovidas de quaisquer desejos, receios, sofrimentos, dores e prazeres"(22). LeDoux afirma ainda que: "A mente cognitiva é capaz de jogar xadrez tão bem como os grandes mestres. Mas a mente cognitiva não se sente motivada para ganhar, não se diverte, nem fica triste quando perde a partida. A mente cognitiva pode ser programada para fazer batota ao xadrez, mas não se sentirá culpada quando o faz"(23). Esta afirmação leva-nos a deduzir que talvez estejamos ainda numa fase inicial da própria essência do cyborg, já que este só é "programado", no mundo virtual, para ganhar e não para se sentir feliz por isso.

Ultrapassando esta questão da necessidade ou não, de a um ser humano lhe ser destituída uma parte do seu sistema biológico nervoso, a mesma se transporta agora para a própria máquina: embora as tecnologias do virtual se devam fundir também com o corpo biológico do ser humano, fazer um sistema tecnológico exprimir uma emoção, acarreta um outro tipo de

problemática, que, mais uma vez, não diz só respeito à biotecnologia. O que significa para uma máquina exprimir emoções que na realidade não sente? Ou por outro lado, o que significa para o ser humano, sentir empatia por uma máquina que está automaticamente incapacitada de "sentir" realmente aquilo por que ele está a passar? Este tipo de situações acarreta determinadas implicações no domínio da bioética, visto que sintetizar um pacote de emoções pré-definidas ou programadas numa máquina, significa construir um sistema binário que parece ser capaz de se emocionar, como parece ter um mecanismo análogo ao do humano.

O MIT Media Laboratory dedica-se à pesquisa na área do que eles denominam por "Affective Computing"(24) , que significa, entre outras coisas, fornecer a uma máquina a habilidade para reconhecer expressões emocionais, bem como detectar o estado emocional do utilizador. A partir daqui, o processo constitui-se pela formulação, por parte da máquina, de respostas que se dirigem a esse estado emocional específico. A probabilidade é, então, o caminho para a máquina poder interpretar determinado comportamento e daí ser levada a responder com uma emoção pré-programada; a máquina reconhece porque sintetizou um determinado número de "casos práticos" possíveis para essa determinada situação, e vai aplicar a tal emoção pré-programada que mais se poderá aproximar. A questão aqui está na máquina ter de ser dependente do pacote emocional que tem à disposição, situação que parece ser perfeitamente díspar quando se trata do mecanismo biológico do ser humano: é no inconsciente emocional que tem lugar grande parte da atividade emocional do cérebro, o que faz com que o ser humano trabalhe a maior parte das vezes, numa primeira fase, com a espontaneidade do

processo emocional, e não com um leque de padrões memorizado.

Conclusão

Esta pesquisa do MIT poderá ser importante para a determinação, quer do papel do ser humano, quer do papel da máquina, no processo biológico do real e do virtual: quando a máquina reconhece determinadas expressões emocionais no seu utilizador, ela está de fato, embora que de uma forma básica, a interpretar aquilo que ele possa estar a sentir, o que não quer dizer que a própria máquina esteja por isso habilitada a, também ela, ter comportamentos emocionais.

Poder-se-à, com certeza, com a evolução tecnológica, fazer com que a máquina reaja a determinados impulsos, mas não parece ser viável, a mimetização, para além da entidade física, do processo emocional humano, onde a espontaneidade (algo que é adverso a uma máquina) é a chave do "sentir". Á máquina poder-lhe-à ser atribuída, de fato, a função de "Affective Tutor"(25) , numa relação de colaboração com o cyborg, mas é a este que lhe têm de ser dadas as possibilidades de exprimir emoções no espaço virtualizado.

Certa está a possibilidade de nós nos emocionarmos com um fluído binário que circule no espaço virtual, contudo, este comportamento emocional não poderá ser equiparado àquele que ocorre no real, já que a espontaneidade que referimos anteriormente, vê-se constringida pelos tais sistemas auto-organizados que geram apenas aquilo que lhes foram antecipadamente atribuídos.

Mesmo que as tecnologias possam evoluir de modo a nos fazerem relacionar diretamente com a máquina e com o seu sistema virtual, elas terão, não só de mimetizar o processo emocional do ser humano, como têm de o testar de forma intrínseca na sua própria natureza, criando mecanismos verdadeiros de feedback, capazes de comunicar com os outros mecanismos emocionais que se dão em simultâneo (os nossos): "A maior parte de nós sente as emoções no corpo. (...) Os sistemas emocionais evoluíram como formas de coincidir reações físicas com as exigências que são feitas pelo ambiente e eu não consigo vislumbrar muitas formas de um sentimento emocional pleno existir, sem um corpo ligado ao cérebro que tenta produzir esse sentimento".(26)

Com isto não se pretende demonstrar possessão por aquilo que, até aqui, é tido como intrinsecamente humano, muito menos descurar ou desencorajar o desenvolvimento de sistemas emocionais específicos das máquinas. Pelo contrário, se as emoções são parte ativa da inteligência, especialmente, no que diz respeito à percepção, pensamento racional, tomadas de decisão, planeamento, pensamento criativo, entre outros, claro está, para aqueles que acreditam num ser humano de corpo integral, sendo, portanto, peças fundamentais em todas as interações que o homem estabelece, porque não aplicá-las a uma relação que ele estabelece, hoje, frequentemente, com a ferramenta que já faz parte da sua vivência quotidiana?

O fato de se fornecer, a um conjunto de artilharia mecânica, algo que desde sempre, se pensou ser o estandarte da humanidade, não tem como intuito, derrubar esse mesmo símbolo, promovendo o tão proeminente conceito de

'pós-humanismo', ansiado arduamente por muitos adeptos da (r)evolução tecnológica - a necessidade das máquinas serem munidas de capacidades afetivas, não vai de todo, ao encontro de uma vontade incontrolável de as fazer suplantar a espécie humana, de as fazer mais ou menos humanas, mais ou menos humanoídes. Não sendo as máquinas, organismos vivos, os seus sistemas emocionais, se os tiverem, serão, forçosamente diferentes, daqueles que constituem o organismo vivo, que é o homem. Para além disso, o que elas serão capazes de possuir, apenas pode ser tido como um sistema de mecanismos emotivos e não como sentimentos reais. É que o esclarecimento desta distinção pode ajudar a desfazer a idéia frankensteiniana de construção de um rival monstruoso, quando se fornece a uma máquina, componentes emotivos.

A necessidade dos computadores adquirirem emoções, provém, pois, da urgência em se estabelecer uma ponte entre o homem e a máquina, mais inteligente e sensível, para que desta forma, o primeiro possa usufruir de maior naturalidade, e menos rigidez, quando da dita interação. Não seria mais fácil se o nosso computador pessoal conhecesse determinados aspectos da nossa identidade e da nossa vida, e pudesse estabelecer, assim, um diálogo mais aprazível e direto, do que aquele que normalmente nos impõe, como mecanismo de feedback às nossas, muitas vezes, erradas ações? Apesar de empresas, como a Microsoft, criarem slogans-tipo, "Yes you can, you can have more fun" ou "Yes you can, you can make hard work easier", nada nos convence de que a relação homem/máquina, não passa de um monólogo intercalado pelos tempos de resposta que um tem de dar ao outro. Para além disso, apesar desses slogans serem dirigidos a uma entidade singular, os softwares, pelo contrário, são pensados com vista a

uma entidade coletivamente massificada, longe de estarem, então, a representar um sistema centrado no indivíduo. Daí, a importância de uma busca de individualidade nestas novas máquinas, que apesar de 'ainda' não serem organismo vivos, podem já ser dotadas de mecanismos que permitem conhecer e entrosar-se, de forma mais particular e íntima, com o seu utilizador.

Contudo, não vamos, complacentemente, pretender que a máquina, tal como no período da revolução industrial, represente a estátua de uma era, que forçosamente, se quer ver 'pós-humanista'. O equilíbrio entre duas entidades, orgânica e mecânica, vem beneficiar ambas as partes, equilibrando, pois, com essa partilha, o interface que media o homem e a máquina, sem que haja qualquer tipo de sentimento de domínio ou pretensa por parte de um ou de outro. Porém, não faria o menor sentido, levar esta questão da atribuição da emoção às máquinas, ao extremo da sua utilização, pois que há, com certeza, ferramentas tecnológicas que não necessitarão de tais capacidades, dado que a relação com o seu utilizador, igualmente não requer um envolvimento significativo para que tal aconteça. Porém, aquelas que o estabeleçam, só beneficiarão se tiverem um reportório de interação, similar ao do *partner* em questão.

Esta alteração na natureza das máquinas, traz consigo outras modificações, não na natureza do homem, mas na forma como ele se vê a si próprio e como vê o meio em que se movimenta. Se os acoplamentos de Stelarc, de uma forma extremista, eram empregues com propósitos de redesenhar o corpo humano, prolongando-o, aumentando-o e potencializando-o, esta nova arquitetura que vem redesenhar a máquina, não só prolonga o ser

humano, quer no seu corpo, quer na sua mente, como vem potencializar, quer a máquina, quer de quem dela usufrui. Clara está, a consequência desta nova formulação, para a identidade pessoal do ser humano: não que nós sejamos confundidos com as máquinas, maquinizando o corpo; não que elas sejam confundidas conosco, mecanizando o homem; mas a forma como as percebemos diferentemente, e como nos relacionamos com elas, vem-nos recolocar e reposicionar num mundo onde apenas se mantinha diálogo, de ser humano, para ser humano. Deveremos pensar, por isso, nas consequências que teria, a longo prazo, a interação, apenas com organismos de todo inanimados, inteligentemente racionais, mas estupidamente emocionais: efetivamente, acabar-se-ia por alterar as capacidades emocionais de cada utilizador que manuseasse tal matéria neutral.

Notas

1. GATES, Bill: Rumo ao Futuro, Lisboa, McGraw-Hill, 1995 in SIMÕES, Graça Rocha: De Heidegger a Bill Gates, pg.207 in Real vs. Virtual, Edições Cosmos, 1999
2. GIANNETTI, Claudia, A Cultura On-Line, <http://www.lafactoriaweb.com/default-2.htm>
3. STELARC: Visiones Parásitas. Experiencias alternantes, íntimas e involuntarias
4. VIRILIO, Paul in Resisting the Neoliberal Discourse of Technology, Ctheory, <http://www.ctheory.com>, trad.
5. Conceito utilizado por Paul Virilio em Resisting the Neoliberal Discourse of Technology, ob.cit
6. Conceito defendido por Paul Virilio em Ciber mundo: a Política do Pior, Teorema, 2000
7. Conceito defendido por Paul Virilio em Ciber mundo: a Política do Pior, ob.cit
8. Idem, Ibidem
9. Conceito defendido por Paul Virilio em Ciber mundo: a Política do Pior, ob.cit
10. GIANNETTI, Claudia: Traspasar la piel: el teletránsito, Ars Telematica
11. definições de utopia e heterotopia por Michel Foucault, De Outros Espaços, 1967, <http://www.virose.pt>
12. VIRILIO, Paul: Ciber mundo: A Política do Pior, ob.cit
13. GAUTHIER, Alain: O Virtual é Azul, in Real vs. Virtual, ob.cit
14. GIANNETTI, Claudia: Traspasar la piel: el teletránsito, ob.cit
15. termo utilizado por Alain Gauthier em O Virtual é Azul, ob.cit

16. STELARC: Visiones Parásitas.Experiencias alternantes, íntimas e involuntarias
17. idem, ibidem
18. idem, ibidem
19. idem, ibidem
20. CASCAIS, A.F.: A Emergência da Bioética ou da Maturidade de Prometeu, Revista de Comunicação e Linguagens, nº 15-16, Lisboa, Cosmos, 1992
21. idéia utilizada por STELARC, ob.cit
22. LEDOUX; Joseph: O Cérebro Emocional: As Misteriosas Estruturas da Vida Emocional, Lisboa, Pergaminho, 2000
23. idem, ibidem
24. <http://www.media.mit.edu/affect/>
25. nome da aplicação desenvolvida pelo MIT Media Laboratory no âmbito da comunicação afetiva
26. citação de Joseph LeDoux, ob.cit

Bibliografia

- CASCAIS, António F.: A Emergência da Bioética ou da Maturidade de Prometeu, Revista de Comunicação e Linguagens, nº 15-16, Lisboa, Cosmos, 1992
- DAMÁSIO, António R.: O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano, Publicações Europa-América, 1995
- GIANNETTI, Claudia: Ars Telemática: Telecomunicação, Internet e Ciberespaço, Relógio D'Água, Lisboa, 1998
- LEDOUX, Joseph: O Cérebro Emocional: As Misteriosas Estruturas Da Vida Emocional, Pergaminho, 2000
- MIRANDA, J.B: Real vs. Virtual, Edições Cosmos, Lisboa, 1999
- PICARD, Rosalind W.: Affective Computing, The MIT Press, 2000
- VIRILIO, Paul:Cibermundo: A Política do Pior, Teorema, Lisboa, 2000
Textos:
- CUNHA, Tito Cardoso: Mediação, Técnica e Persuasão in Real vs. Virtual, Edições Cosmos, Lisboa, 1999
- DOZOIS, Martin: Cartografando o Corpo com Mediações in Real vs. Virtual, Edições Cosmos, Lisboa, 1999

GARCIA, José Luís: A Biotecnologia da Procriação, o Silêncio dos Órgãos e a Experimental Life in Real vs. Virtual, Edições Cosmos, Lisboa, 1999

GAUTHIER, Alain: O Virtual é Azul in Real vs. Virtual, Edições Cosmos, Lisboa, 1999

MIRANDA, J.B: Fim da Mediação? in Real vs. Virtual, Edições Cosmos, Lisboa, 1999

RODRIGUES, Adriano Duarte: Contributos para uma Genealogia do Virtual in Real vs. Virtual, Edições Cosmos, Lisboa, 1999

RÖTZER, Florian: Mundos Virtuais: Fascínios e Reações in Real vs. Virtual, Edições Cosmos, Lisboa, 1999

SILVA, Manuel José Lopes: Homem e Acção: Do Mind-Body Problem à Realidade Virtual in Real vs. Virtual, Edições Cosmos, Lisboa, 1999

SIMÕES, Graça Rocha: De Heidegger a Bill Gates: A Utilização do Computador-Ferramenta ou a Interação com o Computador-Parceiro? in Real vs. Virtual, Edições Cosmos, Lisboa, 1999

Artigos:

FOUCAULT, Michel: De Outros Espaços, 1967
<http://www.virose.pt/vector>

GIANNETTI, Claudia: Ars Telematica: Traspasar la piel, el teletránsito

GIANNETTI, Claudia, A Cultura On-Line
<http://www.lafactoriaweb.com/default-2.htm>

GIANNETTI, Claudia: Del Cuerpo Mecánico Al Cuerpo Virtual
www.mecad.org/e-journal/numero8/art_6.htm

PICARD, Rosalind: What does it mean for a computer to 'have' emotions?, M.I.T Media Laboratory Technical Report #534 -
<http://web.media.mit.edu/~picard/>

STELARC: Visiones parásitas. Experiencias alternantes, íntimas e involuntarias

VIRILIO, Paul: Resisting the Neoliberal Discourse of Technology, Ctheory
<http://www.ctheory.com>

An interview with Stelarc, Zero News Datapool,
www.t0.or.at/stelarc/interview01.htm

Cyberhuman, www.fiu.edu/~mizrachs/stelarc.html

Extended-Body, Interview with Stelarc, Paolo Atzori e Kirk Woolford, Academy of Media Arts, Cologne, Germany -
www.stanford.edu/dept/HPS/stelarc/a29-extended_body.html

<http://www.media.mit.edu/affect/>

Fonte: Virose Online: (www.virose.pt).



ECOLOGIA PROFUNDA, ECOLOGIA SOCIAL E ECO-ÉTICA

Carlos Antonio Fragoso Guimarães

"O novo paradigma (uma constelação de concepções, de valores, de percepções e de práticas compartilhados por uma comunidade e que estabelece uma visão particular da realidade) pode ser chamado de uma visão de mundo holística, que concebe o mundo como um todo integrado, e não como uma coleção de partes dissociadas. Pode também ser denominado visão ecológica, se o termo 'ecológica' for empregado num sentido muito mais amplo e mais profundo que o usual. A percepção ecológica profunda

reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza (e, em última análise, somos dependentes desses processos)."

Fritjof Capra

Quanto mais voltamos nossa atenção para as grandes dificuldades sociais de nossa época - quando nos detemos e refletimos sobre a grande crise em que vivemos, em todos os âmbitos de ação do ser humano e em todos os lugares -, mais percebemos as falhas de uma visão de mundo compartilhada por grande parte das pessoas influentes, responsáveis pelo comportamento do homem ocidental (e que, hoje, atinge também o homem oriental), como empresários, governantes e cientistas, e mais percebemos que estas falhas estão interligadas e não podem ser entendidas de forma isolada, ou linear, como peças autônomas de um relógio.

O conjunto de problemas que se abatem sobre as pessoas e a natureza estão profundamente enlaçados com *uma determinada forma de se compreender o mundo*, uma percepção da realidade que é reducionista, simplista e inadequada e que não leva em conta processos *sistêmicos* (interrelacionados), *psicológicos* e *orgânicos* (ecológicos) presentes nos relacionamentos, no *padrão de relação*, entre pessoas, entre estas e a sociedade - e entre pessoas, sociedades e natureza -, e muito menos valores humanos e existenciais, formadores de referenciais umbilicalmente ligados à qualidade de vida da população mundial, já que fatores ou caracteres fenomenológicos não fazem parte do pensamento linear-rationalista, e muito menos se adequam em gráficos cartesianos.

A forma tradicional de se compreender ou de se perceber a realidade - enfim, o [paradigma](#) subjacente a nossa visão de mundo - vem condicionando o comportamento humano ocidental - e todas as suas instituições - por mais de três séculos. Ela é constituída basicamente da idéia de que *todo o universo é uma grande máquina*, sem vida ou qualquer sentido além do de um sistema mecânico similar ao das máquinas feitas pelo homem, e, por isso, dentro do fugaz período de tempo a que se resume uma vida humana, é perfeitamente lícito, dentro desta concepção filosófica, que o indivíduo procure extrair o máximo deste sistema morto, a fim de dar um significado ao que, em última análise, e de acordo com esta visão, não parece igualmente ter significado algum: a existência humana. Daí o conjunto de caracteres típicos de nossa sociedade industrial e capitalista: a visão da vida em sociedade como uma luta competitiva pela existência, a ênfase na sobrevivência mais que na vivência e na melhoria real da qualidade de vida a partir do enriquecimento interpessoal, a crença num progresso material ilimitado num contínuo crescimento econômico explorador de recursos naturais limitados, o patriarcalismo com suas várias facetas e formas de dominação, etc.

O esgotamento, a anti-naturalidade e a destrutibilidade desta *"visão ou concepção de mundo"* - que ainda é ardorosamente adotada por nossos líderes políticos, empresários, cientistas e instituições - vêm sendo constantemente apontadas, de modo claro, por várias pessoas desde o início do século passado, na crítica ao automatismo e alienação humanas decorrentes da revolução industrial, mas a ideologia do capitalismo, detentora dos meios de comunicação de massa, e as instituições

econômicas, que sempre usaram de uma gigantesca máquina de propaganda, acabam por abafar, em parte, este despertar de consciências, e a impor uma ideologia propícia a mascarar e a distorcer a percepção dos fatos e a perpetuar um conjunto de ações favoráveis aos seus interesses e objetivos gananciosos, ou seja, ela constrói toda uma "realidade" ficcional e alienante, embotando o senso crítico das pessoas, a fim de perpetuar a estrutura de poder que lhe é mais aprazível.

Mas o nível de agressividade deste paradigma e desta ideologia contra o sistema vivo "Terra" vem sendo tão estupidamente trágica, que já não é mais possível fechar os olhos ante à degradação sócio-ambiental que nosso moderno mundo industrial tem promovido, a não ser que o grau de alienação tenha chegado a tal ponto que embotou até mesmo o sentir a dor que as misérias de nossa civilização tecnicista tem causada à natureza e aos homens. De todos os cantos do planeta vemos os efeitos nocivos da forma materialista (filosofia altamente calculada para fazer parte dos hábitos de consumo da população) e pretensamente racional (esquecendo-se da sabedoria organísmica e intuitiva) de ver o mundo, e os efeitos são:

- O crescimento desordenado da população mundial, especialmente entre os países mais pobres (entre os quais se inclui o Brasil da era Neo-Liberal do vaidoso neo-imperador FHC), que é a resultante direta do crescimento das dificuldades sociais que impedem a educação básica que muito auxiliaria no planejamento familiar, aliás problema que aponta para o descaso que nossos políticos têm em pensar em termos sistêmicos e a longo prazo, e fazem da educação, como um todo, na prática, uma temática supérflua diante do ideal, basicamente industrial, de que o crescimento e

riqueza de uma nação são medidos pelo crescimento linear da economia, que se concentra nas mãos de poucos, e de que um alto PIB é sinônimo de bem-estar social. Ora, sendo assim basta que a educação básica inculque os valores e os hábitos de um mundo industrial.

- A escassez de recursos, a bizarra e surreal distribuição de renda e a degradação do meio ambiente a fim de saciar a ânsia de crescimento econômico dos empresários, e/ou - por meio da exploração irracional dos recursos humanos e naturais - para o pagamento da dívida externa ou para cobrir o rombo de instituições financeiras incompetentes, parasitárias ou corruptas que combinam-se com uma crescente miséria moral e física de nosso povo, numa alienação política de causar dó, e a uma completa falta de senso crítico e valores humanistas que levam ao colapso das comunidades locais e à violência urbana que se tornou uma característica básica de nossos tempos. E toda a máquina da ideologia de consumo e do crescimento de lucros se põe, de forma drástica, contra tudo e todos que se levantem para questioná-la. Ainda nos está bem forte na memória o descaso ou a manipulação a idéias de homens como Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Betinho, Florestan Fernandes, os teólogos da Teologia da Libertação, os camponeses do MST, etc.

Existem soluções viáveis para os principais problemas sociais, mas o grande nó da questão está em mudarmos a nossa percepção individualista e egoísta e nossos valores burgueses em prol de um desenvolvimento sustentável, o que atinge em cheio a estrutura do poder e do sistema político-econômico de boa parte dos países, e, ainda mais, no Brasil, onde todos sabemos das desigualdades de todo o tipo entre os que tudo tem e os

que nada tem, a grande maioria, e onde recai a maior parte do peso e da hipocrisia dos sistemas institucionais estabelecidos a princípio, ironicamente, para o bem do povo.

E, de fato, começamos a ver, cada vez mais amplamente em todo o mundo, principalmente na Europa, uma gradual mas inevitável mudança de paradigma na ciência e na sociedade, *a partir das pessoas* comuns, de estudantes, da base, e não mais de autoridades ou orgulhosos *experts* diplomados em fragmentos do conhecimento humano. Mas esta nova compreensão ainda está longe de ser sequer pensada pela maioria dos líderes políticos, e, ainda menos, pelos empresários.

O reconhecimento de que é necessária uma profunda e radical mudança de percepção e de metas para garantir a nossa sobrevivência e a das demais espécies vivas que compartilham conosco, em estreita correlação, a odisséia terrestre não é feito pelos detentores do poder político e econômico que, aliás, a vêem como uma ameaça à estrutura que os sustenta. Eles sabem que os diferentes problemas estão interrelacionados, mas se recusam a reconhecer e adotar as chamadas soluções sustentáveis, preferindo fechar os olhos para não ver as conseqüências de suas atividades para as gerações futuras. A partir de um ponto de vista sistêmico, as únicas soluções viáveis são as soluções "sustentáveis", em que uma sociedade satisfaz suas necessidades sem diminuir as perspectivas das gerações futuras, como é comum de se ver nas chamadas "sociedades primitivas", como as indígenas, sem a carga intrometida da civilização branca. Nossa civilização se orgulha de seu racionalismo, mas o racionalismo é usado para justificar comportamentos profundamente irracionais e antiecológicos, num

mecanismo justificador de *racionalização*. Ora, já não seria a hora de nos lembrarmos de que a humanidade, através da história, sempre se orgulhou do mais coração que da razão? Não é daí que vem o termo "fulano é humano", e outros semelhantes?

Existe um movimento de despertar para o fato de que as ações industriais, técnicas e altamente mecanicistas de nossa sociedade materialista está causando um sério abalo na qualidade de vida dos homens e demais seres vivos que constituem a biosfera. E movimentos como os do Greenpeace, os dos vários partidos verdes e a ampla aceitação e debates de assuntos ecológicos, como na Rio-Eco 92, parecem ser "sintomas" de uma gradual mas cada vez mais irreversível consciência de que todos nós fazemos parte de uma teia frágil, linda e muito mais profunda do que nos fazem crer nossas estruturas científicas e comerciais... fazemos parte da teia da vida que constitui um enorme organismo vivo e hoje seriamente ameaçado pela ganância e sede de poder de órgãos econômicos, industriais, políticos, científicos e religiosos, todos voltados para o conquistar e o manter o poder, quer seja material, quer seja ideológico. Mas há uma movimentação interna visível contra tudo isso, afinal somos células e nervos de [Gaia](#), a Terra viva, e esta nova percepção [Holística](#), sistêmica ou interrelacional entre todas as coisas que nos cercam, é chamada de Ecologia Profunda.

O filósofo Arne Naess caracterizou da seguinte forma a Ecologia Profunda: "*A essência da ecologia profunda consiste em formular questões mais profundas*", e, segundo Fritjof Capra, é essa também a essência de uma mudança de paradigma: "*Precisamos estar preparados para questionar cada*

aspecto isolado do velho paradigma. Eventualmente, não precisaremos nos desfazer de tudo, mas antes de sabermos isso, devemos estar dispostos a questionar tudo. Portanto, a Ecologia Profunda faz perguntas profundas a respeito dos próprios fundamentos da nossa visão de mundo e do nosso modo de vida modernos, científicos, industriais, orientados para o crescimento e materialistas. Ela questiona todo esse paradigma com base numa perspectiva ecológica: a partir da perspectiva de nossos relacionamentos uns com os outros, com as gerações futuras e com a teia da vida da qual somos parte" (Capra, 1997, página 26).

Ecologia Social

Ao lado da Psicologia Profunda, temos ainda uma escola filosófica que tem por base uma percepção eco-sistêmica da dinâmica social, ou uma percepção de relações entre partes. Ela complementa a ecologia ao mostrar os padrões culturais de organização social que produziram a atual super-crise. É esse o foco da ecologia social, que é o nome genérico que podemos dar às várias disciplinas sociais que estudam a natureza antiecológica de muitas de nossas estruturas institucionais.

Segundo Riane Eisler, as várias escolas de Ecologia Social reconhecem a estrutura mecanicista e alienante, portanto profundamente antiecológica, de nossas instituições econômicas e sociais, que se modelam de acordo com um "sistema de dominação", como podemos ver, claramente, no capitalismo que se utilizou do mesmo processo de repressão à liberdade que acusava nos chamados países socialistas, especialmente nas ditaduras da América Latina. Sendo assim, as chamadas escolas marxistas nos permitem analisar diferentes padrões de dominação social impostas à cultura e à

sociedade sob a forma de ideologia, muitíssimo vinculada através dos meios de comunicação, notadamente, nos dias de hoje, pela televisão, que é um veículo de comunicação de massa, associada à interesses políticos e comerciais pertencentes à classe econômica dominadora.

Além da Ecologia Social, podemos apontar também o *ecofeminismo* como uma escola especial de ecologia social voltada para a dinâmica de dominação social dentro do contexto do patriarcado, que permitiu o desenvolvimento de formas diversas de exploração: das mulheres pelos homens, da dominação hierárquica, capitalista, militarista e industrial, e em desenvolvimentos de teorias mecanicistas e controlistas do homem, como o taylorismo em administração, o behaviorismo em Psicologia, etc. Em particular, os ecofeministas mostram que a exploração extrema da natureza tem andado de mãos dadas com a das mulheres, que têm sido identificadas com a natureza através dos séculos. Não nos esqueçamos que o pai do empirismo, Francis Bacon, postulava que, tal como se fazia com as "*bruxas*" de sua época, "*os segredos das natureza teriam de ser arrancados sob tortura*", pois ela se apresenta "*como uma mulher caprichosa*"...

Ética

Tudo o que diz respeito à percepção humana da realidade e, conseqüentemente, aos valores humanos que estão enlaçados com esta percepção, é de fundamental importância para a Ecologia Profunda. Já não podemos acreditar que nossas teorias e pesquisas científicas são isentas de valores, pois a própria escolha de *como* e *o que* devemos estudar e levar em consideração já é uma ação que se alinha com uma determinada forma ou maneira de fazer ciência, subjetivamente aceita como a mais "verdadeira".

Portanto, as chamadas abordagens dominantes (por exemplo, a Psicanálise, em Psicologia), tendem a impor uma forma de visão de homem que é estreitamente ligada a um paradigma já claramente nocivo à humanidade.

Segundo Capra, como oposição perceptual necessária a tudo isso, a ecologia profunda centraliza-se em valores holísticos e, mais propriamente, *ecocêntricas* (centralizados na Terra como um sistema vivo, [Gaia](#)). Nesta acepção, todos os seres vivos são membros de comunidades ecológicas ligadas umas às outras numa rede de interdependências, formando uma rede de vida dinâmica e auto-consistente. Aliás, com estas características, a própria rede parece ser um organismo. Neste sentido, o homem não é melhor ou pior que qualquer outra espécie, mas um componente fundamental desta rede, criado por ela, mantido por ela, influenciado por ela e tendo o poder de influenciá-la (tanto positiva quanto negativamente) tanto quanto é influenciado por ela. Aliás, somos meros nodos da rede da vida, juntamente com todas as outras espécies vivas, tendo a única diferença de sermos complexamente racionais, o que nos faz quase sempre nos identificarmos apenas com esta qualidade, esquecendo-nos de que o organismo, como um todo, possui uma racionalidade ainda mais sábia que a racionalidade intelectual. Assim, quando pisamos em algo pontudo, não ficamos a "*analisar*" se somos agredidos por um espinho, um prego ou uma agulha, nem nas origens deste incômodo, como o objeto foi parar ali ou quais as suas conseqüências, mas, "*organísmicamente*", *sabidamente*, retiramos imediatamente o pé, graças a uma sabedoria instintiva mais profunda e que é comum a todos os seres vivos, isso sem falar no sentimento humano.... Como disse Pascal, *O coração tem razões que a razão desconhece*"...

Quando esta percepção ecológica e holística mais profunda torna-se parte de nossa vivência e consciência cotidiana, emerge um sistema de relacionamento transpessoal mais maduro, uma *ética* radicalmente nova.

Esta ética de pertinência e de co-responsabilidade vivencial é extremamente necessária nos dias de hoje, uma vez que a maior parte do que fazemos, quer seja tecnicamente ou não, especialmente entre os sacerdotes do saber, os cientistas, não parece promover a vida e nem preservá-la, mas sim de a *coisificar*, banalizar e destruir cada vez mais a vida sob a égide de um paradigma mecanicista, sob o pretexto de crescimento econômico travestido de pseudo-valores antropocêntricos (como se o homem fosse um ser à parte da natureza complexa que o sustenta). Os cientistas mecanicistas, que crêem num universo máquina, projetam sistemas de armamentos com a capacidade de destruir inúmeras vezes toda a vida do planeta, desenvolvem novos produtos químicos que contaminam o meio ambiente global sem nenhum respeito ético pela vida, ou desenvolvem mutações em microorganismos vivos que podem ser soltos por ai sem muito pensarem nas conseqüências de seu mister, isso sem falar de psicólogos que torturam animais e acabam por acreditar que o homem pode ser manipulado da mesma forma, além do mecanicismo econômico, que descarta qualquer possibilidade de se incluir valores e/ou qualidade de vida em seus gráficos de oferta e procura.

Como nos diz o físico Fritjof Capra e outros estudiosos da filosofia da Ciência, alienadamente "*Não* reconhecemos que os valores *Não* são periféricos à ciência e nem à tecnologia, mas constituem a sua própria força

motriz". Culturalmente, acreditamos que os valores podem ser separados dos fatos (objetividade), e assim pensamos que os fatos científicos são independentes daquilo que fazemos e, portanto, são isentos de valores. *"Na verdade os fatos científicos emergem de toda uma constelação de percepções, valores e ações humanas - em uma palavra, emergem de um paradigma - dos quais não podem ser separados. (...). Portanto os cientistas são responsáveis por suas pesquisas não apenas intelectualmente, mas moralmente. Dentro do contexto da Ecologia Profunda, a visão segundo a qual esses valores são inerentes a toda a natureza viva está alicerçada na experiência profunda, ecológica ou espiritual, de que a natureza e o eu são um só. Essa expansão do eu até a identificação com a natureza é a instrução básica da ecologia profunda(...)"* (Capra, 1997, p. 29).

Esta percepção de que pertencemos, ou melhor, de que somos parte de um todo sistêmico - e que é encontrada intuitivamente nas crianças, nos índios, em algumas comunidades orientais, nas tradições mais antigas dos povos da Europa pré-cristã e em outras comunidades ditas preconceituosamente de primitivas, sentidas por poetas, biólogos e artistas de todos os tempos - acaba por gerar um comportamento ético-vivencial que advém de dentro da própria alma do ser humano, ao contrário de uma ética aceita intelectualmente, como, por exemplo, na teoria da *Psicanálise como uma ética*, que é cara aos lacanianos, o que não deixa de ser meio absurdo por ser esta teoria (a Psicanálise) reconhecidamente pessimista em relação ao homem (o destino do homem é ser um neurótico ou um normal mais ou menos infeliz dentro de uma sociedade que não lhe permite viver suas pulsões de modo satisfatório). Já a percepção de que somos muito mais do que nos permite crer os limites de nossa pele muda totalmente a

situação, como nas fala Arne Naess:

"O cuidado flui naturalmente se o 'eu' é ampliado ou aprofundado de modo que a proteção da Natureza livre seja SENTIDA e CONCEBIDA como PROTEÇÃO DE NÓS MESMOS ... Assim como não precisamos de nenhuma moralidade vinda de um nível intelectual para nos fazermos respirar do mesmo modo se o seu 'eu', no sentido mais amplo desta palavra, abraça um outro ser, você não precisa de advertências morais ou linearmente intelectuais para demonstrar cuidado e afeição... você o faz por si mesmo, sem sentir nenhuma pressão moral para fazê-lo... Se a realidade é como é experimentada pelo eu ecológico, nosso comportamento, de maneira natural e bela, segue espontaneamente as normas da ética ambientalista".

E, mais uma vez, como nos esclarece Capra, "o que isso implica não é o fato de que o vínculo entre uma percepção ecológica do mundo e o comportamento correspondente não é uma conexão lógica, *mas psicológica*. A lógica não nos persuade de que deveríamos viver respeitando certas normas, uma vez que somos uma parte integral da teia da vida. No entanto, se temos esta percepção, ou a *experiência*, ecológica profunda de *sermos* parte importante da teia da vida, então *estaremos* (em oposição a *deveríamos estar*) inclinados a cuidar de toda a natureza viva." Poderíamos tomar, como modelo paradigmático desta *Vivência profunda de pertencer à natureza*, a vida de um dos maiores poetas e [místicos](#) da humanidade, São Francisco de Assis.

O vínculo experiencial-fenomenológico entre Ecologia Profunda e Psicologia Profunda (esta no sentido [junguiano](#), rogeriano e/ou [transpessoal](#)

do termo), que se faz presente na concepção do eu ecológico, está sendo explorado por vários autores, entre eles o filósofo Warwick Fox, que cunhou o termo "*ecologia transpessoal*", ou o historiador Theodore Roszak, que se utiliza do termo "*ecopsicologia*", que expressam a conexão profunda entre a psicologia *não*-freudiana e a ecologia, que antes eram consideradas áreas completamente separadas.

Sendo assim, como nos diz Capra (*ob. cit*), a ênfase da mudança de paradigma, hoje, nos aponta para a saída de uma ênfase nas ciências que manipulavam o mundo como uma maquininha morta, como a física clássica, para as ciências da vida, como a biologia, a ecologia e a psicologia.

Bibliografia Sugerida

Capra, Fritjof. *A Teia da Vida*, Editora Cultrix, São Paulo, 1997.

_. *O Ponto de Mutação*, Editora Cultrix, São Paulo, 1986.

Sexto Capítulo de "Para Além do Cérebro - Holismo, Ecologia e Psicologia Transpessoal", livro online de Carlos Antonio Fragoso Guimarães (www.geocities.com/Vienna/2809/transpessoal.htm).

ELEMENTOS PARA UMA CARTOGRAFIA DA GRUPALIDADE

Peter Pál Pelbart



Para pensar a questão da grupalidade, pretendo oferecer alguns tópicos conceituais distintos, inspirados em diferentes pensadores. Não posso, aqui, aprofundar nenhum deles, será uma evocação supersônica de cada um, talvez um pouco selvagem. O propósito é que cada um escolha, disso tudo, o que mais lhe interesse para pensar a questão dos grupos, deixando de lado o resto, e componha sua problemática segundo suas necessidades.

Indivíduo, potência

Cada indivíduo poderia ser definido por um grau de potência singular e, por conseguinte, por um certo poder de afetar e de ser afetado. Deleuze gosta de dar o exemplo do carrapato, que busca o lugar mais alto da árvore,

depois se deixa cair quando passa algum mamífero, e se enfia debaixo da pele do animal, chupando o seu sangue. A luz, o cheiro, o sangue – eis os três elementos que afetam o carrapato. Ele pode ficar um tempo longuíssimo na espera jejuante em meio à floresta imensa e silenciosa, depois ploft, o festim de sangue, e depois quiçá a morte. Então o que é um carrapato? Ora, ele deve ser definido pelos seus afectos. Como fazer a cartografia de seus afectos? Como mapear “etologicamente” os afectos de uma pessoa? É óbvio que os afectos de que é capaz um burocrata e um dançarino não são os mesmos. O poder de ser afetado de um burocrata, basta ler Kafka para ter uma idéia claríssima. E a capacidade de ser afetado e de afetar de um artista, qual é? Será que a de um dançarino é a mesma que a de um ator? Será que a de um acrobata é a mesma que a do jejuador? De novo Kafka, vejamos aqueles pequenos contos sobre artistas, em *O Artista da Fome*, por exemplo.

Então somos um grau de potência, definido por nosso poder de afetar e de ser afetado, e não sabemos o quanto podemos afetar e ser afetados, é sempre uma questão de experimentação. Não sabemos ainda o que pode o corpo, diz Espinosa. Vamos aprendendo a selecionar o que convém com o nosso corpo, o que não convém, o que com ele se compõe, o que tende a decompô-lo, o que aumenta sua força de existir, o que a diminui, o que aumenta sua potência de agir, o que a diminui, e, por conseguinte, o que resulta em alegria, ou tristeza. Vamos aprendendo a selecionar nossos encontros, e a compor, é uma grande arte. A tristeza é toda paixão que implica uma diminuição de nossa potência de agir; a alegria, toda paixão que aumenta nossa potência de agir. Isso abre para um problema ético importante: como é que aqueles que detêm o poder fazem questão de nos afetar de tristeza? As paixões tristes como necessárias ao exercício do poder. Inspirar paixões tristes – é a relação necessária que impõe o sacerdote, o déspota, inspirar tristeza em seus sujeitos. A tristeza não é algo vago, é o afecto enquanto ele implica a diminuição da potência de agir.

Existir é, portanto, variar em nossa potência de agir, entre esses dois pólos, essas subidas e descidas, elevações e quedas.

Então, como preencher o poder de afetar e ser afetado que nos corresponde? Por exemplo, podemos apenas ser afetados pelas coisas que nos rodeiam, nos encontramos que temos ao sabor do acaso, podemos ficar à mercê deles, passivamente, e portanto ter apenas paixões. E esses encontros podem apenas ser maus encontros, que nos dão paixões tristes, ódio, inveja, ressentimento, humilhação, e isso diminui nossa força de existir e nos separa de nossa potência de agir. Ora, poucos filósofos combateram tão ardentemente o culto das paixões tristes, mas não por razões morais, e sim por razões, digamos, éticas. O que Espinosa quer dizer é que as paixões não são um problema, elas existem e são inevitáveis, não são boas nem ruins, são necessárias no encontro dos corpos e nos encontros das idéias. O que, sim, numa certa medida, é evitável são as paixões tristes, que nos escravizam na impotência. Em outros termos, apenas por meio das paixões alegres nós nos aproximamos daquele ponto de conversão em que podemos deixar de apenas padecer, para podermos agir; deixar de ter apenas paixões, para podermos ter ações, para podermos desdobrar nossa potência de agir, nosso poder de afetar, nosso poder de sermos a causa direta das nossas ações, e não de obedecermos sempre a causas externas, padecendo delas, estando sempre à mercê delas.

Deleuze insiste no seguinte: ninguém sabe de antemão de que afectos é capaz, não sabemos ainda o que pode um corpo ou uma alma, é uma questão de experimentação, mas também de prudência. É essa a interpretação etológica de Deleuze: a ética seria um estudo das composições, da composição entre relações, da composição entre poderes. A questão é saber se as relações podem compor-se para formar uma nova relação mais “estendida”, ou se os poderes podem se compor de modo a constituir um poder mais intenso, uma potência mais “intensa”. Trata-se

então, diz Deleuze, das “sociabilidades e comunidades. Como indivíduos se compõem para formar um indivíduo superior, ao infinito? Como um ser pode tomar um outro no seu mundo, mas conservando ou respeitando as relações e o mundo próprios?”(1)

A partir daí, pode-se pensar a constituição de um “corpo” múltiplo com suas relações específicas de velocidade e de lentidão. Pensar um corpo grupal como essa variação contínua entre seus elementos heterogêneos, como afetação recíproca entre potências singulares, numa certa composição de velocidade e lentidão. Mas como pensar a consistência do “conjunto”? Deleuze e Guattari invocam com frequência um “plano de consistência”, um “plano de composição”, um “plano de imanência”. Num plano de composição, trata-se de acompanhar as conexões variáveis, as relações de velocidade e lentidão, a matéria anônima e impalpável dissolvendo formas e pessoas, estratos e sujeitos, liberando movimentos, extraindo partículas e afectos. É um plano de proliferação, de povoamento e de contágio. Num plano de composição o que está em jogo é a consistência com a qual ele reúne elementos heterogêneos, disparatados. Como diz a conclusão praticamente ininteligível de Mil Platôs, o que se inscreve num plano de composição são os acontecimentos, as transformações incorporais, as essências nômades, as variações intensivas, os devires, os espaços lisos – é sempre um corpo sem órgãos.



O comum

Seria preciso agora pensar a questão do comum, tão importante quando se considera um grupo, uma sociedade, um conjunto humano. Uma constatação trivial é evocada com insistência por vários autores contemporâneos, entre eles Toni Negri, Giorgio Agamben, Paolo Virno, Jean-Luc Nancy, ou mesmo Maurice Blanchot. A saber, a de que vivemos hoje uma crise do “comum”. As formas que antes pareciam garantir aos homens um contorno comum, e asseguravam alguma consistência ao laço social, perderam sua pregnância e entraram definitivamente em colapso, desde a esfera dita pública, até os modos de associação consagrados, comunitários, nacionais, ideológicos, partidários, sindicais. Perambulamos em meio a espectros do comum: a mídia, a encenação política, os consensos econômicos consagrados, mas igualmente as recaídas étnicas ou religiosas, a invocação civilizatória calcada no pânico, a militarização da existência para defender a “vida” supostamente “comum”, ou, mais precisamente, para defender uma forma de vida dita “comum”. No entanto, sabemos bem que essa “vida” ou “forma de vida” não é realmente “comum”, que quando

compartilhamos esses consensos, essas guerras, esses pânicos, esses circos políticos, esses modos caducos de agremiação, ou mesmo esta linguagem que fala em nosso nome, somos vítimas ou cúmplices de um seqüestro.

Se de fato há hoje um seqüestro do comum, uma expropriação do comum, ou uma manipulação do comum, sob formas consensuais, unitárias, espetacularizadas, totalizadas, transcendentalizadas, é preciso reconhecer que, ao mesmo tempo e paradoxalmente, tais figurações do “comum” começam a aparecer finalmente naquilo que são, puro espectro. Num outro contexto, Deleuze lembra que, a partir sobretudo da Segunda Guerra Mundial, os clichês começaram a aparecer naquilo que são, meros clichês, os clichês da relação, os clichês do amor, os clichês do povo, os clichês da política ou da revolução, os clichês daquilo que nos liga ao mundo – e é quando eles assim, esvaziados de sua pregnância, se revelaram como clichês, isto é, imagens prontas, pré-fabricadas, esquemas reconhecíveis, meros decalques do empírico, somente então pôde o pensamento liberar-se deles para encontrar aquilo que é “real”, na sua força de afetação, com conseqüências estéticas e políticas a determinar.

Ora, hoje, tanto a percepção do seqüestro do comum como a revelação do caráter espectral desse comum transcendentalizado se dá em condições muito específicas. A saber, precisamente num momento em que o comum, e não a sua imagem, está apto a aparecer na sua máxima força de afetação, e de maneira imanente, dado o novo contexto produtivo e biopolítico atual. Trocando em miúdos: diferentemente de algumas décadas atrás, em que o comum era definido mas também vivido como aquele espaço abstrato, que conjugava as individualidades e se sobrepunha a elas, seja como espaço público, seja como política, hoje o comum é o espaço produtivo por excelência. O contexto contemporâneo trouxe à tona, de maneira inédita na história, pois no seu núcleo propriamente econômico e biopolítico, a prevalência do “comum”. O trabalho dito imaterial, a produção pós-fordista,

o capitalismo cognitivo, todos eles são fruto da emergência do comum: eles todos requisitam faculdades vinculadas ao que nos é mais comum, a saber, a linguagem, e seu feixe correlato, a inteligência, os saberes, a cognição, a memória, a imaginação e, por conseguinte, a inventividade comum. Mas também requisitos subjetivos vinculados à linguagem, tais como a capacidade de comunicar, de relacionar-se, de associar, de cooperar, de compartilhar a memória, de forjar novas conexões e fazer proliferar as redes. Nesse contexto de um capitalismo em rede ou conexionista, que alguns até chamam de rizomático, pelo menos idealmente aquilo que é comum é posto para trabalhar em comum. Nem poderia ser diferente: afinal, o que seria uma linguagem privada? O que viria a ser uma conexão solipsista? Que sentido teria um saber exclusivamente auto-referido? Pôr em comum o que é comum, colocar para circular o que já é patrimônio de todos, fazer proliferar o que está em todos e por toda parte, seja isto a linguagem, a vida, a inventividade. Mas essa dinâmica assim descrita só parcialmente corresponde ao que de fato acontece, já que ela se faz acompanhar pela apropriação do comum, pela expropriação do comum, pela privatização do comum, pela vampirização do comum empreendida pelas diversas empresas, máfias, estados, instituições, com finalidades que o capitalismo não pode dissimular, mesmo em suas versões mais rizomáticas.

Sensorialidade alargada

Se a linguagem, que desde Heráclito era considerada o mais comum, tornou-se hoje o cerne da própria produção, como intelecto geral, como conjunto dos cérebros em cooperação, como intelectualidade de massa, é preciso dizer que o comum contemporâneo é mais amplo do que a mera linguagem, dado o contexto da sensorialidade alargada, da circulação ininterrupta de fluxos, da sinergia coletiva, da pluralidade afetiva e da subjetividade coletiva daí resultante. Esse comum passa hoje pelo bios social propriamente dito, pelo agenciamento vital, material e imaterial, biofísico e

semiótico, que constitui hoje o núcleo da produção econômica mas também da produção de vida comum. Ou seja, é a potência de vida da multidão, no seu misto de inteligência coletiva, de afetação recíproca, de produção de laço, de capacidade de invenção de novos desejos e novas crenças, de novas associações e novas formas de cooperação, como diz Maurizio Lazzarato na esteira de Tarde (2), que é cada vez mais a fonte primordial de riqueza do próprio capitalismo. Por isso mesmo este comum é o visado pelas capturas e seqüestros capitalísticos, mas é esse comum igualmente que os extrapola, fugindo-lhe por todos os lados e todos os poros.

Sendo assim, seríamos tentados a redefinir o comum a partir desse contexto preciso. Parafraseando Paolo Virno, seria o caso de postular o comum mais como premissa do que como promessa, mais como um reservatório compartilhado, feito de multiplicidade e singularidade, do que como uma unidade atual compartilhada, mais como uma virtualidade já real do que como uma unidade ideal perdida ou futura. Diríamos que o comum é um reservatório de singularidades em variação contínua, uma matéria anorgânica, um corpo sem órgãos, um ilimitado (*apeiron*) apto às individuações as mais diversas. Apesar de seu uso um tanto substancializado, em alguns casos o termo “multidão” tenta remeter a um tal conceito, na dinâmica que propõe entre o comum e o singular, a multiplicidade e a variação, a potência desmedida e o poder soberano que tenta contê-la, regulá-la ou modulá-la.

Como se vê, quando se concebe o comum como um fundo virtual, como vitalidade social pré-individual, como pura heterogeneidade não totalizável, ele nada tem a ver com unidade, medida, soberania, muito menos com as figuras midiáticas, políticas, imperiais que pretendem hipostasiá-lo, representá-lo ou expropriá-lo. Daí porque a resistência hoje passa por um êxodo em relação a essas instâncias que transcendentalizam o comum, e sobretudo pela experimentação imanente desse comum, pelas composições

e recomposições que o perfazem, pelas redistribuições de afeto que essas composições e recomposições propiciam, pelos novos possíveis que a partir daí se abrem e se inventam.

Nostalgias da comunidade

Jean-Luc Nancy, em seu *La Communauté Desoeuvrée* (3), lembra que, segundo a tradição teórica ocidental, lá onde há sociedade, perdeu-se a comunidade. Quem diz sociedade já diz perda ou degradação de uma intimidade comunitária, de tal maneira que a comunidade é aquilo que a sociedade destruiu. É assim que teria nascido o solitário, aquele que no interior da sociedade desejaria ser cidadão de uma comunidade livre e soberana, precisamente aquela que a sociedade arruinou. Rousseau, por exemplo, seria o primeiro pensador da comunidade, que tinha a “consciência de uma ruptura (talvez irreparável) dessa comunidade”. Ele foi seguido pelos românticos, por Hegel. Diz Nancy: “Até nós, a história terá sido pensada sob fundo de [uma] comunidade perdida – [uma comunidade] a reencontrar ou a reconstituir”. A comunidade perdida ou rompida pode ser exemplificada de várias formas, como a família natural, a cidade ateniense, a república romana, a primeira comunidade cristã, corporações, comunas ou fraternidades... Sempre referida a uma era perdida em que a comunidade se tecia em laços estreitos, harmoniosos, e dava de si mesma, pelas instituições, ritos, símbolos, a representação de sua unidade. “Distinta da sociedade (...) a comunidade não é apenas a comunicação íntima de seus membros entre si, mas também a comunhão orgânica dela mesma com sua própria essência.” Ela é constituída pelo compartilhamento de uma identidade, segundo o modelo da família e do amor.

O autor conclui que seria preciso desconfiar dessa consciência retrospectiva da perda da comunidade e de sua identidade, bem como do ideal prospectivo que essa nostalgia produz, uma vez que ela acompanha o

Ocidente desde seu início. A cada momento de sua história ele se entrega a uma nostalgia de uma comunidade perdida, desaparecida, arcaica, deplorando a perda de uma familiaridade, de uma fraternidade, de um convívio. O curioso é que a verdadeira consciência da perda da comunidade é cristã: a comunidade pela qual anseiam Rousseau, Schlegel, Hegel, Bakunin, Marx, Wagner ou Mallarmé se pensa como comunhão, no seio do corpo místico de Cristo. A comunidade seria o mito moderno da participação do homem na vida divina. O anseio de comunidade seria uma invenção tardia que visava responder à dura realidade da experiência moderna, da qual a divindade se retirava infinitamente (como o mostrou Hölderlin). A morte de Deus seria um modo de se referir à morte da comunidade, e traria embutida essa promessa de uma ressurreição possível, numa imanência comum entre o homem e Deus. Toda a consciência cristã, moderna, humanista da perda da comunidade vai nessa direção.

A comunidade nunca existiu

Ao que Nancy responde, simplesmente: “*La communauté n’a pas eu lieu*” (A comunidade nunca existiu). Nem nos índios guayaquí, nem no espírito de um povo hegeliano, nem na cristandade. “A *Gesellschaft* (sociedade) não veio, com o Estado, a indústria, o capital, dissolver uma *Gemeinschaft* (comunidade) anterior.” Seria mais correto dizer que a “sociedade”, compreendida como associação dissociante das forças, das necessidades e dos signos, tomou o lugar de alguma coisa para a qual não temos um nome, nem conceito, e que mantinha uma comunicação muito mais ampla do que a do laço social (com os deuses, o cosmo, os animais, os mortos, os desconhecidos) e ao mesmo tempo uma segmentação muito mais definida, com efeitos mais duros (de solidão, inassistência, rejeição etc.). “A sociedade não se construiu sobre a ruína de uma comunidade (...) a comunidade, longe de ser o que a sociedade teria rompido ou perdido, é o que nos acontece – questão, espera, acontecimento, imperativo – a partir da

sociedade. (...) Nada foi perdido, e por esta razão nada está perdido. Só nós estamos perdidos, nós sobre quem o ‘laço social’ (as relações, a comunicação), nossa invenção, recai pesadamente...”

Ou seja, a comunidade perdida não passa de um fantasma. Ou aquilo que supostamente se perdeu da “comunidade”, aquela comunhão, unidade, copertinência, é essa perda que é precisamente constitutiva da comunidade. Em outros termos, e da maneira mais paradoxal, a comunidade só é pensável enquanto negação da fusão, da homogeneidade, da identidade consigo mesma. A comunidade tem por condição precisamente a heterogeneidade, a pluralidade, a distância. Daí a condenação categórica do desejo de fusão comunal, pois implica sempre a morte ou o suicídio, de que o nazismo seria um exemplo extremo. O desejo de fusão unitária pressupõe a pureza unitária, e sempre se pode levar mais longe as exclusões sucessivas daqueles que não respondem a essa pureza, até desembocar no suicídio coletivo. Aliás, por um certo tempo, o próprio termo comunidade, dado o seqüestro de que foi objeto por parte dos nazistas, com seu elogio da “comunidade do povo”, desencadeava um reflexo de hostilidade na esquerda alemã. Foram precisos vários anos para que o termo fosse desvinculado do nazismo e reconectado com a palavra comunismo (4). Em todo caso, a imolação, por meio ou em nome da comunidade, fazia a morte ser reabsorvida pela comunidade, com o que a morte tornava-se plena de sentido, de valores, de fins, de história. É a negatividade reabsorvida (a morte de cada um e de todos reabsorvida na vida do infinito). Mas a obra de morte, insiste Nancy, não pode fundar uma comunidade. Muito pelo contrário: é unicamente a impossibilidade de fazer obra da morte que poderia fundar a comunidade.

Ao desejo fusional, que da morte faz obra, contrapõe-se uma outra visão de comunidade, na contramão de toda nostalgia, de toda metafísica comunal. Segundo o autor não surgiu ainda uma tal figura de comunidade. Talvez isso

queira dizer que aprendemos devagar que não se trata de modelar uma essência comunitária, mas antes de pensar a exigência insistente e insólita de comunidade, para além dos totalitarismos que se insinuam de todo lado, dos projetos técnico-econômicos que substituíram os projetos comunitários-comunistas-humanistas. Nesse sentido a exigência de comunidade ainda nos seria desconhecida, é uma tarefa, mesmo com as inquietudes pueris, por vezes confusas, de ideologias comuniais ou conviviais. Por que essa exigência de comunidade nos seria desconhecida? Pois a comunidade, na contramão do sonho fusional, é feita de interrupção, fragmentação, suspense, é feita dos seres singulares e seus encontros. Daí porque a própria idéia de laço social que se insinua na reflexão sobre a comunidade é artificiosa, pois elide precisamente esse entre. Comunidade como o compartilhamento de uma separação dada pela singularidade.



Chegamos assim a uma idéia curiosa. Se a comunidade é o contrário da sociedade, não é porque seria o espaço de uma intimidade que a sociedade destruiu, mas quase o contrário, porque ela é o espaço de uma distância que a sociedade, no seu movimento de totalização, não pára de esconjurar. Em outras palavras, como diz Blanchot em seu livro *La Communauté Inavouable* (5), na comunidade já não se trata de uma relação do Mesmo com o Mesmo, mas de uma relação na qual intervém o Outro, e ele é

sempre irreduzível, sempre em dissimetria, ele *introduz* a dissimetria. Por um lado, então, o infinito da alteridade encarnada pelo Outro devasta a inteireza do sujeito, fazendo ruir sua identidade centrada e isolada, abrindo-o para uma exterioridade irrevogável, num inacabamento constitutivo. Por outro lado, essa dissimetria impede que todos se reabsorvam numa totalidade que constituiria uma individualidade ampliada, como costuma acontecer quando, por exemplo, os monges se despojam de tudo para fazer parte de uma comunidade, mas a partir desse despojamento tornam-se possuidores de tudo, assim como no kibutz, ou nas formas reais ou utópicas de comunismo. Em contrapartida, está isso que já mal ousaremos chamar de comunidade, pois não é uma comunidade de iguais, e que seria antes uma ausência de comunidade, no sentido de que é uma ausência de reciprocidade, de fusão, de unidade, de comunhão, de posse. Essa comunidade negativa, como a chamou Georges Bataille, comunidade dos que não têm comunidade, assume a impossibilidade de sua própria coincidência consigo mesma. Pois ela é fundada, como diria ele, sobre o absoluto da separação que tem necessidade de afirmar-se para se romper até tornar-se relação, relação paradoxal, insensata. Insensatez que está numa recusa que talvez Bartleby dramatize da maneira mais extrema: a recusa de fazer obra. É ali onde a comunidade serve para... nada. É ali, talvez, que ela começa a tornar-se soberana. Ousemos levar esse pensamento ao seu extremo, com todo o risco que ele comporta, já que não se trata aqui de transmitir uma doutrina, mas experimentar um feixe de idéias.

Maio de 68 e o desejo de comunidade

Seria preciso retornar agora ao tema da comunidade, tendo por pano de fundo essa idéia nada convencional, pois contraria nossa tradição produtivista e comunicacional, tanto de soberania quanto de comunidade. Poderíamos acompanhar o belo comentário feito por Maurice Blanchot

sobre o maio de 68, logo na seqüência de suas observações a respeito da obra de Bataille sobre a comunidade impossível, a comunidade ausente, a comunidade negativa, a comunidade dos que não têm comunidade.

Depois de uma descrição da atmosfera do maio de 68, que inclui a comunicação explosiva, a eferescência, a liberdade de fala, o prazer de estar junto, uma certa inocência, a ausência de projeto, Blanchot se refere à recusa de tomar o poder ao qual se delegaria alguma coisa – é como se fosse uma declaração de impotência. Como uma presença que, para não se limitar, aceita não fazer nada, aceita estar lá, e depois ausentar-se, dispersar-se. Ao descrever o caráter incomum desse “povo” que se recusa a durar, a perseverar, que ignora as estruturas que poderiam dar-lhe estabilidade, nesse misto de presença e ausência, ele escreve: “É nisso que ele é temível para os detentores de um poder que não o reconhece: não se deixando agarrar, sendo tanto a dissolução do fato social quanto a indócil obstinação em reinventá-lo numa soberania que a lei não pode circunscrever, já que ela a recusa” (6)... É essa potência impotente, sociedade associal, associação sempre pronta a se dissociar, dispersão sempre iminente de uma “presença que ocupa momentaneamente todo o espaço e no entanto sem lugar (utopia), uma espécie de messianismo não anunciando nada além de sua autonomia e sua inoperância” (7), o afrouxamento sorrateiro do liame social, mas ao mesmo tempo a inclinação àquilo que se mostra tão impossível quanto inevitável – a comunidade.

Blanchot, nesse ponto, diferencia a comunidade tradicional, a da terra, do sangue, da raça, da comunidade eletiva. E cita Bataille: “Se esse mundo não fosse constantemente percorrido pelos movimentos convulsivos dos seres que se buscam um ao outro (...) ele teria a aparência de uma derrisão oferecida àqueles que ele faz nascer”. Mas o que é esse movimento convulsivo dos seres que se buscam um ao outro? Seria o amor, como quando se diz comunidade dos amantes? Ou o desejo, conforme o assinala

Negri, ao dizer: “O desejo de comunidade é o espectro e a alma do poder constituinte – desejo de uma comunidade tão real quanto ausente, trama e modo de um movimento cuja determinação essencial é a exigência de ser, repetida, premente, surgida de uma ausência” (8)? Ou se trata de um movimento que não suporta nenhum nome, nem amor nem desejo, mas que atrai os seres para jogá-los uns em direção aos outros, segundo seus corpos ou segundo seu coração e seu pensamento, arrebatando-os à sociedade ordinária? (9) Há algo de inconfessável nessa estranheza, que, não podendo ser comum, é não obstante o que funda uma comunidade, sempre provisória e sempre já desertada. Alguma coisa entre a obra e a inoperância...

Talvez seja o que tenha interessado a Jean-Luc Nancy: requalificar uma região que já nenhum projeto comunista ou comunitário carregava. Repensar a comunidade em termos distintos daqueles que, na sua origem cristã, religiosa, a tinham qualificado (a saber, como comunhão), repensá-la em termos da instância do “comum”, com todo o enigma aí embutido e a dificuldade de compreender esse comum, “seu caráter não dado, não disponível e, nesse sentido, o menos ‘comum’ do mundo” (10). Repensar o segredo do comum que não seja um segredo comum (11). O desafio obrigou o autor a um deslocamento, a saber, falar mais em estar-em-comum, estar-com, para evitar a ressonância excessivamente plena que foi ganhando o termo comunidade, cheia de substância e interioridade, ainda cristã (comunidade espiritual, fraternal, comunal) ou mais amplamente religiosa (comunidade judaica, *umma*) ou étnica, com todos os riscos fascizantes da pulsão comunitarista. Mesmo a comunidade inoperante, como a havia chamado Nancy em seus comentários a partir de Bataille, com sua recusa dos Estados-nação, partidos, assembleias, povos, companhias ou fraternidades, deixava intocado esse domínio do comum, e o desejo (e a angústia) do ser-comum que os fundamentalismos instrumentalizam crescentemente.

O socialismo das distâncias

Que esse tema seja mais do que uma obsessão individual de um autor, atesta-o sua presença recorrente entre pensadores dos anos 1960-70. Em curso ministrado no Collège de France em 1976-77, por exemplo, Roland Barthes gira em torno da questão *Comment vivre-ensemble* (Como viver junto)(12). Ele parte daquilo que considera ser seu “fantasma”, mas que, visivelmente, não é apenas um fantasma individual, e sim o de uma geração. Por fantasma Barthes entende a persistência de desejos, o assédio de imagens que insistem num autor, por vezes ao longo de toda uma vida, e que se cristalizam numa palavra. O fantasma que Barthes confessa ser o seu, fantasma de vida, de regime, de gênero de vida, é o “viver-junto”. Não o viver-a-dois conjugal, nem o viver-em-muitos segundo uma coerção coletivista. Algo como uma “solidão interrompida de maneira regrada”, um “pôr em comum distâncias”, “a utopia de um socialismo das distâncias”(13), na esteira do “pathos da distância” evocado por Nietzsche.

Barthes refere-se com mais precisão a seu “fantasma”, ao evocar a leitura de uma descrição de Lacarrière sobre conventos situados no monte Athos. Monges com uma vida em comum e, ao mesmo tempo, cada um seguindo seu ritmo próprio. “Idiorritmia” (idios: próprio, rithmos: ritmo). Nem o cenobitismo, forma excessiva da integração, nem o eremitismo, forma excessiva da solidão negativa. A idiorritmia como forma mediana, idílica, utópica.

O fantasma do viver-junto (ou sua contrapartida: o viver-só) está muito presente em toda a literatura. Por exemplo o viver-junto em *A Montanha Mágica*, de Thomas Mann, ao mesmo tempo fascinante e claustrofóbico, ou

o viver-só no *Robinson Crusoé*, de Daniel Defoe. Ou a biografia de alguns pensadores, como é o caso de Espinosa, que no final da vida se retira para Voorburg, perto de Haia, onde aluga um quarto e de vez em quando desce para conversar com seus hospedeiros – verdadeiro anacoreta, comenta Barthes, ao chamar a atenção para o desejo de criar uma estrutura de vida que não seja um aparelho de vida. Em todo caso é um modo de fugir ao poder, negá-lo ou recusá-lo (anachorein, em grego: retirar-se para trás). Hoje poderia ser traduzido em termos de fatasma de distanciamento, atos de arrebatamento em relação à gregariedade, e que recebe vez por outra uma ressonância política inusitada.

O comum e a singularidade qualquer

É o caso de Giorgio Agamben, com seu livro intitulado *A Comunidade que Vem* (14). Ali ele recorda a bela frase de Heráclito: “Para os despertos o mundo único e comum é, mas aos que estão no leito cada um se revira para o seu próprio”. O comum era o logos. A expropriação do comum numa sociedade do espetáculo é a expropriação da linguagem. Quando toda a linguagem é seqüestrada por um regime democrático-espetacular, e a linguagem se autonomiza numa esfera separada, de modo tal que ela já não revela nada e ninguém se enraiza nela, quando a comunicatividade, aquilo que garantia o comum, fica exposta ao máximo e entrava a própria comunicação (15), atingimos um ponto extremo do nihilismo. Como desligar-se dessa comunicatividade totalitária e vacuizada? Como desafiar aquelas instâncias que expropriaram o comum, e que o transcendentalizaram? É onde Agamben evoca uma resistência vinda, não como antes, de uma classe, um partido, um sindicato, um grupo, uma minoria, mas de uma singularidade qualquer, do qualquer um, como aquele que desafia um tanque na praça Tienanmen, que já não se define por sua pertinência a uma identidade específica, seja de um grupo político, seja de um movimento social. É o que o Estado não pode tolerar, a singularidade qualquer que o

recusa sem constituir uma réplica espelhada do próprio Estado na figura de uma formação identitária reconhecível. A singularidade qualquer, que não reivindica uma identidade, que não faz valer um liame social, que constitui uma multiplicidade inconstante, como diria Cantor. Singularidades que declinam toda identidade e toda condição de pertinência, mas manifestam seu ser comum – é a condição, dizia Agamben vários anos atrás, de toda política futura. Bento Prado Jr., referindo-se a Deleuze, utilizou uma expressão adequada a essa figura que emerge dos vários textos mencionados: o solitário solidário.

* * *

A propósito do *Bartleby*, de Melville, aquele escriturário que a tudo responde que “preferiria não”, Deleuze comenta: a particularidade desse homem é que ele não tem particularidade nenhuma, é o homem qualquer, o homem sem essência, o homem que se recusa a fixar-se em alguma personalidade estável. Diferentemente do burocrata servil (que compõe a massa nazista, por exemplo), no homem comum tal como ele aparece aqui se expressa algo mais do que um anonimato inexpressivo: o apelo por uma nova comunidade. Não aquela comunidade baseada na hierarquia, no paternalismo, na compaixão, como o seu patrão gostaria de lhe oferecer, mas uma sociedade de irmãos, a “comunidade dos celibatários”. Deleuze detecta entre os americanos, antes mesmo da independência, essa vocação de constituir uma sociedade de irmãos, uma federação de homens e bens, uma comunidade de indivíduos anarquistas no seio da imigração universal. A filosofia pragmatista americana, em consonância com a literatura americana que Deleuze tanto valoriza, lutará não só contra as particularidades que opõem o homem ao homem, e alimentam uma desconfiança irremediável de um contra o outro, mas também contra o seu oposto, o Universal ou o Todo, a fusão das almas em nome do grande amor ou da caridade, a alma coletiva em nome da qual falaram os inquisidores,

como na famosa passagem de Dostoievski, e por vezes os revolucionários. Deleuze pergunta, então: o que resta às almas quando não se aferram mais a particularidades, o que as impede então de fundir-se num todo? Restalhes precisamente sua “originalidade”, quer dizer um som que cada uma emite quando põe o pé na estrada, quando leva a vida sem buscar a salvação, quando empreende sua viagem encarnada sem objetivo particular, e então encontra o outro viajante, a quem reconhece pelo som. Lawrence dizia ser este o novo messianismo ou o aporte democrático da literatura americana: contra a moral européia da salvação e da caridade, uma moral da vida em que a alma só se realiza pondo o pé na estrada, exposta a todos os contatos, sem jamais tentar salvar outras almas, desviando-se daquelas que emitem um som demasiado autoritário ou gemente demais, formando com seus iguais acordos e acordes, mesmo fugidios. A comunidade dos celibatários é a do homem qualquer e de suas singularidades que se cruzam: nem individualismo, nem comunialismo.

Neste percurso ziguezagueante, percorremos a comunidade dos celibatários, a comunidade dos sem comunidade, a comunidade negativa, a comunidade ausente, a comunidade inoperante, a comunidade impossível, a comunidade de jogo, a comunidade que vem, a comunidade da singularidade qualquer – nomes diversos para uma figura não fusional, não unitária, não totalizável, não filialista de comunidade, e que pode ser transposta para pensar o grupo, levando-se sempre em conta as especificidades. Para tanto, seria preciso retomar nosso início, a respeito das afetações recíprocas, para repensar a questão da grupalidade de maneira mais múltipla, acentrada, calcada sobretudo no jogo entre as singularidades e o comum, e na potência ampliada da composição – sempre levando em conta o plano de consistência.

Notas

1. DELEUZE, Gilles. Spinoza. *Philosophie pratique*, Paris: Minuit, 1981. p. 164.
2. LAZZARATO, Maurizio. *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2001.
3. NANCY, Jean-Luc. *La communauté desoeuvrée*. Paris: Christian Bougois, 1986; que acompanho de perto nesse comentário.
4. NANCY, Jean-Luc. *La communauté affrontée*. Paris: Galilée, 2001. p. 26.
5. BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, 1986.
6. BLANCHOT, op. cit., p. 57.
7. Ibidem, p. 57.
8. NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro:DP&A, 2002. p. 38.
9. BLANCHOT, op. cit., p. 79.
10. NANCY, op. cit., p. 38.
11. Ibidem, p. 41.
12. BARTHES, Roland. *Comment vivre-ensemble: cours et séminaires au Collège de France*. Paris: Seuil Imec, 2002.
13. Idem.
14. AGAMBEN, Giorgio. *La communauté qui vient*. Paris: Seuil, 1990.
15. AGAMBEN, G. *Moyens sans fin: notes sur la politique*. Paris: Payot, 2002. p. 95.

Fonte: Próximo Ato – Itaú Cultural
(http://www.itaucultural.org.br/index.cfm?cd_pagina=2647).

SOBRE A ELF

Earth Liberation Front

A ELF (Earth Liberation Front - Frente de Libertação da Terra) é um movimento clandestino internacional que consiste em grupos autônomos de pessoas que executam ação direta de acordo com as diretrizes da ELF. Desde 1997, células da EFL têm efetuado inúmeras ações, resultando em mais de US\$ 30 milhões em danos.

A ELF é estruturada de forma a maximizar a efetividade. Operando em células (pequenos grupos que consistem de uma a várias pessoas), a segurança dos membros do grupo é mantida. Cada célula é anônima não só para o público como também para as outras. Esta estrutura descentralizada ajuda a manter os ativistas fora da cadeia e livres para continuar conduzindo as ações.

Como a estrutura da ELF é não-hierárquica, os indivíduos envolvidos controlam as suas próprias atividades. Não há uma organização ou liderança centralizada ligando as células. Do mesmo modo, não há "filiação" oficial. Indivíduos que escolhem fazer ações sob a bandeira da ELF são dirigidos somente pela sua consciência pessoal ou pelas decisões tomadas por sua célula, enquanto aderente das mencionadas diretrizes.

Quem são as pessoas realizando estas atividades? Porque são anônimos, elas podem ser qualquer um de qualquer comunidade. Pais, professores, voluntários da igreja, seu vizinho, ou mesmo o seu companheiro podem estar envolvidos. A exploração e a destruição do meio ambiente afetam todos nós – algumas pessoas bastam para realizar ação direta em defesa da terra.

Qualquer ação direta para parar a destruição do meio ambiente e aderindo

às diretrizes estritas da não-violência, listadas abaixo, pode ser considerada uma ação da ELF. Sabotagem econômica e destruição de propriedade estão incluídas nestas diretrizes.

Diretrizes da Frente de Libertação da Terra:

- **Infringir danos econômicos sobre os que lucram com a destruição e exploração do meio ambiente natural.**
- **Revelar e educar o público sobre as atrocidades cometidas contra a terra e todas as espécies que a povoam.**
- **Tomar todas as precauções necessárias para não ferir nenhum animal, humano ou não-humano.**

Não há nenhuma forma de contatar a ELF na sua região. Compete a cada um para a exploração do mundo natural. Não pode mais se admitir que alguma outra pessoa o fará. Por que não você, por que não agora?

Texto extraído do site Insurgentes, do Coletivo de Estudos Anarquistas Domingos Passos (www.nodo50.org/insurgentes/).

A EXPERIÊNCIA DAS EMPRESAS RECUPERADAS NA ARGENTINA

Alejandro Iturbe

Membro da Direção Nacional da FOS Frente Operária Socialista (Argentina)

Na mesma semana em que escrevia este artigo, apareceu na imprensa Argentina duas notícias relacionadas a este tema. Na primeira, em pleno centro de Buenos Aires, a três quadras do Congresso Nacional, cerca de 100 ex-empregados do Buenos Aires Bauen Hotel, inaugurado no Mundial de futebol de 1978 e fechado no final de 2001, tomavam o edifício para reclamar sua expropriação e a autorização para explorá-lo como cooperativa de trabalhadores. Na Segunda, informava-se que, também sob a forma de cooperativa, 100 operários reabriam, em Avellaneda, a fábrica Cristalux, fechada em 2000, e que foi uma das mais importantes indústrias de vidro do país, com 1500 trabalhadores.

São os últimos fatos dos processos conhecidos como “empresas recuperadas”, cada vez mais estendido e dilatado na Argentina. Isto é, empresas quebradas ou fechadas por seus donos que os trabalhadores recuperaram, com diferentes formas legais, para pô-las em funcionamento sob seu controle. Se bem o fenômeno começou anteriormente, deu um salto a partir do estouro do processo revolucionário aberto em 20 de dezembro de 2001.

Atualmente, estima-se que existam no país umas 150 “empresas recuperadas”, com aproximadamente 10.000 trabalhadores. O espectro abarca desde pequenas unidades com menos de 10 trabalhadores, até outras com 200 ou 300 operários. Por outro lado, ainda que a maioria é de empresas industriais, também inclui setores de serviços, como

supermercados, clínicas médias, escolas e, como vimos, hotelaria. Finalmente, muitas empresas já se encontram em pleno processo de produção, outras apenas reiniciam seu funcionamento e algumas ainda estão em meio da luta por conseguir estas condições.

O estouro da revolução em dezembro de 2001 fez com que os trabalhadores, militantes e analistas de todo o mundo dirigissem seus olhares para a Argentina e se dedicassem ao estudo dos fenômenos próprios, como as assembléias populares e as organizações de desempregados, conhecidas como “piqueteiros”. A experiência das “empresas recuperadas”, em grande medida inédita hoje no mundo, também é seguida com muita atenção e reconhecem-se nomes como Zanón, Brukman e IMPA.

As causas de fundo

A experiência das “empresas recuperadas” é o resultado combinado de vários fatores da situação argentina nos últimos anos:

a) A prolongada crise econômica, iniciada em 1998 e agudizada durante o ano de 2002. Neste período, as empresas deixaram de investir uma parte importante de seus lucros. Estima-se em 50 bilhões de dólares o que se deixou de investir. Junto à sangria pelo pagamento da dívida externa, estes fatos provocaram uma queda acumulada do PIB em 20%, que se expressou em milhares de despedidos e suspensos e no fechamento de numerosas empresas: apenas entre o final de 2001 e meados de 2002, perderam-se 750.000 postos de trabalho.

b) A este processo somou-se a destruição de postos de trabalho já ocorrida durante os governos de Menem, na década de 90. Por um lado, o câmbio um peso = um dólar favorecia as importações e prejudicava as empresas que

produziam no país: muitas deixaram de fabricar e outras, diretamente fecharam. Por outro lado, a privatização das empresas estatais também havia eliminado centenas de milhares de empregos.

c) O desemprego deu um salto impressionante em 2002. O desemprego aberto superou 20% e, junto com o subemprego, chegou a 40%. Cifra “normal” para outros países latino-americanos, mas intolerante na Argentina, um país com larga tradição de altos níveis de emprego.

d) Para piorar a situação, os patrões de muitas empresas esvaziavam seu patrimônio antes de fechar: os trabalhadores não só não recebiam a indenização legal pela demissão, mas inclusive, também não recebiam os últimos salários. Pior ainda quando recebiam o dinheiro correspondente, a experiência negativa de pequenos empreendimentos comerciais ou de transporte de milhares de ex-empregados das empresas privatizadas, mostrava que isto não era uma saída para o futuro. A burocracia dos sindicatos envolvidos limitou-se, na maioria dos casos, a propor a luta pela cobrança da indenização.

e) Neste marco, aceitar passivamente o fechamento das empresas e a perda do posto de trabalho, significava aceitar um futuro de desemprego, de pobreza e de miséria. Pior ainda, quando muito destes trabalhadores tinham mais de 40 anos, idade em que, para o capitalismo, passaram a ser descartáveis.

Uma luta difícil

Por tudo isto, são cada vez mais os trabalhadores que lutam para evitar o fechamento de suas empresas ou por recuperá-las. E lutam em todo o sentido da palavra. O primeiro passo tem sido sempre a tomada das instalações que, geralmente, tem de ser defendidas da repressão e das

brutais tentativas policiais de desalojá-los, inclusive nos casos em que as empresas já estavam produzindo. Assim ocorreu com a metalúrgica IMPA há vários anos, e também ocorreu mais recentemente com a cerâmica Zanón, em Neuquén, a têxtil Brukman, na cidade de Buenos Aires, a lavanderia de lã Lavalán, em Avellaneda, e muitas outras. Em sua defesa, tem se desenvolvido verdadeiras batalhas nas quais os trabalhadores recebem o apoio dos vizinhos, grupos de direitos humanos, assembléias populares, organizações de desempregados e sindicatos combativos que formam verdadeiros “escudos humanos” para impedir a desocupação ou para recuperar o edifício.

Mas também há lutas em outros terrenos: no campo legal, para obter a documentação que lhes permita funcionar, na tarefa de recuperar e reparar as instalações e maquinarias para poder produzir, e aprender funções que antes estavam nas mãos dos patrões, como as vendas e a administração.

Três variantes

A empresa recuperada tem adotado distintas formas quanto à propriedade e o controle da produção. A forma mais difundida é a de cooperativas. Neste caso, os trabalhadores formam uma cooperativa que obtém reconhecimento legal e solicita a expropriação dos bens da empresa anterior, que passam a seu poder. A direção da cooperativa é exercida por um Conselho de Administração, votado pela assembléia dos trabalhadores associados e cujos membros, em geral, cumprem seu turno de trabalho como o resto de seus companheiros. É o caso da metalúrgica IMPA, que integra o MNER (Movimento Nacional de Empresas Recuperadas), na qual trabalham uns 150 trabalhadores. IMPA é uma das primeiras experiências, uma das mais consolidadas comercialmente e, atualmente, está incorporando novos trabalhadores. Sua média salarial é em torno de \$ 700 (uns 230 dólares).

Outra experiência é a de autogestão operária. Vem ocorrendo fábrica de cerâmica Zanón e ocorreu na fábrica de roupas Brukman. Neste caso, a situação legal da propriedade está em litígio judicial: os juízes outorgaram uma “custódia temporária” dos bens aos trabalhadores, mas a antiga patronal reclama sua restituição, o que ocasiona permanentes ameaças de despejo. Neste caso, a direção do processo de produção se combina com os organismos sindicais (comissão interna e delegados), mas a assembléia dos trabalhadores tem a última decisão. Zanón encontra-se em pleno funcionamento e, inclusive, aumentou seu quadro inicial de 258 a 307 trabalhadores, incorporando desempregados da região. O salário é de 800 pesos (265 dólares).

A experiência da Brukman sofreu um revés em abril passado, quando, depois de a polícia cercar a fábrica e reprimir violentamente os trabalhadores, a patronal recuperou o controle sobre o patrimônio. Mas é importante conhecer a história dessa experiência de controle operário da produção. A situação dos 60 trabalhadores da Brukman foi mais complicada que a da Zanón. Por um lado, tiveram de recuperar e reparar as instalações básicas do edifício, muito deterioradas por anos de abandono pela patronal. Por outro lado, não consolidaram seu circuito comercial e as vendas foram irregulares. Por isso, os ganhos dos trabalhadores variavam entre 40 e 50 dólares semanais. Em ambos os casos, Zanón e Brukman, os trabalhadores reivindicaram que o Estado expropriasse, sem indenização, as empresas, para que continuassem produzindo sob seu controle.

Recentemente, uma alternativa diferente começou a desenvolver-se na fábrica de farinha de peixe Confluencia, na cidade de Caleta Olivia, na província de Santa Cruz, na Patagônia.* Neste caso, a patronal continua na empresa, mas esta funciona sob controle operário. Este fato se dá em meio

a um enfrentamento com as grandes empresas pesqueiras espanholas que compram permissão de pesca e exportação, fecham as fábricas e processam o pescado diretamente nos barcos. Por isso, a fábrica estava fechada há um ano por falta de autorização das autoridades para reabrir, com somente seis trabalhadores realizando tarefas de manutenção. A CTD (Coordenadora de Trabalhadores Desempregados) de Comodoro Rivadavia e Caleta Olivia, com apoio de diversos setores políticos e sindicais, exige a reabertura da fábrica, e logo, a ocupação para pô-la em funcionamento. Hoje trabalham 20 companheiros, cujos salários vão de 265 a 400 dólares mensais. Os trabalhadores controlam as entradas e os gastos através de um delegado, a patronal deve mostrar sua contabilidade diante da assembléia operária e não pode contratar e nem despedir sem acordo dos trabalhadores. O plano é aumentar o quadro a 40 operários. O processo começa a estender-se agora a outra planta da mesma patronal, com capacidade para mais de 100 trabalhadores. Ainda que esta experiência é pequena e se dá longe dos grandes centros urbanos, é muito importante já que o mecanismo de controle operário é, possivelmente, o mais factível de aplicar nas grandes empresas industriais.

Uma experiência progressiva

A experiência das empresas recuperadas é muito progressiva, por várias razões. Em primeiro lugar, porque, frente à criminosa passividade da maioria da burocracia sindical, é uma clara alternativa para muitos que os trabalhadores defendam seus postos de trabalho e seu caráter de trabalhadores empregados.

Mas, o mais importante, é que são demonstrações práticas de que a burguesia não é necessária e que os trabalhadores são perfeitamente capazes de garantir, por si mesmos, a produção. Nesta afirmação não fazemos mais que seguir a opinião que, diante de fenômenos similares,

expressaram Marx, Engels, Lênin e Trotsky. E os trabalhadores destas empresas começam a sacar a mesma conclusão: “estamos mostrando que não precisamos de patrões”, declara um operário de uma fábrica metalúrgica na revista do MNER.

Os trabalhadores estão realizando uma riquíssima experiência de planificar e organizar a produção, analisar custos e processos, definir prioridades de investimentos, distribuir mercadorias, etc. Em outras palavras, uma pequena escola do que será, mais adiante, ter seu próprio Estado.

Interessa-me destacar dois aspectos. O primeiro, é que, naquelas empresas que têm um funcionamento pleno, os salários estão um pouco acima da média geral do país (60% dos trabalhadores argentinos recebem menos de 160 dólares mensais e muitos apenas 100). Isto é assim porque uma parte da mais valia que antes apropriavam os patrões, agora se integra ao salário. Por exemplo, os salários representam 24% dos custos da IMPA, enquanto que a média geral da indústria é de 10%. O segundo, é que todas estas empresas destinam o resto dos lucros para reparar e recuperar edifícios, instalações e maquinarias, mostrando assim que são os trabalhadores os únicos que garantem o pleno aproveitamento do capital produtivo, enquanto a patronal o deixa ocioso ou, diretamente, o destrói.



Pontos de referência

Outro aspecto importante é que, em muitos casos, as empresas recuperadas transformaram-se em verdadeiros pontos de referência em sua zona ou região. Os trabalhadores de Zanón, por exemplo, encabeçam a Coordenadora do Alto Vale, integrada por organizações de desempregados e correntes sindicais de Neuquén e Rio Negro. Ao redor de Brukman,

reúnem-se varias assembléias populares e organizações de direitos humanos.

No IMPA, funciona o centro cultural “La Fabrica” (*) e suas instalações estão abertas para os trabalhadores e o povo, e inclusive para as diferentes correntes políticas, sem qualquer tipo de sectarismo. No supermercado Tigre, de Rosário, também funciona um centro cultural e ali se tem realizado reuniões de diversas correntes políticas.

Além disso, impulsionam a solidariedade operária e popular. O projeto de recuperação do Supermercado Tigre é o funcionamento de um restaurante para os estudantes da cidade e a abertura de um centro comunitário para baratear os preços dos produtos básicos. Zanón doou cerâmicas a escolas e hospitais públicos da zona. Uma clínica da Capital propõe um plano médico, a preço de custo, para os trabalhadores de empresas recuperadas que não tenham cobertura. E os trabalhadores da fábrica de farinha de peixe Confluência conseguiram que a obra social do sindicato atenda gratuitamente a um desempregado por cada dez trabalhadores empregados.

As organizações

Já vimos que a experiência das empresas recuperadas inclui modalidades diversas. Isto se expressa também na existência de distintas correntes ou movimentos em que se organizam. O mais importante é o MNER (Movimento Nacional de Empresas Recuperadas), encabeçado pelo IMPA, que agrupa umas 100 empresas de todo o país. O MNER impulsiona a modalidade de cooperativa de trabalhadores. Seus promotores provêm do peronismo e editam uma revista com as notícias das diferentes empresas.



Outra corrente é que encabeçam Zanón, Brukman e o Supermercado Tigre, que realizou em 15 de março seu segundo encontro em Rosário, do qual também participaram o Moinho Confluência. Sofre influência de partidos e organizações de esquerda, desenvolve a autogestão e propõem a estatização com controle operário. Editam o jornal Nustra Lucha. Por outro lado, muitas empresas não participam de nenhum movimento.

Neste sentido, é muito positiva a formação de um só movimento ou coordenação que unifique todo o processo. Isto permitirá não só fortalecer cada empresa no apoio do conjunto e no intercâmbio de experiências, mas criar um pólo de referência mais forte para o conjunto dos trabalhadores empregados e desempregados.

CARTA ABERTA DAS TRABALHADORAS DA BRUKMAN

A todos os companheiros e companheiras que nos apoiaram desde o primeiro momento e a todos os que foram se unindo a nós durante este ano e sete meses que estamos lutando para recuperar nossa fonte de trabalho, e três meses acampadas, a todas as pessoas do mundo inteiro de onde nos chegam cartas de solidariedade, e seus fundos de greve, não temos palavras, porque não existem, para expressar toda a nossa gratidão. Só podemos dizer OBRIGADO, MUITO OBRIGADO!

Agora queremos contar um pouco como está a nossa luta. O deputado Enrique Rodríguez apresentou um projeto de lei de expropriação definitiva das máquinas, marca e patente, transitória por dois anos do imóvel e para poder recebê-lo formamos uma cooperativa e apresentamos um projeto de viabilidade, além de entregar documentos sobre todas as irregularidades e dívidas da patronal com o Estado e com os trabalhadores. Que fique bem claro que esta fábrica é praticamente do Estado e não temos que esperar que vá à falência como eles dizem para poder recuperar. Por isso, fizemos uma marcha no dia 17 de julho passado, às 13 horas, do acampamento à Assembléia Legislativa para cercá-lo e exigir que o processo seja aprovado imediatamente.

Por isso, pedimos que continuem nos apoiando com sua presença, suas cartas e suas contribuições ao nosso fundo de greve, para que possamos continuar lutando.

Um grande abraço fraterno para todos.

Fundo de Luta da Brukman

Banco Nación Suc. 0086

Caja de Ahorro en Pesos 0210604030

Titular: Edelmira Durán y otros.

Numero de identificación internacional: NACN-AR-BA

Tradução de Raymundo Alves

Fonte: Revista Marxismo Vivo

(<http://www.marxismalive.org/homeportugues.html>).

[Postado em 08 de outubro de 2005]

GAIA - A TERRA VIVA

Carlos Antonio Fragoso Guimarães



Em nosso século, a partir do trabalho de inúmeros pesquisadores de várias áreas da ciência - especialmente em biologia e em neurologia, bem como em física e em cibernética, dentre inúmeras outras ciências que estão a contribuir enormemente para a maturação do conhecimento humano -, vemos surgir (ou ressurgir) uma nova (ou será antiga?) forma de *compreender* o mundo, forma que vai muito além da já antiquada (e ainda muito presente) concepção/entendimento/idéia de mundo como sendo um sistema mecânico morto e determinista, bem análogo às criações mecânicas humanas - ou seja, bem concorde com o entendimento humano no seu atual estágio cultural - e que constitui a metáfora essencial do [paradigma cartesiano](#), estritamente adotado pela ciência moderna nos últimos três séculos.

Hoje, porém, está cada vez mais clara a idéia de que os sistemas complexos que formam um todo orgânico, vivo, possui características próprias, homeostáticas e dinâmicas enquanto conjunto, apresentando características próprias que escapam às qualidades e atributos de cada uma de suas partes constituintes, linearmente conectadas... Ou seja, um organismo, como *um todo* é algo mais diferenciado e com atributos próprios bem acima da soma de suas partes componentes fundamentais. É assim, num exemplo simples, que dois gases que são muito utilizados na combustão, como o oxigênio e o hidrogênio, quando unidos possuem uma nova característica bem própria que nos permite usa-los para o combate ao fogo, ao formarem a água. Além do mais, nos sistemas orgânicos vivos, a homeostase apresenta-se com características dinâmicas tais que superam o comportamento normal das "máquinas" feitas pelo homem, notadamente quanto ao grau de *entropia*, ou do crescimento do equilíbrio térmico, que nas máquinas convencionais é percebido pelo desgasta sempre crescente do equipamento, o que leva ao fim de sua vida útil, mas que é mantido, ao contrário, em um nível mais ou menos constante nos seres vivos.

Da mesma forma, sistemas vivos são estruturas complexas que exibem características muito próprias que "emergem" do conjunto formado por elementos possíveis de serem diferenciados. Por exemplo, pessoas e animais são formados por órgãos que são formados por células que, por sua vez, são formadas por vários elementos moleculares, alguns deles extremamente complexos, e estes, por fim, formados de átomos perfeitamente comuns e, em grande medida (senão na sua totalidade) igualmente presentes em todas as espécies de seres vivos. Ora, embora tenhamos a mesmíssima base atômica, ninguém vai dizer que existe uma

igualdade funcional entre, por exemplo, uma rosa e um gato, ou entre um carvalho e um homem, muito embora, em essência, a estrutura do código da vida seja basicamente a mesma entre todos eles (o código genético, por exemplo, é escrito com as mesmas "letras" e com a mesma "sintaxe" em todos os seres vivos).

Ora, embora tenhamos um modo de manifestação física bem visível, onde os elementos estão em constante troca - nosso corpo está sempre se renovando - é o *padrão* que advém ou que *emerge* das estruturas mais elementares, enfim, as características do todo, mais do que seus elementos constituintes, que nos farão reconhecer um homem de outro homem, ou um homem de um chimpanzé, uma sinfonia ou um poema das letras impressas numa folha de papel, etc.

As idéias-chave que possibilitaram levar-se a sério a dinâmica da *organização em si*, do padrão como estando muito além das características das partes físicas constituintes, foi um dos maiores marcos da ciência do século XX, similar ao que ocorreu com a idéia de *campo de energia*, em Física na segunda metade do século XIX.

Dentre os vários pais desta nova visão *sistêmica* de mundo, citam-se Ilya Prigogine, na Bélgica, que realizou a ligação fundamental entre sistemas em não-equilíbrio e não-linearidade, como os que constituem as "estruturas dissipativas"; Heinz von Foerster, nos EUA, que montou um grupo de pesquisa multidisciplinar, o que possibilitou inúmeros *insights* sobre o papel da complexidade na auto-organização dos seres vivos e não vivos; Herman Haken, na Alemanha, com sua teoria não-linear do *laser*; Ludwig von

Bertalanfy, na Áustria, com o seu trabalho pioneiro e seminal sobre a Teoria Sistêmica dos seres vivos e das sociedades, etc.; Humberto Maturana, no Chile, que se debruçou sobre as características fundamentais dos sistemas vivos. Tudo isso sem falarmos do grande desenvolvimento e importância cada vez maior da ciência da [Ecologia](#) nos últimos 50 anos e dos saltos conceituais nas ciências humanas, especialmente na Sociologia, com Michel Maffesoli, e em Psicologia, a partir de Jung.

Foi neste contexto, mais ou menos visível, mais ou menos presente (e em constante atrito com a concepção linear e estritamente mecanicista do paradigma cartesiano então - *e ainda* - vigente, muito útil à ideologia do capitalismo) que o químico norte-americano James Lovelock fez uma descoberta magnífica, talvez a mais bela do século na área das ciências biológicas, que lhe permitiu formular um modelo surpreendente de auto-organização não-linear, global e ecologicamente sublime, onde todo o planeta Terra surge como sistema vivo, auto-organizador.

As origens da moderna *Teoria de Gaia* (nome da antiga deusa grega pré-helênica que simbolizava a Terra viva) se encontram nos primeiros dias do programa espacial da NASA (Capra, 1997, p. 90). Os vôos espaciais que começaram na década de 60 permitiram aos homens modernos perceberem o nosso planeta, visto do espaço exterior, como um todo integrado, um *Holos* extremamente belo.... Daí as primeiras palavras dos astronautas serem de deslumbramento e emoção, muito longe do linear e frio linguajar técnico-científico presente nas operações de pesquisa e de lançamento dos veículos espaciais. Todos nós lembramos das poéticas palavras de Yuri Gagarin: "*A Terra é azul*"... Pois bem, esta percepção da Terra em toda a sua

poética beleza, foi uma profunda experiência espiritual, como muitos dos primeiros astronautas não se cansaram de dizer, mudando profundamente *as suas concepções e seu modo de relacionamento* com a Terra. De certa forma, este deslumbre foi o passo inicial do resgate da idéia muito antiga da Terra como um organismo vivo, presente em todas as culturas e em todos os tempos (Capra, obra cit., p. 90; Campbell, 1990; Eliade, 1997).

Posteriormente, a NASA convidaria James Lovelock para ajudá-la a projetar instrumentos para a análise da atmosfera e, conseqüentemente, para a detecção de vida em Marte, para onde seria enviada uma sonda Viking.

A pergunta capital para Lovelock, dentro deste contexto, era: "Como podemos estar certos de que o tipo de vida marciano, qualquer que seja ele, se revelará aos testes de vida baseados no tipo de vida terrestre, que é o nosso referencial?". Este questionamento o levou a pensar sobre a natureza da vida e como ela poderia ser reconhecida nas suas várias possibilidades.

A conclusão mais óbvia que Lovelock poderia chegar era a de que todos os seres vivos têm de extrair matéria e energia de seu meio e descartar produtos residuais em troca. Assim, pensando no meio terrestre, Lovelock supôs que a vida em qualquer planeta utilizaria a atmosfera ou, no caso de os haver, os oceanos como o meio fluido para a movimentação de matérias-primas e produtos residuais. Portanto, poder-se-ia ser capaz de, em linhas gerais, detectar-se a possibilidade da existência de vida analisando-se a composição química da atmosfera de um planeta. Assim, se houvesse realmente vida em Marte (por menor que fosse sua chance) a atmosfera marciana teria de revelar algumas combinações de gases características e

propícias à vida que poderiam ser detectadas, em princípio, a partir da Terra. Ou, em outras palavras, qualquer planeta, para possibilitar a vida, necessita de um veículo fluido - líquido ou gasoso - para o transporte ou movimentação de componentes orgânicos e inorgânicos necessários à troca de materiais e resíduos resultantes da vida, pelo menos no nível e na dimensão do que se reconhece por *vida* dentro de nosso atual grau de conhecimento. Este meio fluido deve, portanto, apresentar uma somatória de características básicas.

Estas hipóteses foram confirmadas quando Lovelock e Dian Hitchcock começaram a realizar uma série de análises da atmosfera marciana, utilizando-se de observações feitas na Terra, comparando os resultados com estudos semelhantes feitos na nossa atmosfera. Eles descobriram algumas semelhanças e uma série de diferenças capitais entre as duas atmosferas: Há muito pouco oxigênio em Marte, uma boa parcela é constituída de Dióxido de Carbono e praticamente não há metano na atmosfera do planeta vermelho, ao contrário do que ocorre aqui. Lovelock postulou que a razão para tal retrato da atmosfera de Marte é que, em um planeta sem vida, *todas as reações químicas possíveis já ocorreram há muito tempo*, seguindo a segunda lei da termodinâmica - a da *entropia* que já foi exposta acima - e que estabelece que todos os sistemas físico-químicos fechados tendem ao equilíbrio termo-químico, ou de parada total de reações. Ou seja, ao contrário do que ocorre na Terra, há um total equilíbrio químico na atmosfera marciana, não ocorrendo reações químicas consideráveis hoje em dia.

Já na Terra, a situação é totalmente oposta. A atmosfera terrestre contém

gases com uma tendência muito forte de reagirem uns com os outros, como o oxigênio e o metano, mas que, mesmo assim, existem em altas proporções, num amálgama de gases afastados do equilíbrio químico. Ou seja, a pesar da contínua reação entre os gases, seus componentes continuam presentes em proporções constantes em nossa atmosfera. Tal estado de coisas deve ser causado pela presença de vida na Terra, já que as plantas (terrestres e aquáticas) produzem constantemente oxigênio, e os outros organismos formam os outros gases, de modo a sempre se repor os gases que sofrem reações químicas. Em outras palavras, Lovelock provou que a atmosfera da Terra é um *sistema aberto*, afastado do equilíbrio químico, caracterizado por um fluxo constante de matéria e energia, influenciando e sendo influenciada pela vida, em perfeito *biofeedback*!

Eis as palavras de Lovelock do exato momento de sua descoberta:

"Para mim, a revelação pessoal de Gaia veio subitamente - como um flash ou lampejo de iluminação. Eu estava numa pequena sala do pavimento superior do edifício do Jet Propulsion Laboratory, em Pasadena, na Califórnia. Era outono de 1965, e estava conversando com Dian Hitchcock sobre um artigo que estávamos preparando... Foi nesse momento que, num lampejo, vislumbrei Gaia. Um pensamento assustador veio a mim. A atmosfera da Terra era uma mistura extraordinária e instável de gases, e, não obstante, eu sabia que sua composição se mantinha constante ao longo de períodos de tempo muito longos. Será que a Terra não somente criou a atmosfera, mas também a regula - mantendo-a com uma composição constante, num nível que é favorável aos organismos vivos?"

A auto-organização típica dos sistemas vivos, que são sistemas abertos e tão *longe do equilíbrio químico* postulado pela segunda lei da termodinâmica tão cara aos físicos clássicos como uma lei universal (que, de fato, parece ser para os sistemas físico-químicos fechados), é a base da teoria de Lovelock. É conhecido dos cientistas que o calor do sol aumentou em cerca de 25 por cento desde que a vida surgiu na Terra mas, mesmo assim, a temperatura na nossa superfície tem permanecido praticamente constante, num clima favorável à vida e ao seu desenvolvimento, durante 4 bilhões de anos. A próxima pergunta é: e se a Terra, tal como ocorre com os organismos vivos, fosse capaz de se auto-regular, fosse capaz de manter sua temperatura assim como o grau de salinidade dos seus oceanos, etc? Vejamos o que Lovelock nos diz:

"Considere a teoria de Gaia como uma alternativa viável à 'sabedoria' convencional que vê a Terra como um planeta morto, feito de rochas, oceanos e atmosferas inanimadas, e meramente, casualmente, habitado pela vida. Considere-a como um verdadeiro sistema, abrangendo toda a vida e todo o seu meio ambiente, estritamente acoplados de modo a formar uma entidade auto-reguladora".

Nas palavras de Lynn Margulis:

*"Em outras palavras, a hipótese de Gaia afirma que a superfície da Terra, que sempre temos considerado o *meio ambiente* da vida, é na verdade *parte* da vida. A manta de ar - a troposfera - deveria ser considerada um sistema circulatório, produzido e sustentando *pela vida*.... Quando os cientistas nos dizem que a vida se adapta a um meio ambiente*

essencialmente passivo de química, física e rochas, eles perpetuam uma visão [mecanicista](#) seriamente distorcida, própria de uma visão de mundo falha. A vida, efetivamente, fabrica, modela e muda o meio ambiente ao qual se adapta. Em seguida este 'meio ambiente' realimenta a vida que está mudando e atuando e crescendo sobre ele. Há interações cíclicas, portanto, não-lineares e não estritamente determinísticas".

Bibliografia Sugerida

- Lovelock, James. *As Eras de Gaia*, Editora Campus, São Paulo, 1994.
- Capra, Fritjof. *O Ponto de Mutação*, Editora Cultrix, São Paulo, 1986.
- Capra, Fritjof. *A Teia da Vida*, Editora Cultrix, São Paulo, 1997.
- Jung, Carl Gustav. *O Homem e Seus Símbolos*, Editora Nova Fronteira, 1991.
- Campbell, Joseph. *O Poder do Mito*, Editora Palas Athena, São Paulo, 1990.
- Eliade, Mircea. *História das Idéias e Crenças Religiosas*, Editora Rés, Porto, Portugal, 1997.

Sétimo capítulo de "Para Além do Cérebro - Holismo, Ecologia e Psicologia Transpessoal", livro online de Carlos Antonio Fragoso Guimarães (www.geocities.com/Vienna/2809/transpessoal.htm).

O ATIVISMO ECOLÓGICO VISTO DE UM NOVO ÂNGULO

Amit Asaravala

18h - 12 de dezembro de 2002

Um grupo de ativistas e amantes da tecnologia equipa manifestantes ecológicos com laptops e tecnologia wireless, na esperança de que blogs publicados no topo das árvores chamem a atenção do público para o problema do desmatamento.



.....

EUREKA, Califórnia - Ao contrário da maioria das pessoas da sua idade, "Remedy", uma manifestante ecológica de 27 anos, não verifica seu e-mail

há oito meses. Isto porque, desde o dia 21 de março, ela está morando numa seqüóia de 60 metros de altura a fim de protestar contra o desmatamento feito pela Pacific Lumber Company.

Agora, graças a um grupo anônimo de ativistas tecnológicos, o estilo de vida espartano de Remedy (ela vive numa pequena plataforma de 2,5 por 1,5 metros apenas com alguns cobertores, utensílios de cozinha e itens pessoais) está prestes a mudar.

Durante as últimas quatro semanas, o grupo de ativistas vem trabalhando para oferecer aos manifestantes que vivem em árvores da região florestal de Headwaters, no norte da Califórnia, o acesso a uma rede sem fio no padrão 802.11b. "Isto é incrível", disse Remedy, que, assim como os outros manifestantes que invadiram a propriedade da Pacific Lumber, não divulga seu nome completo. "Eu sinto falta de usar a Internet. Mas é claro que o e-mail é apenas um benefício secundário, porque o que eu realmente quero é dar o recado sobre o que está acontecendo por aqui".

A floresta de Headwaters tem sido o cenário de inúmeros confrontos entre ambientalistas da Earth First! (www.earthfirst.org) e a Pacific Lumber (www.palco.com) desde que a companhia se fundiu à Maxxam Corporation numa tomada hostil de controle acionário em 1986. No último ano, mais de 15 manifestantes de uma só vez invadiram a propriedade da companhia e ocuparam várias árvores da região, impedindo os lenhadores de completar seu trabalho.

Embora alguns manifestantes desse tipo, conhecidos como *tree-sitters* (aqueles que sentam em árvores), como a agora famosa Julia Butterfly Hill

(www.circleoflifefoundation.org), tenham atraído a atenção da grande mídia, os ativistas tecnológicos esperam que a nova rede wireless os encoraje a criar weblogs individuais.



Julia Butterfly Hill

"Trata-se, em parte de afirmar suas convicções pessoais pela proteção do planeta", diz "Rabble", um dos integrantes do projeto que também não quis se identificar. "Além disso, é uma forma de personalizar o relato de uma forma tal que a mídia possa passá-lo adiante".

O grupo de cinco jovens ativistas do Centro de Mídia Independente de San Francisco (www.sf.indymedia.org) já forneceram a Remedy um laptop com Linux e uma antena. Um carregador movido a bateria de automóvel alimenta o equipamento, que se conecta a um ponto de acesso 802.11b localizado a 9 quilômetros de Eureka. Eles também criaram um weblog

(www.contrast.org/treesit/) para ela. Suas primeiras duas mensagens foram publicadas com a ajuda de ajudantes no chão que levaram os textos em disco até a cidade. Ela espera estar online logo para poder publicar por conta própria.

"Será maravilhoso ficar online de novo", disse Remedy. "As pessoas me dizem que minha caixa de entrada está cheia. Nem sei se me lembro de como devo fazer para acessar minha conta".

Configurar a rede não foi fácil. Já que a floresta fica numa propriedade particular, muitos simpatizantes têm medo de serem processados criminalmente ou citados em ações na justiça.



Mary Bullwinkle, representante da Pacific Lumber, reconhece que a empresa moveu um processo estratégico em 2001. "Estes manifestantes estão invadindo propriedade privada", disse "Acreditamos que isso constitui uma violação da lei".

Os ambientalistas enfrentam ainda outro problema: uma árvore que fica nos fundos da casa onde eles montaram a estação-base que será usada por Remedy ameaça bloquear o contato visual necessário para uma boa conexão caso se incline com o vento ou produza mais folhas.

"Deveríamos simplesmente derrubar a árvore", brinca um membro do grupo pouco antes de falar sério sobre o conteúdo de água da árvore e de quanto sinal ela pode bloquear. O grupo provavelmente vai levar a estação-base para outro ponto do terreno, ou escolher outra casa para as operações. "Vamos bater de porta em porta se for preciso", disse Rabble. "Colocar estes manifestantes online não apenas será legal, mas também será um meio de usar tecnologia reciclada e software livre para ajudar a salvar o planeta"

Fonte: Revista Wired (www.wired.com.br).

Link: www.treesit.org

LIVRE COOPERAÇÃO

Christoph Spehr



A utopia política não seria obsoleta nos dias modernos ou pós-modernos. Não é algo que tenha de ser deixado de fora hoje mas, naturalmente, há algumas coisas, alguns aspectos, que têm de ser diferentes. A utopia política, o pensamento utópico de hoje, tem que se diferir da maioria das coisas que hoje reputamos como utopias políticas. Eu acho que a primeira coisa importante é que ela têm de ser não-prescritiva. A maioria dos pensamentos utópicos é prescritiva, no sentido de que dita ao povo o que fazer. A idéia que está por detrás disso é que, se foram estabelecidas as regras apropriadas, então a sociedade fluirá em ordem. Estas regras, porém, têm de ser respeitadas, é claro. É como uma gaiola feita pelo autor da utopia, onde se pode colocar as pessoas dentro. Se seguirem as regras, funciona. Isso, acho eu, é algo inaceitável hoje, e jamais poderá ser uma

utopia livre. Portanto, deve-se construir a utopia no fato de que as pessoas façam o que querem. Não se pode impor nossas idéias da consciência correta, do certo e do errado, não se pode excluir certos desejos, algumas ações como erradas. Isto é o que você tem que fazer. Julgo isto muito importante.

Julgo também necessário que o pensamento utópico não seja elitista, no sentido de que exista uma elite com o direito à autoconfiança, ao conhecimento certo. Um grupo decisório de pensadores científicos que possa definir aos demais qual é o caso real, mas sim devemos construir a utopia numa comunidade igualitária, onde não importa o que as pessoas leram e com que teorias estejam familiarizadas. Sim, tem que funcionar com pessoas diferentes, e estas têm de ter a possibilidade de participar em bases de igualdade. Elas não devem ser excluídas. O acesso a esta utopia não deve ficar restrita ao questionamento de onde a pessoa, de onde o povo provém.

Também acho que hoje as utopias políticas não podem mais ser hierárquicas. Com isto eu não me refiro à questão da hierarquia e organização, mas a uma hierarquia de coisas maiores e coisas menores, no terreno do social. Um vistas como importantes e outras vistas como não tão importantes - o que é típico de utopias clássicas. Na verdade, sabemos de muitos pensamentos utópicos que rezam: "O núcleo dos negócios, que chamamos de economia, é o que fazem as grandes empresas. É como as ferramentas são feitas, e outros aspectos como criar crianças ou desenvolver trabalho criativo, agir em conjunto de maneira modesta e adequada, são coisas menores e devem seguir as regras dos demais. Eu acho isso ilegítimo - porque isso vem sempre combinado com uma hierarquia

entre pessoas diferentes, fazendo coisas diferentes, nessas sociedades utópicas - e julgo tratar-se de um caso transparente de desigualdade. Portanto, pode-se dizer que é preciso trazer a utopia de volta à cozinha. Tem que funcionar lá. E as regras da cozinha têm de ser aquelas das grandes corporações - não o contrário. Tudo que as pessoas fazem juntas é uma espécie de cooperação, porque elas compartilham o trabalho e empregam o trabalho, a experiência e a existência física de outros - também de maneira histórica, direta e indireta. E, embora existam dois extremos, a cooperação livre e a forçada, a maioria do que conhecemos na maior parte das sociedades é cooperação forçada.

Há três aspectos que devem ser levados em conta, se a idéia é construir livre cooperação. O primeiro é que todas as regras dessa cooperação possam ser questionadas por todos, não havendo regras santificadas que a pessoa não possa questionar ou rejeitar ou barganhar e negociar - que não é o caso na maioria das formas de cooperação e de organização que conhecemos hoje.

E o segundo aspecto que tem de ser assegurado, para a cooperação livre, é que as pessoas possam questionar e alterar as regras por meio dessa força primária material, que é a recusa de cooperar. De restringir sua cooperação. De impedir o que queiram fazer com essa cooperação, estabelecendo condições sob as quais essas pessoas queiram cooperar, ou queiram sair da cooperação. Elas têm de ter assegurado o direito de empregar essas medidas para influenciar as regras e que todos, na cooperação, possam fazer isso.

O terceiro aspecto - importante, porque doutra forma se constituiria apenas

em chantagem dos mais poderosos sobre os menos poderosos - é que o preço da não cooperação, o que custa, caso se restrinja a cooperação, ou se a cooperação se divida, devia ser ... não exatamente igual ...mas semelhante para todos os participantes da cooperação. E deveria ser acessível. Isso quer dizer que pode ser feito, não é impossível, não é uma questão de mera existência, cooperar dessa maneira.

Por conseguinte, se essas três condições forem garantidas, a cooperação é livre ou pode ser livre, porque todos podem questionar e alterar as regras. Podem negociar a respeito das regras, usando seu poder para restringir o que estiver sendo colocado nessa cooperação, ou podem se retirar e procurar outra maneira de cooperar com outras pessoas ou outros grupos. E a idéia é dizer que este terceiro aspecto, o preço, que não é necessariamente dinheiro, o que custa dividir ou restringir a cooperação - para tornar este custo igual e acessível para todos os participantes -- é o núcleo da política de esquerda. Esse é o núcleo real dos negócios. É isso que a política de esquerda faz: ela ajusta as regras de modo que as pessoas tenham o mesmo poder para influenciar as regras, porque o preço que lhes custa, se houver ruptura ou restrição do engajamento, é o mesmo para todos.

Um bom exemplo de livre cooperação é a maneira como as mulheres dos zapatistas agiram na fase em que o movimento irrompera e quando tinha de ser tomada a decisão de como lutar, quando lutar contra o governo mexicano e quando usar até mesmo a força militar. Porque, de acordo com as notícias, houve uma assembléia de mulheres, que tomaram parte no movimento, e elas deixaram claro que haveria certas condições para elas

participarem da luta e o que queriam realizar: questões de representação no movimento, de reconhecimento do direito das mulheres por parte do movimento. Caso isso fosse feito, elas participariam. Caso contrário seria apenas um "não- por parte delas. E eu julgo este um bom exemplo porque é algo que deu errado em muitos movimentos nacionais e coloniais de libertação que conhecemos. Porque a forma era a questão principal... Agora era preciso lutar contra um sistema colonial, todos têm de se juntar, na luta, e outras questões têm de ser abordadas posteriormente - o que, é claro, não funciona, porque o ponto em que se começa é o ponto onde devem ser iniciadas algumas negociações básicas. E aquelas mulheres se valeram de seu poder, quer dizer, usaram sua possibilidade de recusa em entrar no movimento, impuseram condições pela sua cooperação e o fizeram de uma maneira baseada no seu poder como grupo. Não houve razão para se infiltrarem na base formal do poder decisório do Movimento Zapatista. Essas coisas atuam independentemente de como aquelas estruturas são organizadas. Elas vieram juntas, como um grupo, e disseram: Participaremos, desde que, ou desde que não... ou não. E isso é também típico, porque não era necessário que todos conhecessem seus motivos e suas razões e não era necessário que explicassem tudo a todos. É apenas uma negociação que acontece e sobre a qual se pode tomar uma decisão. E eu acho que isto é muito importante na livre cooperação e sua força primária, porque aproxima-se do ponto onde essa força se perde, na maioria dos sistemas de apresentação formal, do processo decisório formal - do quanto é deixado fora porque não se encaixa no sistema. Mas, no exemplo dado, essa força foi realmente exercida.

Se tentarmos nos aproximar do conceito de livre cooperação, se

perguntarmos que tipo de políticas se derivam desse conceito, julgo necessário propiciar uma espécie de visão geral dos tipos de instrumentos utilizados nas cooperações forçadas. Que níveis de força existem, na sociedade, e o que é necessário para todo grupo que queira se libertar e combater isso. Se o fizermos, veremos também que diferentes movimentos sociais vem se centrando e enfocando diferentes aspectos da cooperação forçada, o que reflete uma contradição entre eles. Nem todas essas contradições são necessárias; muitas delas podem ser explicadas por diferentes contextos históricos e por uma situação diferenciada.

Julgo que, de um lado, é útil deixar claro que a força é exercida em diversos níveis, digamos, em cinco níveis diversos, desde a força direta, força material, força bruta, como queiram, até várias formas de força econômica. Força econômica que se utiliza de dependência, diferentes níveis de controle, para formatos de força social mais genuínos, tais como discriminação, para a qual é necessário somente uma forma especial de comportamento de pessoas num grupo, não necessariamente qualquer coisa mais drástica.

Há também um nível que tem a ver com o controle do público. O controle de quem pode falar e quem é ouvido, na sociedade, e existe um nível que tem a ver com formas de dependência, em geral, porque quanto mais dependente a pessoa for, na cooperação, menos estará livre em sua ação para combatê-la.

Estas são formas diferentes de força e, por outro lado, pode-se fazer uma espécie de matriz. Existem algumas providências que têm de ser tomadas, por parte de cada indivíduo ou cada grupo que se queiram liberar. Primeiro,

é preciso dismantelar os instrumentos de dominação, é preciso abandonar a idéia de usá-los para coisas melhores. Conquistar cidadelas e então implementar uma política melhor -- não, é preciso derrubar por terra esses instrumentos de força, é preciso encontrar maneiras alternativas de cooperação e negociação, regras alternativas do social, as quais ... Eu emprego o termo de política de relacionamentos, porque isso é usado na discussão feminista italiana. Pode-se também dizer que é preciso encontrar formas alternativas de socializar, que é preciso desenvolver novas habilidades sociais, que não possuímos ou que perdemos, em nossos sistemas sociais. Porque não fomos treinados em como negociar com cada um. É preciso também desenvolver formas de se tornar independente e formas de articulação, articulação crítica, de clamar por espaço público. Portanto, se isso for feito, teremos em mãos uma espécie de matriz, e então veremos que o conceito de política de livre cooperação não é algo que alguém invente como planta baixa. É algo que se origina de movimentos sociais que datam dos séculos 20 e 21.

É muito importante que o conceito de cooperação livre não venha a ditar maneiras especiais de estruturar as sociedades, ou quaisquer outros níveis do social. É apenas um caminho de como as decisões são tomadas e pode, e irá, sempre incluir a criação de regras que permitam a grupos e pessoas tomarem decisões que não são tomadas por todos os membros desse grupo. Isso também permite que os grupos digam: queremos aqui uma regra especial, necessária para nós no momento, e que pode não ser a idéia

final no longo curso, mas que possamos escolher, desde que haja uma garantia de que possa ser revertida. Acho isto importante porque permite a grupos, movimentos e grandes comunidades de estudarem, experimentarem e ajustarem suas formas de acordo com os problemas que enfrentem.

Tendemos a ser muito críticos de outras comunidades ao apontar aspectos que, na verdade, correm contra a noção de liberdade e igualdade. Dizemos, este movimento de liberação, em sua luta, tem uma espécie de hierarquia militar. Creio que esse não é o ponto, porém. O ponto é: é possível para estes grupos reverterem esta decisão? Trata-se realmente de uma decisão tomada sob condições de igualdade e de livre motivação pelos participantes, por ser necessária nessa luta? Ou se chegou a um ponto onde não é mais possível parar, onde parar é impossível devido a novas desigualdades para retirar a decisão?- o que, é claro, é o caso de muitos exemplos, mas esta é uma questão diferente. Julgo ser possível questionar o que outras comunidades fazem, desta maneira, mas isso não quer dizer que eu posso falar-lhes e decidir o que é bom para eles agora. Porém posso destacar problemas e desenvolvimentos que vejo, e apontar onde realmente não existe mais possibilidade de tomar decisões livres e igualitárias, nem qualquer cooperação.

Um ponto interessante levantado muito freqüentemente é: o que significa livre cooperação como espécie de conceito econômico. É possível tocar uma organização de negócios como livre cooperação? Que significa? Como parece? Não seria impossível, porque as empresas não podem se dividir se as pessoas que trabalham lá discordam dos rumos da empresa para o

futuro. E será que isso não insere um elemento de instabilidade em todo o sistema? Temos que descartar isso? Não é a livre cooperação baseada em condições tais que todos tenham o suficiente para comer e levar uma qualidade de vida decente? E isso é garantido pelo que o processo econômico faz. Não é, em si mesmo, algo sujeito a livre cooperação.

E eu considero este um ponto muito importante porque, naturalmente, as empresas podem ser tocadas como livres cooperativas. E, novamente, sabemos de exemplos disto e de diferentes espécies de projetos sociais que lidam com dinheiro, que produzem coisas e funcionam como livres cooperativas, com as pessoas negociando, concordando e se dividindo, caso não concordem mais, e encontrando caminhos de como fazê-lo de maneira igualitária e justa. E também temos exemplos desse chamado setor terciário, onde grupos lidam com dinheiro e capital públicos, que lhes é passado para alcançarem resultados especiais, mas os quais são também livres, quanto aos caminhos que escolham. Acho que esses exemplos existem e, está claro, é algo que mudaria as estruturas das empresas de forma radical, porque, se o conceito for aplicado, então fica evidente que temos de fazer muito em cada organização econômica concentrada. Isto descarta a possibilidade de que haja pessoas que possuam um conhecimento tão especial de que nada é possível fazer sem elas, por exemplo. Portanto, também é preciso ficar implícito que se inclui processos de distribuição de conhecimento e habilidades. Também exige-se um ambiente onde seja possível, para as pessoas, se desligarem e sair, sim, por existirem outras possibilidades para elas - o que significa que elas mantenham sua forma material de existência garantida, não dependam de seu emprego, lá. Isto significa que os investimentos públicos são afetados de

maneira que não existe apenas uma estrutura onde eu possa trabalhar graças aos meus conhecimentos profissionais, eu posso escolhê-la e ela me garante que eu posso tirar minha parte justa do todo para mim. Isso, é claro, é uma questão radical, porém absolutamente necessária. E não vejo porque seria impossível para as empresas se dividirem se houver desacordo sobre seu curso futuro. Já vemos isso hoje: grandes capitais se dividindo em pequenos capitais, recombinação o todo. Isso acontece e achamos tudo muito natural e, mesmo assim, não podemos imaginar que as pessoas que trabalham lá, que cooperam lá o façam elas próprias.

E julgo que exista um outro importante aspecto que é, se mencionarmos empresas como forma de livre cooperação: precisamos de formas para trazer pessoas de fora. Este era um ponto cego, mesmo em experiências de países socialistas que chegaram perto - como a idéia de uma democracia do povo, dentro da empresa - mas que excluía todos de fora. Portanto, também precisamos garantir sua forma de cooperação - porque elas permitem que as empresas façam suas coisas - e que sejam representadas de alguma forma. Acho que precisaremos de muita experiência prática para conseguir isso. Também precisamos de uma revisão dos experimentos históricos, o que não é feito hoje. E julgo isso crucial, porque a questão de como lidar com esse poder econômico, claro, é o núcleo de como lidar com o poder social.

A questão principal, com referência à implementação de livre cooperação no mundo de hoje, claro, é a questão da propriedade. Acho que é preciso sublinhar a idéia de que toda a propriedade, ou capital social, baseia-se no trabalho coletivo, claro. E não somente no trabalho de quem vive hoje, é

algo que também capitaliza as atividades, o trabalho, o pensamento de pessoas do passado, de um grande número de pessoas e suas vidas. Portanto, este tipo de capital, com cuja forma nos preocupamos no sentido, digamos, conhecimento técnico ou social, no sentido de capital industrial, de capital intelectual, o que é importante hoje em dia, é algo que não pode pertencer a um pequeno número de pessoas somente porque são os CEO's da empresa - isso é apenas ridículo. Por outro lado, a propriedade, o acesso ao capital, é algo necessário ao povo. Não é nada que se possa ter vergonha de reclamar uma parte da propriedade, no mundo, porque carecemos do trabalho dos outros, precisamos de acesso ao capital para fazer coisas, para sobreviver. Portanto, não é concebível dizer que não existem formas de propriedade de modo algum. Não creio que seja concebível dizer que deveríamos ter uma sociedade ou comunidade onde todos façam o que querem e peguem o que quiserem. Portanto, são necessárias regras para acessar a propriedade, e acho que isso inclui a necessidade de transferir a propriedade, de distribuir a propriedade de maneira mais igual do que se faz hoje. E é preciso ficar claro que isto é processo que exige passos necessários. Porque temos de reconhecer que a propriedade nem sempre é algo que se possa cortar em fatias e distribuir. Portanto, este é um processo de reformatar a propriedade numa sociedade, de redistribuí-la.

Um ponto importante, que tem de ser abordado hoje, é a mobilidade de capital. É justamente o oposto da idéia de livre cooperação em que, se houver ruptura -- se as pessoas não quiserem mais cooperar ou possuem idéias diferentes do que essa cooperação deveria realizar -- então o preço da ruptura, da reformatação da cooperação, devia ser igual. E isto é exatamente o oposto do que o capital das grandes corporações faz nos dias

de hoje, porque se gaba de dizer que pode levá-lo, e tudo que se mover com ele, para outros lugares onde as pessoas possam ser mais obedientes. E isto é algo que tem de ser restringido. Caso contrário não é possível desenvolver formas de redistribuição de propriedade, de alterar as regras de modo algum.

Os mercados capitalistas têm alguns aspectos que não podem ser transferidos para a livre cooperação. Por exemplo, é inaceitável que, quanto mais sucesso determinado participante do mercado fizer, mais o mercado pode ser excluído de outros concorrentes. E torna-se claro que, nos mercados capitalistas, o principal aspecto da concorrência não está melhorando, nem tendo idéias melhores, e sim aplicando mais força contra os outros para produzir por menor custo. É claro que este não pode ser um elemento de mercado na livre cooperação.

A situação é, não que não conheçamos nenhuma alternativa, ou que não haja contradição e nenhum movimento contra para a maioria das formas de falta de liberdade e desigualdade. O problema é que eles não apoiam a propriedade uns dos outros, que os movimentos são muito específicos em seu ambiente cultural e excluem um bocado de outras pessoas. Este é o caso, ainda hoje, e eu creio ser muito urgentemente necessário um processo de maior e mais profundo entendimento entre os diferentes movimentos, um processo de abertura cultural, e novos laços entre o cotidiano e todas as formas de cooperação, cooperação alternativa e o que geralmente achamos que sejam grandes questões políticas.

Não existe mudança real, na sociedade e em suas estruturas, sem passos -

mas esses passos têm de consistir em reformas, no sentido de que elas não apenas se valham dos movimentos mas também das instituições. Não podemos nos livrar de todas as instituições, precisamos também construir algum respaldo legal, porque é dessa forma que parte da luta é feita. Aqui estamos sempre em perigo de não perceber que isso é apenas parte da luta e que se deve pensar a respeito - de maneira utópica - sobre a direção que estamos seguindo. O caminho para uma sociedade utópica não é alcançado somente acumulando-se reformas diferentes em itens diferentes. Também exige alguma forma de sentido, que não é encontrado como uma verdade, mas que é o resultado de negociação entre movimentos emancipatórios. Portanto, eu penso que hoje existam muitas idéias em desenvolvimento, no mundo, que se relacionam a conceitos como livre cooperação, e que podem ser alvo de interessante discussão. A discussão é essencial, porque esta espécie de diálogo entre diferentes idéias, pessoas diferentes, grupos diferentes, é necessária para construir coalizões, que é o que precisamos hoje.

Transcrição de um vídeo de Oliver Ressler, gravado em Bremen, Alemanha, 32 min., 2003.

Tradução do Instituto Itaú Cultural, São Paulo.

Fonte: Republicart (www.republicart.net).

[Postado em 19 de outubro de 2005]

MÁQUINAS RADICAIS CONTRA O TECNO-IMPÉRIO. DA UTOPIA AO NETWORK

Matteo Pasquinelli (mat@rekombinant.org)

Deleuze e Guattari tiraram a máquina para fora da fábrica; agora, cabe a nós tirá-la para fora da rede e imaginar uma geração pós-internet.

.....

Cada um de nós é uma máquina do real, cada um de nós é uma máquina construtiva.

-- Toni Negri

As máquinas técnicas funcionam, evidentemente, com a condição de não serem estragadas. As máquinas desejantes, ao contrário, não cessam de se estragar funcionando; só funcionam quando estragadas. A arte utiliza com frequência esta propriedade, criando verdadeiros fantasmas de grupo que curto-circuitam a produção social com uma produção desejante, e introduzem uma função de estrago na reprodução das máquinas técnicas.

-- Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'anti-Edipo*

O que é o compartilhamento dos conhecimentos? Como funciona a economia da consciência? Onde está o *general intellect* no trabalho? Aproximem-se de um distribuidor automático de cigarros. A maquininha que vocês vêem é a encarnação de um conhecimento científico em dispositivos de hardware e software, gerações de engenharia estratificadas para uso varejista: ela gerencia automaticamente os fluxos de dinheiro e mercadoria, substitui o humano com uma interface amigável, defende a propriedade

privada e funciona graças a uma mínima rotina de controle e reabastecimento. Que fim fez o dono da tabacaria? Às vezes, aproveita o tempo livre. Outras vezes, foi superado pela empresa que possui a cadeia de distribuidores. Em seu lugar, é possível encontrar-se um técnico. Longe de querer imitar o *Fragmento sobre as Máquinas* de Marx, com um 'Fragmento sobre os distribuidores automáticos de cigarros', esse exemplo mostra que as teorias do pós-fordismo tomam corpo ao nosso redor. E que as máquinas materiais ou abstratas construídas pela inteligência coletiva estão concatenadas organicamente aos fluxos da economia e das nossas necessidades.

Fala-se de *general intellect*, mas seria preciso falar-se nisso no plural. As formas da inteligência coletiva são múltiplas. Algumas podem se tornar formas totalitárias de controle, como a ideologia militar-administrativa dos neocons bushistas ou do império da Microsoft. Outras, ainda, encarnam-se nas burocracias sociais-democráticas, nos aparatos de controle policial, na matemática dos especuladores de bolsa, na arquitetura das cidades (passeamos todos os dias sobre concretizações da inteligência coletiva). Nas distopias de *2001 Uma Odisséia no Espaço* e de *Matrix*, o cérebro das máquinas evolui em autoconsciência até se livrar do humano. As inteligências coletivas "do bem", ao contrário, produzem redes internacionais de cooperação como as redes do movimento global, dos trabalhadores precários, dos que desenvolvem softwares livres, do midiativismo, dos que produzem a partilha dos conhecimentos nas universidades, das licenças abertas tipo "Creative Commons" e ainda dos planos urbanísticos participativos, das narrações e dos imaginários de libertação.

A partir de uma perspectiva geopolítica, poderíamos nos imaginar em uma das paranóias de ficção científica de Philip Dick: o mundo está dominado por uma única inteligência, mas no seu interior se assiste à guerra entre duas Organizações de "general intellect" contrapostas e inter-relacionadas.

Acostumados com as tradicionais formas representativas do movimento global, não percebemos os novos conflitos produtivos, preocupados muito mais com a guerra, não percebemos a centralidade do conflito. Segundo Manuel Castells, definimos o movimento como uma subjetividade de resistência que não consegue se tornar um projeto. Não percebemos a distância do movimento global do centro da produção capitalista, do centro da produção do real. E parafraseando Paolo Virno, dizemos que já há demais política nas novas formas produtivas, para que a política de movimento ainda possa desfrutar de uma autônoma dignidade. (1)

O '77 (não somente o italiano, pensamos também na estação punk), verificou o fim do paradigma "revolução" por aquele de movimento, abrindo os novos planos de conflito da comunicação, dos meios de comunicação, da produção de imaginário. Nesses dias estamos descobrindo também que o formato "movimento" deve ser superado. A favor, provavelmente, daquele de *network*.

Três tipos de ação que no século XIX eram bem distintas — trabalho, política e arte — agora se integraram em uma mesma atitude e são centrais em cada processo produtivo. Para trabalhar, fazer política e produzir imaginário hoje são necessárias competências híbridas. Isso significa que somos todos

trabalhadores-artistas-ativistas, mas significa também que as figuras do militante e do artista estão superadas e que tais competências se formam em um espaço comum que é a esfera do intelecto coletivo.

O *general intellect* é o patriarca de uma família de conceitos cada vez mais numerosos e discutidos: economia do conhecimento, capitalismo cognitivo, inteligência coletiva, intelectualidade de massa, trabalho imaterial, cognitivismo, sociedade de informação, classe criativa, compartilha dos conhecimentos, pós-fordismo. Nos últimos anos, o léxico político se enriqueceu de instrumentos relacionados uns aos outros, os quais observamos nos perguntando para que servem exatamente.

Por uma questão de simplicidade, concordamos somente com os termos herdeiros de uma abordagem iluminística, angélica, quase neognóstica. A realidade é muito mais complexa e esperamos que novas formas reivindicuem o papel que ao interior da mesma arena cabe a desejo, corpo, estética, biopolítico. E lembramos também a querela trabalhadores cognitivistas versus precários, duas caras da mesma medalha que os *precogs* de Chainworkers sintetizam, dizendo que: "os primeiros são networkers, os segundos networked; os primeiros brainworkers, os segundos chainworkers; os primeiros seduzidos e depois abandonados pelas empresas e mercados financeiros; os segundos envolvidos e flexibilizados pelos fluxos apátridas do capital global". (2)

A questão é que estamos à procura de um novo ator coletivo e de um novo ponto de aplicação da enferrujada classe revolucionária. O sucesso do conceito de multidão reflete também a atual desorientação. O pensamento

crítico procura continuamente forjar o ator coletivo que encarne o espírito dos tempos e a história é percorrida reconstruindo-se as formas relativas a cada paradigma de ação política: o ator social mais ou menos coletivo, a organização mais ou menos vertical, o fim mais ou menos utópico. Proletariado e multidão, partido e movimento, revolução e auto-organização.

Hoje em dia, imagina-se que o ator coletivo seja o *general intellect* (ou como se queira chamá-lo), a sua forma é a rede, o seu objetivo a constituição de um plano de autonomia e autopoiese, o seu campo de ação o capitalismo cognitivo espetacular biopolítico...

Aqui não falamos de multidão, por ser um conceito ao mesmo tempo demasiado nobre e inflacionado, herdeiro de séculos de filosofia e veiculado com muita frequência pelos megafones das manifestações. O conceito de multidão foi mais útil como exorcismo das pretensões de identidade do movimento global do que como instrumento construtivo. A *pars construere* caberá ao *general intellect*: filósofos como Paulo Virno, quando precisam reencontrar o terreno comum, o ator coletivo desaparecido, reconstruem a inteligência Coletiva ou a Cooperação como propriedade emergente e constitutiva da multidão.

Em outra lenda paranóica, imaginamos que a tecnologia seja a última herdeira de uma saga de atores coletivos gerados pela história, como uma boneca matryoshka: religião — teologia — filosofia — ideologia — ciência — tecnologia. Para dizer que nas tecnologias de informação e de inteligência se estratifica a história do pensamento, mesmo se daquela saga lembramos

somente o último episódio, ou seja, a rede que encarna os sonhos da geração política precedente.

Como chegamos a esse ponto? Estamos no ponto de convergência de diversos planos históricos. A hereditariedade das vanguardas históricas da síntese entre estética e política. As lutas do '68 e do '77 que abrem novos planos de conflito fora das fábricas e dentro do imaginário e da comunicação. A hipertrofia da sociedade do espetáculo e da economia do logo. A transformação do trabalho assalariado fordista no trabalho autônomo precário pós-fordista. A revolução informática e o advento da internet, da *net economy* e da *network society*. A utopia secularizada em tecnologia. O mais alto exercício de representação que se torna produção molecular.

Há aqueles que percebem o momento atual como um vivaz network mundial, os que o vêem como uma nebulosa indistinta, outros como uma nova forma de exploração, ou ainda como oportunidade. Hoje, a densidade alcança a massa crítica, forma uma classe radical global sobre a intersecção dos planos do ativismo, da comunicação, da arte, da tecnologia de rede, da procura independente. O que significa sermos produtivos e voltados a projetos, abandonar a mera representação do conflito e as formas representativas da política?

Há uma metáfora hegemônica difundida no debate político, no mundo da arte, na filosofia, na crítica dos meios de comunicação, na cultura de rede: o software livre. Ele é citado no fim de cada evento que se ponha o problema do que fazer (mas também em artigos de marketing estratégico...),

enquanto a metáfora gêmea *open source* contamina cada disciplina: arquitetura *open source*, literatura *open source*, democracia *open source*, cidade *open source*...

Os softwares são máquinas imateriais. A metáfora *free software* é demasiadamente fácil devido à sua imaterialidade, que freqüentemente não consegue produzir atrito com o mundo real. Embora saibamos que é algo de bom e justo, nos perguntamos, polemicamente: o que mudará quando todos os computadores do mundo usarão *free software*? O aspecto mais interessante do modelo *free software* é a imensa rede de cooperação que foi criada entre os programadores em escala mundial, mas quais são os outros exemplos concretos que podemos dar para propor novas formas de ação no mundo real e não só no âmbito do digital?

Nos anos '70, Deleuze e Guattari tiveram a intuição do mecânico, introjeção / imitação da forma produtiva industrial. Finalmente, um materialismo hidráulico que falava de máquinas com desejos, revolucionárias, celibatárias, de guerra, e não de representações e ideologias. (3)

Deleuze e Guattari tiraram a máquina para fora da fábrica, agora cabe a nós tirá-la para fora da rede e imaginar a geração pós-internet.

O trabalho cognitivo produz máquinas, máquinas de todo tipo, não só software: máquinas eletrônicas, máquinas narrativas, máquinas publicitárias, máquinas midiáticas, máquinas de interpretação, máquinas psíquicas, máquinas sociais, máquinas de libido. No século XIX, a definição

de máquina indicava um dispositivo para a transformação de energia. No XX, a máquina de Turing — na base de cada computador — começa a interpretar a informação na forma de seqüências de 0 e 1. Para Deleuze e Guattari, ao contrário, a máquina desejante produz, corta, compõe fluxos e sem interrupções produz o real.

Hoje, entendemos por máquina a forma elementar do *general intellect*, cada nó do *network* da inteligência cognitiva, cada dispositivo material ou imaterial que encadeia organicamente os fluxos da economia e dos nossos desejos.

Em um nível superior, a própria rede pode ser considerada uma mega-máquina de assemblage de outras máquinas, e até mesmo a multidão se torna mecânica, como escrevem Hardt e Negri em *Império*: "A multidão não só usa as máquinas para produzir, mas ela mesma se torna, contemporaneamente, cada vez mais maquinal. Da mesma forma, os meios de produção são sempre mais integrados nas mentes e nos corpos da multidão. Nesse contexto, a reapropriação significa o livre acesso e controle do conhecimento, da informação, da comunicação e dos afetos, enquanto meios primários da produção biopolítica. O simples fato de que essas máquinas produtivas tenham sido integradas nas multidões não significa que essas últimas sejam capazes de controlá-las; ao contrário, tudo isso torna a alienação bem mais odiosa e corrupta. O direito à reapropriação é o direito da multidão ao autocontrole e a uma autônoma auto-produção". (4)

Em outras palavras, já foi dito que no pós-fordismo, a fábrica saiu da fábrica, que a sociedade inteira se tornou uma fábrica. Uma multidão já maquinal

sugere que o derrubamento do atual sistema de produção em um plano de autonomia seja possível graças a uma crise de rins, desconectando a multidão do comando do capital. Mas a operação não é de todo fácil, nos termos do tradicional moto "nos reapropriamos dos meios de produção". Porque?

Se é verdade que hoje o principal instrumento de trabalho é a cabeça e que, portanto, os trabalhadores podem imediatamente se reapropriarem do meio de produção, é igualmente verdade que também o controle e a exploração da sociedade se tornaram imateriais cognitivos reticulares. Não só se acresceu o *general intellect* das multidões, como também aquele do império. Os trabalhadores armados com seus computadores podem se reapropriar dos meios de produção, mas colocando o nariz fora do *desktop* se encontram lado a lado a um Godzilla que não tinham previsto, o Godzilla do *general intellect* inimigo.

As meta-máquinas sociais estatais econômicas às quais nós, seres-humanos, estamos conectados como próteses, estão dominadas por automatismos conscientes e inconscientes. As meta-máquinas são gerenciadas por um tipo particular de trabalho cognitivo que é o trabalho político administrativo gerencial, o qual projeta, organiza, controla em vasta escala, uma forma de *general intellect* que nunca consideramos no passado, cujo príncipe é uma figura que aparece em cena na segunda metade do século dezenove: o gerente ou *manager*.

Como lembra Bifo, citando Orwell em seu ensaio *O totalitarismo Tecno-administrativo de Burnham a Bush*, no mundo pós-democrático (ou, se

preferirem, no império) são os gerentes que assumiram o comando: "O capitalismo está desaparecendo, mas o socialismo não o substitui. O que está nascendo é um novo tipo de sociedade planificada e centralizada que não será nem capitalista nem democrática. Os governantes serão aqueles que controlam efetivamente os meios de produção, isto é, os executivos, os técnicos, os burocratas e os militares, unidos sob a categoria de gerentes, administradores ou *managers*. Eles eliminarão a velha classe proprietária, esmagarão a classe operária e organizarão a sociedade de modo a manter em suas mãos o privilégio econômico. Os direitos de propriedade privada serão abolidos, mas não por isso será estabelecida a propriedade comum. Não existirão mais pequenos estados independentes, mas grandes super-estados concentrados em torno dos centros industriais da Europa, Ásia e América, e esses super-estados combaterão entre si. Essas sociedades serão fortemente hierárquicas com uma aristocracia do talento no vértice e uma massa de semi-escravos na base." (George Orwell, *Second Thoughts on James Burnham*, 1946). (5)

Citamos no início as duas inteligências que se enfrentam no mundo e as formas nas quais se manifestam. A multidão funciona como uma máquina porque se reduziu a um esquema, a um software social, concebido para a exploração de suas energias e de suas idéias. Assim, os tecno-gerentes ou tecno-managers (públicos, privados e militares) são aqueles que, inconscientemente ou não, projetam e controlam máquinas feitas de seres humanos 'assemblados' uns aos outros. O *general intellect* gera monstros.

Em confronto com a penetração da tecno-administração neoliberal, a inteligência do movimento global é pouquíssima coisa. O que fazer? É

necessário seja inventar máquinas virtuosas revolucionárias radicais nos pontos cruciais da rede, seja enfrentar o *general intellect* que administra as meta-máquinas imperiais. E antes de começar, tomar consciência da densidade de "inteligência" que se condensa em cada mercadoria, organização, mensagem, mídia, em cada máquina da sociedade pós-moderna.

Don't hate the machine, be the machine. Como transformar a compartilha dos conhecimentos e saberes, dos instrumentos e dos espaços em novas máquinas produtivas radicais revolucionárias, além do excessivamente celebrado *free software*? É o mesmo desafio que há um tempo se preanunciava: reapropriar-se dos meios de produção.

A classe radical global conseguirá inventar máquinas sociais que saibam desafiar o capital e funcionar como planos de autonomia e autopoiese? Máquinas radicais que saibam enfrentar a inteligência tecno-administrativa e as meta-máquinas imperiais escalonadas à nossa volta? A peleja multidões contra império se torna o combate das máquinas radicais contra os tecno-monstros imperiais. Por onde devemos começar a construir essas máquinas?

1. Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine*, Derive Approdi, Roma 2002.
2. Chainworkers, Il precognitariato. "L'europrecariato si è sollevato", 2003, publicado em www.rekombinant.org/article.php?sid=2184. Ver também www.chainworkers.org e www.inventati.org/mailman/listinfo/precog.

3. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975; ed. orig. *L'anti-Oedipe*, Les Éditions De Minuit, Paris 1972.

4. Michael Hardt, Antonio Negri, *Impero*, Rizzoli, Milano 2002; ed. orig. *Empire*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000.

5. Franco "Bifo" Berardi, "Il totalitarismo tecno-manageriale da Burnham a Bush", 2004, publicado em www.rekombinant.org/article.php?sid=2241.

Bologna, fevereiro de 2004

Web + PDF: www.rekombinant.org/article.php?sid=2257

Tradução do Imediata

Fonte: Imediata (www.imediata.com).

[Postado em 16 de outubro de 2005]

NANOTECNOLOGIA

Revista Bit

Pequenas maravilhas

Imagine-se dono de uma "caixa mágica" onde possa fabricar todo o tipo de materiais e objetos – ouro, madeira, diamantes, batatas... Bem-vindo ao fantástico mundo da nanotecnologia.

A regra tem exceções mas, normalmente, quanto mais pequeno melhor. Basta pensar nos celulares, uma das poucas coisas que os homens comparam entre si e da qual se orgulham. A ciência da nanotecnologia leva o conceito de miniaturização ao extremo – o seu objetivo é construir estruturas complexas, átomo a átomo, molécula a molécula.

Os cientistas partem de dois pressupostos. O primeiro diz que todas as coisas são feitas de átomos e que, portanto, as características de cada objeto são definidas pela sua estrutura atômica. Por exemplo, se "reorganizarmos" as moléculas de carvão podemos teoricamente fazer diamantes, dado que a base das duas substâncias é a mesma – átomos de carbono. O segundo pressuposto científico funda-se na certeza de que qualquer estrutura química estável pode ser definida e, por isso, reproduzida.

A nanotecnologia, por vezes designada "fabricação molecular" ou "nanotecnologia molecular", engloba os vários tipos de pesquisa que trabalham com dimensões inferiores a 1.000 nanômetros, sendo que um nanómetro é igual a 0,000001 milímetros (ver caixa "Ordem de Grandezas"). Apenas para ter uma idéia da "pequenez" em questão, saiba que os átomos são cerca de 1/10.000 do tamanho de uma bactéria e que as bactérias são 1/10.000 do tamanho dos mosquitos. À nanotecnologia estão ainda

associados os conceitos de "montagem" posicional e auto-replicação. O primeiro pressupõe que cada átomo é colocado no seu devido lugar, o que implica a existência de robôs cuja dimensão e precisão moleculares permitem manipular e colocar num local exato átomos e moléculas individuais. A auto-replicação envolve a construção de sistemas capazes de se copiarem a si próprios e de, mais do que isso, construírem outros produtos. Caso deseje saber mais sobre esta ciência, sugerimos a consulta de alguns endereços: www.foresight.com, www.itri.loyola.edu/nanobase, www.nanoindustries.com, www.imm.org.

Nenhum destes conceitos é novo. Em 1959, Richard Feynman, Prêmio Nobel da Física em 1965, anteviu os princípios desta ciência. «Os princípios da física, pelo que eu posso perceber, não falam contra a possibilidade de manipular as coisas átomo por átomo», afirmou o cientista num discurso intitulado "Plenty of Room at the Bottom" ("Há muito espaço lá embaixo"). Anos mais tarde, Eric Drexler, o primeiro graduado do MIT em nanotecnologia molecular, retomou a visão de Feynman num ensaio em que teorizava a construção de um montador molecular – uma minúscula máquina que primeiro manipulava os átomos de forma a construir outra máquina igual a si própria e depois se replicava as vezes que fossem necessárias a fim de produzir uma força de trabalho capaz de fabrico em larga escala ao nível atômico (*Engines of Creation*, 1986).

A caixa mágica

A perspectiva de Eric Drexler remete-nos para o fantástico potencial da nanotecnologia ao nível da produção industrial. A fabricação deixaria de consistir em juntar vários componentes ou peças; em vez disso, existiriam fábricas capazes de produzir praticamente qualquer coisa desejada a partir de substâncias existentes na atmosfera. Esta é uma forma completamente diferente de olhar para a matéria. Em vez de algo sólido – os objetos que

usamos no dia-a-dia – a matéria torna-se dinâmica. Os cientistas prevêem inclusivamente a possibilidade de um objeto se tornar num outro mediante reorganização dos seus átomos constituintes. Pode parecer coisa de ficção científica, mas faz sentido – basta que imaginemos a possibilidade de arrumar os átomos como bem entendemos. Num mundo assim, cada casa poderia ter uma espécie de "caixa negra" – fazia-se o *upload* das instruções de produção *et voila!*

Mas o potencial da nanotecnologia vai muito mais longe. Imagine-se o que seria "encolher" todo o conteúdo da Biblioteca Nacional num dispositivo do tamanho de um cubo de açúcar, usando um meio de armazenamento com capacidades na ordem dos multiterabits. Ou aumentar, por um fator de milhões, a velocidade e eficiência dos minúsculos transistores e chips de memória dos computadores. A nanotecnologia permite também fabricar materiais e produtos a partir dos átomos e das moléculas, gastando, por isso, menos matéria-prima e reduzindo o desperdício. Ou então desenvolver materiais 50 vezes mais resistentes que o aço e com apenas uma fração do peso, para fabricar uma infinidade de veículos aéreos, terrestres, marítimos e espaciais, mais leves e mais económicos. Remover os mais teimosos poluentes do ar e da água, obtendo um ambiente limpo. No campo da medicina então, as aplicações são fantásticas: dispositivos invisíveis com capacidade para circular na corrente sanguínea e identificar agentes biológicos ou analisar elementos, detectar e reparar células cancerígenas e tecidos danificados, transportar medicamentos e provocar reações químicas de carácter terapêutico.

Revolução em miniatura

Para a indústria dos semicondutores – onde a lei em vigor é a da Gordon Moore e a escala a do micron – a nanotecnologia é o futuro. Os analistas acreditam que a nanotecnologia revolucionará a computação do século XXI

da mesma forma que a microtecnologia o fez no século XX.

Em 1960, Gordon Moore enunciou a teoria segundo a qual o número de transistores e, conseqüentemente, a velocidade de processamento duplica a cada 18 meses. Durante anos, o enunciado proferido pelo fundador da Intel refletiu, de fato, a evolução dos microprocessadores – os fabricantes foram encolhendo os chips e construindo componentes eletrônicos (circuitos, transistores) cada vez mais pequenos. Como resultado disso, os microprocessadores tornaram-se simultaneamente mais rápidos e mais pequenos. Mas em breve (daqui a 10 ou 15 anos, dizem as previsões), as técnicas usadas na construção de chips vão atingir os limites físicos. Produzir circuitos e transistores átomo a átomo pode ser uma das soluções.

Potencialmente, a nanotecnologia permitirá criar dispositivos mais pequenos e cravar mais transistores em menos espaço, o que aumentaria, por um fator de milhar, o poder de processamento (atualmente, o PIII Coppermine da Intel tem 29 milhões de transistores). Neste campo, um dos últimos avanços foi conseguido, em Janeiro de 1999, por uma equipe da Northwestern University. Os investigadores fizeram uma caneta capaz de traçar linhas com 30 nanômetros de largura. A ponta da caneta era de nitrato de silício, a tinta usada era um componente chamado octadecanotiol (ODT) e o papel usado era feito de partículas granulares de ouro. Os inventores da caneta acreditam que esta ferramenta será útil na fabricação de nanocircuitos. Mais recentemente, em Novembro do ano passado, os laboratórios Bell produziram o mais pequeno transistor do mundo. Com apenas 50 nanômetros – cerca de 1/2000 da largura de um fio de cabelo humano – este dispositivo é conhecido como transistor vertical, porque todos os seus componentes estão construídos no topo de uma *wafers* de silício (os finíssimos discos que servem de base aos circuitos eletrônicos dos chips). Além disso, este transistor tem dois *gates* em vez de um, o que, teoricamente, duplica a velocidade de processamento do chip.

A IBM conseguiu recentemente outro pequeno feito. Na experiência que ficou conhecida como "*quantum mirage*" (ilusão quântica), a equipe de investigadores liderada por Donald Eigler demonstrou que, em dispositivos eletrônicos demasiado pequenos, é possível prescindir de circuitos integrados e, ainda assim, transmitir informação.

Empenhados estão também os mais de 300 membros da Nanocomputer Dream Team, uma equipe multidisciplinar de cientistas, programadores e entusiastas dos computadores, que tem como alvo construir, até ao ano 2011, um nanocomputador. O grupo, formado em Abril de 1997, foi fundado por Bill Spence, que apostou 100 dólares em como 15 anos eram tempo suficiente para era fazer um nanocomputador. Diferente da biotecnologia, que procura fazer o computador biológico, a nanotecnologia pretende usar técnicas biológicas para fazer computadores de silício. A convicção dos cientistas é que a mistura certa de substâncias químicas e o rigoroso controle das condições envolventes (temperatura, umidade, pressão) deve permitir a auto-replicação de estruturas complexas. É preciso "apenas" conhecer as propriedades individuais dos átomos e saber em que condições físicas precisas se deve manipular a matéria.

Caixa de ferramentas

O avanço da nanotecnologia depende muito do desenvolvimento de ferramentas de trabalho. Afinal, e numa perspectiva simplista, é preciso ver e conseguir agarrar os átomos se quisermos manipulá-los a nosso bel-prazer. O Barmad 2000, um microscópio de forças atômicas (AFM) desenvolvido por um grupo de físicos da Universidade Autónoma de Madrid, é uma das últimas conquistas da Ciência. Permite, por exemplo, observar células cancerígenas, observar a agregação de elementos às moléculas de ADN e assinalar as ondas magnéticas do disco rígido de um computador. De acordo com o *El País* (edição de 1 de Março de 2000), este microscópio

funciona por contacto ou proximidade. A imagem é obtida graças à interação entre a ponta (uma espécie de dedo hipersensível, que mede entre 2 e 20 nanômetros, semelhante à ponta de um compasso) e a amostra. A atração ou repulsão que a amostra exerce sobre a ponta do microscópio é medida com a ajuda de um laser. A amostra move-se para a direita e para a esquerda e, como resultado, a ponta vai varrendo toda a superfície observada. Um programa de computador transforma depois o objeto observado em imagens tridimensionais.

O ano passado foi muito frutífero no desenvolvimento desta ciência. Em Março, construiu-se, no Instituto de Tecnologia da Georgia, uma balança feita a partir de nanotubos (cilindros constituídos por átomos de carbono). Este dispositivo conseguiu pesar 22 femtogramas (um femtograma é a milionésima parte da milésima parte do milhão de uma grama) e tem capacidade para pesar vírus individuais. No mês de Junho, um grupo de empresas japonesas, entre as quais a Mitsubishi, construiu um robô do tamanho de uma formiga (6,5mm de altura, 9mm de comprimento e 0,42g de peso). Apesar de ser muito grande para as dimensões da nanotecnologia, este é o primeiro robô capaz de transportar uma carga (três vezes o seu peso, i.e., 0,84g) e deslocar-se no interior de tubos. Em Dezembro, cientistas da Universidade de Berkeley construíram um par de pinças capazes de agarrar em objetos com 500 nanômetros. Os braços da pinça eram feitos de tubos de carbono (com 50 nanômetros de diâmetro) ligados a eletrodos de ouro. Porque os tubos tinham condutividade elétrica, as pinças podiam abrir os braços e agarrar os objetos. Os inventores acreditam que este tipo de ferramentas será essencial no fabrico de nanotransistores ou mesmo na manipulação da estrutura das células humanas.

Também a NASA se dedica à nanotecnologia, em particular ao desenvolvimento de nanomáquinas de tamanho atômico, construídas com os mesmos componentes que as máquinas ditas "normais": rodas dentadas,

engrenagens, alavancas, motores... Estes componentes, fabricados átomo a átomo, são feitos de materiais altamente resilientes (resiliência é a capacidade de resistência ao choque de um material) e quimicamente estáveis. Falamos, por exemplo, de nanotubos (de muitos diâmetros) feitos a partir de folhas de carbono enroladas em forma de cilindro, mais fortes que fibra de diamante e com condutividade elétrica semelhante à do cobre. Mais recentemente, conseguiu-se, a partir destes componentes, fazer um motor molecular. O "pequeno" feito, anunciado em Setembro, é atribuído a T. Ross Kelly, professor da Universidade de Boston. Trata-se de um motor com apenas 78 átomos arranjados em duas moléculas, uma em forma de estrela e outra, na qual assenta a primeira, em forma plana e que serve de base. A roda obtém a energia de uma das moléculas (denominada ATP, ou trifosfato de adenosina – uma das proteínas componentes do ADN, caracterizada pela sua condutividade elétrica). O dispositivo só conseguiu rodar até aos 120º, mas o professor continua a trabalhar. Na mesma altura, cientistas da Cornell University, em Nova Iorque, construíram dois motores moleculares com algumas dúzias de átomos. Os engenheiros combinaram duas moléculas, uma sintetizada em laboratório e outra de ATP, para produzir um rotor (a parte rotativa de um motor), que funcionou durante 40 minutos a três/quatro rotações por segundo.

Galinha dos ovos de ouro

Os investimentos nesta área estão longe de se resumir à indústria informática e à comunidade científica. No final de Janeiro, Bill Clinton anunciou a Iniciativa Nacional para a Nanotecnologia (NNI). Caso esta seja aceite pelo Congresso, reforçará em 84% o investimento (para um total de 227 milhões de dólares) do governo norte-americano nesta ciência. A NNI envolve vários organismos governamentais: National Science Foundation, os departamentos de defesa, energia e comércio, a NASA e o Instituto Nacional de Saúde. E há também empresas privadas que levam estes "pequenos"

assuntos muito a sério. A Zyvex foi a primeira empresa a investir no desenvolvimento de um produto comercial: um montador capaz de construir qualquer tipo de material – ouro, diamantes, madeira... – por colocar cada átomo no seu devido lugar.

É certo que a nanotecnologia tem poder para revolucionar muitas coisas, mas há questões a considerar. Há processos que, muito provavelmente, serão melhores na sua forma tradicional (provavelmente, a melhor maneira de fazer uma prateleira de pinho é deixar crescer um pinheiro, e não criá-la átomo a átomo). Adicionalmente, serão precisos muitos anos até que a produção de itens usando processos nanotecnológicos seja mais econômica do que recorrendo aos métodos hoje usados. Ainda vamos ter de esperar muito tempo pelos nanobjetos.

Nanotecnologia para quando?

O desenvolvimento da nanotecnologia está dependente de uma série de fatores. (nomeadamente, há que definir: o número de átomos necessários para armazenar um bit de informação; o número de átomos num transistor; a energia dissipada numa única operação lógica...). Ao certo, ninguém sabe quanto tempo vai demorar a evoluir – as previsões são muito díspares. No entanto, existe consenso no que toca aos primeiros produtos comerciais baseados nesta tecnologia: bio-sensores quimicamente sintetizados e preparados para interagir com o corpo humano. De qualquer modo, não é razoável esperar grandes conquistas muito cedo, ou ficaremos desapontados. Convém também dizer que algumas das metas mais ambiciosas poderão nunca ser alcançadas – há muitas questões básicas que nem sequer foram ainda equacionadas, como sejam a energia (o simples ligar e desligar das nanomáquinas) e o controle dos dispositivos.

	Birge	Brenner	Drexler	Hall	Smalley
Montador molecular	2005	2025	2015	2010	2000
Nanocomputador	2040	2040	2017	2010	2100
Reparação celular	2030	2035	2018	2050	2010
Produto comercial	2002	2000	2015	2005	2000
Leis da nanotecnologia	1998	2036	2015	1995	2000

e: Zyvex Corp.

Nota: O quadro indica as previsões de vários cientistas da área: Robert Birge (Universidade de Siracusa), Donald Brenner (Universidade Estadual da Carolina do Norte), Eric Drexler (presidente do Foresight Institute), (Universidade Rutgers), Richard Smalley (Center for Nanoscale Science and Technology).

Coisas de nada

Em 1989, os laboratórios da IBM em Zurique conseguiram manipular e arranjar 35 moléculas de xénon (um elemento gasoso que existe na atmosfera em quantidades muito reduzidas) de maneira a que, observadas através de um microscópio muito poderoso, descreviam as iniciais da companhia. Hoje em dia, a manipulação molecular para escrever nomes de empresas e universidades já se tornou um lugar comum e a nanotecnologia já foi muito mais longe.

Há alguns anos atrás, um grupo de alunos da Universidade de Cornell construiu uma minúscula guitarra de silício. Cada corda tinha 100 átomos de largura – toda a guitarra cabia numa única célula sanguínea do ser humano. Mais recentemente, os investigadores de Cornell fizeram uma harpa usando o mesmo método. Em Novembro de 1997, um grupo de cientistas australianos construiu algo mais complexo – um carro com 5 milímetros, mais pequeno do que um grão de arroz. Colocado numa pista (uma moeda de 10 cêntimos), o carro atingia a estonteante velocidade de 0,36 km/hora, demonstrando que a construção de motores minúsculos encerra muitas possibilidades. No ano seguinte, quando a França ganhou o Campeonato do Mundo de Futebol recebeu dois troféus: o primeiro tinha 36cm, o segundo era 10 milhões de vezes mais pequeno – tinha 3 nanômetros de altura e era constituído por apenas três moléculas.

Embora a real utilidade destes inventos seja questionável, uma coisa é certa: eles demonstram até que ponto se pode levar a miniaturização.

Tome meu corpo

Imagine um exército de agentes microscópicos artificiais a percorrer constantemente o corpo humano, recolhendo informações, retificando problemas ou eliminando agentes nocivos. Estas são as promessas da nanomedicina, e acredita-se que permita mesmo prolongar a vida quase indefinidamente. Ainda assim, muitas questões ficam no ar.

Perante a frequente dificuldade em "reparar" devidamente os problemas do

corpo humano – ou mesmo em monitorizar o seu estado –, a nanotecnologia permite considerar viável uma ação a nível molecular, no exterior e no interior do corpo, de nano-robôs criados e controlados pelo homem. Estes organismos microscópicos teriam formas e capacidades distintas, adequadas a diferentes níveis de atuação (na corrente sanguínea, dentro das células ou dos órgãos, etc.) e a diferentes funções, de complexidade também variável.

O espectro de funcionalidades exigidas é extenso: vários tipos de sensores; controle total sobre a sua forma, textura e composição externa; conseguir seleccionar e transportar moléculas; comunicar entre si, com os médicos e com o corpo do hospedeiro; "navegar" pelo corpo e no interior de células individuais; locomoção e manipulação à escala microscópica; computação; sistemas de tempo e de orientação; sistemas defensivos. No entanto, poderão existir agentes multifuncionais ou com uma função específica – por exemplo, patrulhamento, reparação de uma artéria ou célula, transporte de proteínas. Para lá das funcionalidades, terá ainda de se assegurar a sua compatibilidade com o organismo, a possibilidade de ser controlado à distância e uma natureza biodegradável.

As aplicações são vastas e podem abranger desde trabalhos rotineiros de manutenção, vigilância e limpeza (remoção de toxinas, de tecido morto), até realização de diagnósticos e testes, gestão de sangue e respiração artificial (armazéns de oxigênio, dióxido de carbono e água), ou responder a emergências ("farmácias" ambulantes que transportariam determinado composto para onde fosse necessário). Os nanorrobôs poderão também operar em casos mais complexos, como arteriosclerose (reparação

vascular), câncer (reconhecer e eliminar células cancerígenas), infecções, terapia genética, danos neurológicos ou lesões na coluna, trombose, traumas e ferimentos graves (amputações, recuperação de ossos ou de tecidos). Acredita-se ainda que possam empregar-se na síntese de nutrientes, na digestão, no sexo, na reprodução, na recreação, na cosmética, no desenvolvimento de órgãos artificiais.

No entanto, a nanomedicina coloca questões sérias. Como evitar a aplicação indevida destes agentes? Como reparar um agente danificado? Como controlar, de forma coerente e integrada, a atividade deste mini-exército? Como impedir que um agente opere indevidamente ou fora da sua área de atuação? O que sucede aos nanorrobôs numa transfusão sanguínea?

Texto extraído da revista eletrônica BIT (www.bit.pt/)

Leia mais sobre nanotec:

RUMO À IMORTALIDADE E À VIRTUALIDADE

A construção científico-tecnológica do homem pós-orgânico

Paula Sibilia (sibilia@ajato.com.br)

Se todas as sociedades produzem determinados tipos de corpos e subjetividades, quais seriam as características destas construções na sociedade contemporânea? Procurando uma possível resposta, este artigo analisa os atuais processos de hibridização homem-tecnologia pelo viés de uma certa tradição “fáustica” do pensamento ocidental. O “pacto” entre o homem contemporâneo e a tecnociência visa a ultrapassagem das limitações da organicidade, apontando para a construção de um ser híbrido “pós-biológico”, misto de corpo humano e artifício técnico. A informática, as telecomunicações e as biotecnologias alimentam o sonho neo-gnóstico da “pós-evolução”: através delas, o homem “pós-biológico” almeja se desvincular das restrições espaciais e temporais ligadas à sua materialidade orgânica, para atingir a virtualidade e a imortalidade.

.....

Como manter-se vivo?

Replicante Roy (Blade Runner)

O corpo deve tornar-se imortal para se adaptar. Sonhos utópicos tornam-se imposições pós-evolutivas. Esta não é uma mera opção faustiana e também não deveria haver nenhum temor frankensteiniano na manipulação do corpo.

Stelarc (1)

Nossa vida é a confusa resposta a indagações de cuja origem há muito nos esquecemos.

Peter Sloterdijk (2)

Introdução

A informática, as telecomunicações e as biotecnologias representam três áreas fundamentais da tecnociência contemporânea. Tais saberes contribuem fortemente para a produção dos corpos e das subjetividades deste início de século, apresentando todo um leque de promessas, temores e sonhos.

Dentre eles, surge uma possibilidade inusitada: o corpo humano, na sua antiga configuração biológica, estaria tornando-se “obsoleto”. Intimidados pelas pressões do tecnocosmos, os corpos contemporâneos não conseguem fugir das tiranias (e das delícias) do upgrade. De acordo com um estudo publicado recentemente na revista *Scientific American*, a “evolução tecnológica” seria dez milhões de vezes mais veloz do que a “evolução biológica”.

Nesse ritmo, como pretender que o velho corpo humano -- tão primitivo em sua organicidade -- não se torne “obsoleto”? A atualização científico-tecnológica da velha estrutura orgânica já não obedece, então, às velhas ordens da evolução biológica. Com ela, pelo contrário, estaríamos inaugurando uma nova era: a da “evolução pós-humana” ou “pós-evolução”, que supera amplamente, em velocidade e eficiência, os lentos

ritmos da evolução natural.

Neste artigo, seguindo as reflexões do sociólogo português Hermínio Martins, analisaremos estes fenômenos sob o viés de uma certa tradição “fáustica” do pensamento ocidental sobre a tecnociência. Em oposição à tradição “prometéica”, que pensa a tecnologia como a possibilidade de estender e potencializar gradativamente as capacidades do corpo humano, a corrente “fáustica” enxerga na tecnociência a possibilidade de transcender a própria condição humana. Valendo-se da nova alquimia tecnocientífica, o “homem-pós-biológico” estaria em condições de superar as limitações impostas pela sua organicidade, incluindo as doenças, o envelhecimento e até a morte. O “cyborg” seria, então, seu próprio demiurgo: o agente da sua própria “evolução pós-orgânica”. Entregue às novas cadências da tecnociência, o corpo humano parece ter perdido sua definição clássica, tornando-se permeável, manipulável, projetável.

Se a história mostra que “homem” e “tecnologia” sempre estiveram imbricados, na atual “sociedade tecnológica” essa imbricação parece estar se aprofundando e se tornando, por tanto, mais problemática. Como afirma o analista da cibercultura Mark Dery, no seu livro *Escape Velocity*: “Muitos temem (e uns poucos esperam) que os animais transgênicos sejam um mero prelúdio para a geração de super-humanos geneticamente fabricados”. E continua Dery, citando o livro *Wonderwoman and Superman: The Ethics of Human Biotechnology*, de John Harris: “agora estamos em condições de transcender as limitações das espécies particulares e combinar as virtudes (e os defeitos) de diferentes espécies, e até programar nelas... atributos que nunca antes pertenceram a espécie alguma”. Prossegue Harris: “agora

podemos, ou logo poderemos, criar novos seres ‘transgênicos’ de natureza e qualidade sem precedentes. Não seria exagerado dizer que a humanidade se encontra numa encruzilhada”.(3)

Essa potencialidade “demiúrgica” dos homens contemporâneos parece estar marcando a ruptura entre “humanidade” e “pós-humanidade”: agora o homem tem condições de se auto-criar, de produzir seu próprio corpo. Outro corte radical decorre da dissolução das velhas fronteiras entre o organismo natural --o próprio corpo-- e o arsenal de artifícios que a tecnociência coloca nas mãos do novo demiurgo humano para que ele administre a sua “pós-evolução”.

A seguir, exploraremos estes processos de hibridização homem-tecnologia, procurando localizar neles a noção fáustica de “transcendência”, bem como as tendências “neo-gnósticas” ligadas a uma certa sacralização da tecnociência contemporânea, na sua fusão com o corpo humano, visando a libertação das restrições espaciais e temporais ligadas à materialidade orgânica. Finalmente, procuraremos descobrir as articulações destes processos com a formação político-econômica e social no cerne da qual eles estão se desenvolvendo.

O homem pós-orgânico: um projeto fáustico

A biotecnologia fornecerá os instrumentos que nos permitirão realizar o que os especialistas em engenharia social não conseguiram. Neste estágio, teremos encerrado definitivamente a história humana, porque teremos abolido os seres humanos enquanto tais. Então começará uma nova história,

para além do humano.

Francis Fukuyama (4)

Que tipo de “saber” é esse, que faz do corpo humano um objeto da “evolução pós-biológica”?

Aqui sustentaremos, seguindo os trabalhos do sociólogo português Hermínio Martins, que se trata de uma tecnociência de vocação “fáustica”, cuja meta consiste em ultrapassar a condição humana. Por isso, é possível detectar nela fortes tendências “gnósticas”, que rejeitam a organicidade e a materialidade do corpo humano, procurando -- na sua superação -- um ideal ascético, artificial, virtual, imortal.

São vários os mitos que, na tradição ocidental, dão conta da mistura de encantamento e temor provocada pelas potencialidades da tecnologia e do conhecimento. Dos mitos cristãos de Adão e Eva e a Torre de Babel até o mito judeu do Golem, passando pelo famoso Frankenstein e pelo “aprendiz de feiticeiro”, aquele rapaz que conhecia o suficiente de magia para iniciar um processo, mas não o suficiente para interrompê-lo no momento apropriado. Entre os gregos estão Hefestos, Ícaro, Dédalo e o grande clássico: Prometeu, o titã que após fornecer aos homens o fogo (e, através dele, a “tecnologia”) foi severamente punido pelos deuses. Tal mito denuncia a arrogância da humanidade, na sua tentativa de usurpar --através da ciência-- as prerrogativas divinas.

Nos ensaios “Hegel, Texas: temas de filosofia e sociologia da Técnica” e “Tecnologia, Modernidade e Política”(5), o sociólogo português Hermínio

Martins se vale de duas figuras míticas da cultura ocidental para analisar a tecnociência moderna e contemporânea.

A tradição “prometéica” e a tradição “fáustica” constituem duas linhas de pensamento sobre a técnica, que podem ser detectadas nos textos de diversos autores dos séculos XIX e XX. Martins conclui que é na segunda dessas duas tendências que se inscreve a filosofia subjacente à tecnociência contemporânea: as suas características “fáusticas” podem ser inferidas nos diversos projetos, pesquisas e descobertas que brotam da prolífica agenda tecnocientífica de nossos dias. Para explorar as razões de tal alinhamento e analisar a maneira peculiar com que a construção do “homem pós-orgânico” aqui apresentada se encaixa nessa problemática, passaremos brevemente à descrição que Hermínio Martins faz de ambas as tendências.

Em primeiro lugar, se a tradição prometéica pretende dominar tecnicamente a natureza, o faz visando “fins humanos”, mais especificamente: “o bem humano, a emancipação da espécie inteira e, em particular, das ‘classes mais numerosas e pobres’”. Apostando no “papel intrinsecamente libertador do conhecimento científico”, visa atingir o “melhoramento tecnológico das condições de vida da espécie”, graças à dominação racional da natureza. Confiantes no progresso, os cientistas prometéicos têm uma visão instrumental da técnica, cujo desenvolvimento levaria à construção de uma verdadeira “sociedade científico-industrial”, capaz de superar a opressão e a miséria humana (6).

A partir desta primeira apresentação, é fácil esboçar a linhagem desta tradição: percebem-se traços do espírito iluminista, do positivismo e do

socialismo utópico. Em todos eles prima a fé no progresso material e na perfectibilidade técnica, nos avanços da ciência como conhecimento racional da natureza, e na sua capacidade de melhorar gradativamente as condições de vida dos homens. No entanto, como esclarece Hermínio Martins, para esta linha de pensamento tais processos têm uma duração “indefinida”: mergulham longamente no futuro, mas não são pensados como sendo “infinitos”. Pelo contrário, os prometeístas tecnológicos consideram que há limites “do que pode ser conhecido, do que pode ser feito e do que pode ser criado”. Nos seus discursos, Martins detecta um espaço reservado aos “mistérios (...) da origem da vida e da evolução biológica”, questões que estariam fora do alcance da racionalidade (7). Ao que parece, então, estes cientistas entenderam a lição do velho Prometeu: certos assuntos pertencem, exclusivamente, aos domínios divinos.

Por isso, se é lógico supor que --para os prometeístas-- o progresso da tecnociência implica também um “aperfeiçoamento do corpo”, este será sempre “naturalista e não-gnóstico”.

Pois, de acordo com esta visão, os artefatos técnicos constituem meras extensões, projeções e amplificações das capacidades próprias ao corpo humano. Aí a tecnociência prometéica se detém, sem pretender ultrapassar o umbral da “vida”, porque “a vida orgânica nunca será compreendida de modo tão fundamental (...) quanto os mundos físico e humano, ambos os quais são susceptíveis de indefinida mecanização, de uma maneira que a vida orgânica não o seria nunca” (8).

Assim sendo, para esta maneira de compreender a tecnociência, “o mundo

da natureza viva manter-se-ia (...) gloriosamente refratário à mecanização, ainda que, como é evidente, não imune a depredações humanas”. Esta recusa da vida orgânica em se deixar penetrar pelas ferramentas tecnocientíficas constitui uma “incontornável limitação ao nosso conhecimento e ao nosso poder”, como o próprio Martins assinala. Hoje, porém, é inegável a ostensiva refutação desta tese. Os avanços mais recentes na área das biotecnologias estão dando corpo a “um espectro de mecanização planetária universal” (9), em palavras do próprio Hermínio Martins. Ao mesmo tempo, ficou abalada a fé na racionalidade, no progresso e na história, que sustentava o projeto científico moderno. Em fim: na “sociedade tecnológica”, o antigo prometeísmo está em decadência.

É aqui onde entra em cena a outra vertente filosófica da tecnociência: a tradição “fáustica”. Não se trata de uma corrente nova no pensamento ocidental sobre a técnica: nesta linhagem, Martins cita alguns representantes do pensamento alemão, encabeçados por Spengler e Heidegger. A tradição fáustica esforça-se por desmascarar os argumentos prometéicos, afirmando que o caráter da ciência é essencialmente tecnológico: haveria uma dependência, tanto conceitual quanto ontológica, da ciência com relação à técnica. Existiria um “programa tecnológico oculto” no projeto científico, explica Martins, de maneira que a sua “fecundidade tecnológica” não seria um mero sub-produto mas seu objetivo primordial. “Os procedimentos científicos não visam a verdade (...) ou o conhecimento da natureza íntima (...) das coisas, mas tão só a cabal compreensão dos fenômenos, estritamente para fins de previsão e controle do mundo fenomênico” (10).

Após esta breve apresentação, não custa associar os parâmetros fáusticos à tecnociência contemporânea. Como diz Martins: “a tecnologia e a ciência moderna não constituem apenas os derradeiros e mais apurados capítulos da história cognitiva global da espécie e do progresso geral do espírito humano (...), antes implicam um corte radical com a ciência e a técnica anterior”.

Lembra Martins que, para Scheler, por exemplo, “existe uma afinidade electiva entre a técnica fáustica -- o impulso para a apropriação ilimitada da natureza -- e o capitalismo -- o impulso para a acumulação ilimitada de capital”. Por outro lado, a vertiginosa corrida tecnológica da sociedade atual, bem como o seu inextricável relacionamento com os mercados globalizados do capitalismo pós-industrial, não fazem mais do que reforçar esta reflexão do próprio Martins: “já não há confiança na afinidade electiva dos valores e das normas da ciência moderna que impregnaram largamente as tradições prometéicas” (11).

Assim, o estudo de Hermínio Martins leva a concluir que houve uma forte mudança na base filosófica da tecnociência ocidental, especialmente notória nas últimas duas décadas.

Houve uma ruptura com relação ao pensamento moderno, de características prometéicas. Claramente, a meta do atual projeto tecnocientífico não consiste na melhoria das ainda miseráveis condições de vida da maioria dos homens: ele está norteado por um impulso insaciável e “infinetista”, sem os limites que constroem o projeto científico prometéico: um “impulso cego para o domínio sem fim”, para a apropriação

ilimitada da natureza, tanto exterior quanto interior ao corpo humano (12). Assim, sai de cena o velho Prometeu, cedendo seu lugar ao ambicioso Fausto.

IMORTALIDADE: para além do TEMPO humano

Tecnicamente, não haveria mais razão para morrer (...) A morte é uma estratégia evolutiva superada. O corpo não precisa mais ser consertado; suas peças serão simplesmente repostas. A vida estendida não significa mais “existir”, porém ser “operacional”.

Stelarc (13)

A tecnociência contemporânea, inscrita na tradição filosófica que aqui denominamos “fáustica”, visa a ultrapassagem das limitações biológicas ligadas à materialidade do corpo humano e que restringem as suas potencialidades. Várias dessas limitações pertencem ao eixo “temporal” da existência humana. A tendência fáustica, nesse sentido, está bem representada pelas atuais descobertas e projetos na área das biotecnologias (transgênicos, clonagem, genoma, etc.), que colocam o arsenal científico-tecnológico na luta contra o envelhecimento e a morte.

Segundo o próprio Hermínio Martins, as biotecnologias “não buscam meramente facultar melhoramentos cosméticos e mais próteses para organismos humanos e não-humanos, mas criar novas formas de vida.”. Tais ferramentas da mais recente tecnociência não pretendem “estender” ou “ampliar” as capacidades do corpo humano; pelo contrário, elas têm uma “vocação mais decididamente ontológica”. É a vocação “transcendentalista”

já comentada, que enxerga no arsenal tecnocientífico a possibilidade de ultrapassar as limitações inerentes à condição humana.

Como diz Martins: “as formas de vida artificial iludem as fronteiras naturais e os limites da evolução biológica ‘normal’. A actual agenda biotecnológica também inclui a criação de formas de vida mistas, biológicas e mecânicas” (14).

Com as suas “criações ônticas”, a tecnociência contemporânea redefine as antigas fronteiras, “rediferencia, desdiferencia e re-estratifica a cadeia pré-existente de seres naturais como matéria puramente manipulável”, afirma Hermínio Martins. Subvertida a velha prioridade do orgânico sobre o mecânico, impõe-se o que Martins denomina “a agenda da demiurgia tecnológica atual”, da qual faz parte “a criação de novas tecno- espécies, envolvendo várias combinações do orgânico e do inorgânico, do natural e do artificial, do humano e do não-humano”.

Assim como os corpos dos homens, na sociedade tecnológica também o mundo e o cosmos viraram “pós-biológicos” e “pós-orgânicos”. Envolvidos no que Martins chama de “projeto faustiano de Gestão Total dos mundos orgânico e inorgânico”, vemos as novas tecnologias colocando em questão as velhas fronteiras entre esses mundos, bem como entre o natural e o artificial. “Formas de vida artificiais, seres bio-mecânicos, computadores com aparência de vida: estas criações ônticas mostram que as implicações ontológicas das biotecnologias e das novas tecnologias da informação são consideráveis e desafiam a metafísica descritiva recebida (nossa imagem do equipamento básico do Mundo e suas articulações ontológicas), bem como

as cosmologias comuns”.

Nesse marco, a sociedade atual assiste ao surgimento das mais variadas “visões tecnofônicas”, aspirantes a “um saber total quase divino”, capaz de controlar a vida superando todas suas limitações tipicamente orgânicas. Inclusive a mais fatal de todas elas: a mortalidade.

No processo de hibridização com as máquinas, o corpo humano poderia se livrar da sua natural finitude. Os cientistas que hoje trabalham em projetos de inteligência artificial, por exemplo, visam remover a mente do cérebro humano e transferi-la para uma máquina.

O QUE É PERMACULTURA?

Adaptado por Nélio Cunha Mello*



A Permacultura - "Permanent Culture" ou "Cultura Permanente" - foi criada na Austrália, no final dos anos 70 pelo professor universitário **Bill Mollison**.

A Permacultura tem como princípio a observação das estratégias da natureza. Ela está baseada numa ética da terra, que traz estímulos e soluções sociais gerados dentro das próprias comunidades. A sua filosofia e práticas simples, favorecem a reintegração do ser humano no seu meio ambiente de formas sustentáveis.

"Sem a permanência de cultura, a sociedade perde a seus vínculos com a terra". Baseada nesta afirmação, a Permacultura desenvolve-se de forma inteligente, racionalizando a organização de sítios e fazendas ou até mesmo

de cidades, levando em consideração os aspectos típicos de cada região. Tendo claro as necessidades como: moradia, água, acesso, jardim, animais, lazer, área de produção, reserva florestal, etc..., podemos planejar tudo de forma integrada, com harmonia, eficiência e ecologicamente correta.

A Permacultura tem como objetivo, o incremento da agricultura orgânica para o manejo produtivo. O cooperativismo é o caminho natural praticado e incentivado também pela Permacultura, não só entre as pessoas, mas também entre todos os elos da paisagem, formando redes de apoio mútuo (ecossistemas).

Refugiado das loucuras da sociedade de consumo, **Mollison** percebeu que, nem os cantos remotos do interior australiano onde morava, seria poupado do colapso planetário iminente - a flora e a fauna estavam diminuindo sensivelmente..

"Resolvi, - falou **Mollison** na sua passagem pelo Brasil em junho de 1992 que, se voltasse para o mundo, voltaria com uma coisa muito positiva".

Foi assim que nasceu a idéia de criar sistemas de florestas produtivas para substituir as monoculturas de trigo e soja, responsáveis pelo desmatamento mundial. Observando e imitando as formas de florestas naturais do lugar, revelou-se possível a criação de sistemas altamente produtivos, estáveis e recuperadores da ecologia local.

Depois de dez anos implantando, com grande sucesso, tais sistemas em

todos os continentes, **Mollison** e seus colaboradores perceberam que não adianta concentrar-se em sistemas naturais, sem considerar os outros sistemas, tão vitais para a sobrevivência humana, com os sistemas monetários, urbanos (arquitetura e reciclagem de lixo e águas), sociais e de crenças, isto é, a "Permanent Culture" ou "Cultura Permanente".

Hoje, a Permacultura conta com mais de 10.000 praticantes em todos os continentes e mais de 220 professores trabalhando em tempo integral. A Permacultura chegou no Brasil através do primeiro curso dado por **Bill Mollison**, em Porto Alegre. Hoje na Bahia existe uma equipe de profissionais - agrônomos, engenheiros, arquitetos, etc... - que estão se aprofundando nestas idéias e que já fundaram o primeiro sistema LETS de troca de serviços da América Latina.

Esta equipe fundou em setembro de 1992, o **Instituto de Permacultura da Bahia**, que se empenha em oferecer estas técnicas ao maior público possível. Cogita-se, além de cursos, formar condomínios ecológicos auto-sustentados na região de Salvador.

Baseada na ética de "**Cuidar da Terra, cuidar dos homens e compartilhar os excedentes**" (quer sejam dinheiro, tempo ou informação), a Permacultura ousa acreditar na possibilidade da abundância para toda a humanidade através do uso intensivo de todos os espaços, através da reciclagem de todos os produtos (diminuindo assim a poluição) e através da cooperação entre os homens para resolver os grandes e perigosos problemas que hoje assolam o planeta.

**Nélio Cunha Mello - É biólogo e limnólogo - especialista em água doce - associado à S.B.L. - Sociedade Brasileira de Limnologia e à A.S.L.O. - American Society Limnology and Oceanography - University of Michigan. É Educador Ambiental e o atual presidente da ECOSC - Equipe de Conservacionistas Santa Cruz - Ong Ambientalista, fundada em 20/08/1977.*

Leia mais:

www.permacultura.org.br

www.permaculture.co.uk

www.permacultureportal.com

www.permaculture.au.com

www.permaculture.org

Fonte:Portal Árvore (www.arvore.com.br).

ANTI-CIVILIZAÇÃO: O RESSURGIR DO PRIMITIVISMO

Revista Anarquista/ANA - Agência de Notícias Anarquistas

Nos últimos anos o movimento primitivista voltou à carga, principalmente nos EUA. Uns se chamam anarco-primitivistas, anarco-indigenistas, anti-civilização, insurrecionistas... Mas este não é um movimento novo, nem original. Tampouco é um movimento sem história. Mas o que é?

As lutas camponesas dos metafóricos “Capitão Swing” ou de “Ned Ludd” podem ser apontados como seus antecessores na modernidade; homens e mulheres que destruíam propriedades e novas máquinas para as quais estava se redesenhando a sociedade em todos os seus aspectos. Pessoas que destruíam máquinas porque lhes tiravam o trabalho e os condenavam a miséria, que negavam o “progresso” e a industrialização como faz agora o movimento anti-civilização.

Contudo, este movimento é, desde um ponto de vista teórico, muito mais refinado que esses movimentos camponeses, e muito mais radical, pois sua crítica não é somente contra o mundo industrializado, mas contra a civilização em si, se bem que não existe um consenso de crítica dentro do primitivismo.

A origem desse moderno primitivismo, segundo o britânico John Moore, se encontrou em Detroit em 1986, quando pessoas do jornal anarquista “Fifth State”, muito influenciadas pelas obras de Fredy Perlman como “Contra sua história, contra o Leviatã”, começaram a realizar uma análise “crítica das estruturas da civilização ocidental, combinando com uma revalorização do mundo indígena e o caráter das comunidades primitivas originais”, afirmando que “nesse sentido somos primitivistas”, colocando

especial ênfase no que para eles era ter “uma síntese da anarquia primária e a contemporânea”.

E foi desde “Fifth State”, que John Zerzan, conhecido anarco-primitivista americano, que participou ativamente das “Batalhas de Seattle”, e foi catalogado pelo FBI e os *mass media* como um dos “líderes” do movimento anti-globalização, começou a escrever seus primeiros ensaios. Mas logo Zerzan e “Fifth State” se separaram, por desacordos ideológicos.

Heterogeneidade do primitivismo

O primitivismo é uma ideologia que pretende acabar com o poder em todas as suas formas, não obstante é precisamente nisso, até onde se deve chegar para acabar com o poder, que tropeçaram Zerzan e “Fifth State”, e onde se originam as diversas tendências ideológicas dentro do movimento.

Desta maneira é inviável falar de um primitivismo, e sim de uma gama variada deles. Segundo Jason McQuinn, da revista “Anarchy” dos EUA, é possível ver distintos pensadores com posturas diversas, e às vezes antagônicas: “Fredy Perlman celebra um modo poético, o canto e a dança das comunidades primitivas, sua imersão na natureza e sua harmonia com as outras espécies”.

Para David Watson, do “Fifth State”, o primitivismo implica antes de tudo valorizar a forma de viver de maneira “sustentável” e pré-industrial (não necessariamente pré-agrícola) de numerosos povos que segundo ele, estão centrados em culturas tribais e em modos e técnicas de convivência.

Para John Zerzan é ante tudo uma posição propugnando o fim de todas as alienações simbólicas possíveis e de toda divisão do trabalho com o fim de que experimentemos o mundo como unidade de experiência nova, sem

necessidade da religião, da arte ou de outras compensações simbólicas.

Por outro lado, para aqueles que são influenciados pela Ecologia Profunda (a organização ecologista radical “Earth First! e autores como Arne Naess ou David Foreman), o primitivismo significa o retorno a um mundo pré-industrial habitado por uma pequena população humana capaz de viver, não somente em harmonia com a natureza, mas com um mínimo impacto sobre as outras espécies de animais e plantas, inclusive as bactérias”.

Futuro e tecnologia

Os primitivistas distinguem claramente técnica e tecnologia, quer dizer, ferramentas e máquinas, sua crítica se concentra nessa segunda. Mas devíamos negar toda tecnologia? Certamente não há nenhuma corrente que pense que devemos negar tudo – como nenhum primitivista pretende voltar a Pleistoceno. Nesse sentido “Fifth State” contesta a pergunta anterior: “... as discussões sobre o futuro devem ser sensíveis sobre o que queremos socialmente, e por tanto isto determina que tecnologia é possível. Todos nós desejamos aquecedores, chuveiro elétrico, luz elétrica, mas não a custo da humanidade. Quiçá sejam possíveis juntos, mas, talvez não”.

Teodore Kaczynski, mais conhecido como “Unabomber”, foi uma figura importante desse novo ressurgir. Para ele a tecnologia, como para todo primitivista, jamais é neutra e sua existência configura uma ideologia e, por conseqüência, molda a sociedade. Unabomber acredita que a tecnologia é imparável, que sempre será aplicada, e em sociedades tecnológicas, que jamais se deixará de pesquisar, ou seja, tecnologizar.

O ex-professor de Berkeley, no seu livro “A sociedade industrial e seu futuro”, mais conhecido como “Manifesto do Unabomber”, predica um futuro em que o ser humano é escravo de seus inventos, das máquinas, da

genética... que criará uma crescente alienação e infelicidade, a par de um modelo social condenado a auto-destruição por ser, simplesmente, humana e ecologicamente insustentável. Ante essa predição, Unabomber, que já atuou no “Earth First!”, pretende uma revolução baseada numa religião da natureza – pois crê necessário uma forte ideologização - que destrua a tecnologia industrial para voltar a formas pré-industrializadas (agrícolas ou de caças-recoletoras) aonde a tecnologia seja controlável, o ser humano deixe de ser um câncer para o ecossistema, e sua sociedade uma escravidão para o indivíduo.

Zerzan e Terranova, primitivistas de Oregon, EUA, com uma mensagem mais otimista, mas ao mesmo tempo com uma crítica demolidora dos conceitos “tempo”, “trabalho”... e a atual situação psicológica da sociedade, ainda vão mais longe, até o ponto de suprimir quase todo rastro de tecnologia, se bem que aceitam, numa etapa de transição para o “Futuro Primitivo”, a permacultura – um tipo de agricultura onde o uso da tecnologia, o impacto sobre o meio-ambiente e o trabalho humano se reduzem ao mínimo.

Mais infos sobre primitivismo: www.primitivism.com

Fontes: Revista Anarquista, verão de 2002, Espanha.

ANA _ Agência de Notícias Anarquistas

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

O USO POLÍTICO DA BICICLETA, ou melhor, BICICLETA OU BARBÁRIE

Liberato Bari e Graziano Predielis

DIZEM QUE: "OS MEIOS, AO FINAL DAS CONTAS, SÃO SÓ MEIOS". QUERIA DIZER: "OS MEIOS, AO FINAL DAS CONTAS, É TUDO".

M.K. Gandhi

Porquê a bicicleta

À primeira vista pode parecer um tanto bizarro que um meio de transporte possa ser ligado a alguma forma específica de ativismo político: estamos muito acostumados a associar a bicicleta com competições esportivas ou aos tranqüilos passeios perto de casa ou àquela imagem da mulher caseira que se move no centro da cidade com as compras no cestinho. Mas a realidade, como sempre, se perde com a análise superficial.

Já nos colocamos o problema do que é "político", quais categorias de pensamento e ação podem ser definidas como "políticas" e quais não. Certamente não se desconhece que "política" seja um termo que etimologicamente refere-se à polis, à cidade. Sendo assim, interessar-nos por um meio de transporte urbano deveria ser natural em um contexto onde, através da análise geral do "pensar globalmente" se une, a rigor, a uma prática vivida no concreto do "agir localmente".

A bicicleta é um meio de transporte com qualidades incríveis: é ecológica e eco-compatível, sem emissões poluentes (gasosas ou sonoras ou luminosas) facilmente reparável com poucos meios e com poucas despesas; não danifica os recursos não renováveis do planeta que nos hospeda; permite-nos cobrir distâncias rapidamente; é capaz de manter o corpo saudável – no

mesmo mundo no qual a indústria alimentícia leva à obesidade uma parte da população, enquanto o liberalismo reduz à miséria a parte restante.

As contra-indicações são na maior parte das vezes contadas somente por quem mantém uma posição de defensor intransigente da imutabilidade da atual fase de desenvolvimento industrial baseada no automóvel (e conseqüentemente sobre a exploração das jazidas de petróleo e a manutenção das áreas geo-políticas de interesse sob o controle político/militar por parte dos países mais industrializados):

- A respiração acelerada do ciclista favorece à absorção de gases poluentes produzidos nas cidades;
- É um meio perigoso em caso de acidentes;
- Pessoas doentes ou deficientes físicos não podem utilizar bicicletas;
- É um meio que permite só deslocamentos curtos;
- É um meio lento;
- Não permite levar cargas;
- É muito exposto às intempéries.

Analisemos ponto por ponto:

- Ainda sendo verdade que o ciclista absorve duas vezes e meia a mais de ar em relação a um automobilista, considerando a mesma unidade de tempo, a

posição mais alta do primeiro permite absorver quantidade de gases poluentes certamente inferiores ao que absorve o segundo através das várias aberturas e passagens de ar no habitáculo, localizadas na mesma altura dos canos de descarga de outros veículos em movimento ou parados na frente dele. Em uma rua poluída e com muito trânsito as maiores concentrações de gases poluentes se encontram no interior dos habitáculos dos automóveis. Resulta de todo modo singular ter que defender o uso da bicicleta da acusação de receber os danos derivados de um meio de transporte que deveria ser ao menos usado com maior parcimônia. Ao contrário, deveria ser o automóvel a ter que defender a sua própria posição de maior causador de danos à saúde, particularmente em respeito às crianças residentes nos grandes centros urbanos, causando sempre mais vítimas de asma e alergias em formas quase epidêmicas, e em respeito também à população cada vez mais vitimada pela câncer dos pulmões. Enquanto a indústria do tabaco começou a receber os golpes das campanhas contra o cigarro, nenhuma voz ainda se levantou contra as multinacionais dos hidro-carburantes e dos produtores de automóveis (que, não por acaso, são as maiores multinacionais do globo que acumulam capitais comparáveis ao produto interno bruto de pequenos estados europeus industrialmente avançados). Cada golpe ao setor multinacional do petróleo e do automóvel é um golpe no coração do atual sistema não só econômico mas geopolítico.

- Todos já sabem o quanto é perigoso para um ciclista entrar em colisão com um veículo. Mesmo que o motorista possa sair deste acidente sem nenhuma ferida, ao contrário, para o ciclista, na maior parte das vezes a morte ou um sério dano físico são a conseqüência. Visto a velocidade relativa que andam, é quase impossível acontecer um acidente entre bicicletas, e olhando cada um dos casos o resultado é sem dúvidas muito diferente. Sendo assim, mais uma vez é o automóvel a maior causa para dissuadir o uso da bicicleta.

Curiosamente, enquanto as proteções internas do automóvel melhoraram notavelmente com o passar dos anos, com o uso de cintos de segurança, air-bag, barras laterais e sistemas de freios particularmente eficazes, o número de acidentes com automóveis aumentou, talvez como resposta à maior sensação de segurança que estes objetos dão ao motorista. Pelo contrário, a segurança do investido ninguém fala: não fazem estudos para diminuir os riscos externos de um veículo e os fabricantes de veículos continuam livremente a comercializar e divulgar meios que superam os limites de velocidade máximos consentidos, e isto acontece em todos os países do mundo. Como se fosse uma coisa normal. Como é considerado normal também ver nas nossas cidades automóveis superar os 80 km/h quando um impacto com um ciclista ou com um pedestre é na maior parte das vezes mortal já a 50 km/h. Com esta fatalística aceitação da "normalidade" aceitamos que somente na península italiana em cada ano morram 9.000 pessoas em acidentes de trânsito (e o ISTAT conta como mortos em acidente de trânsito só aqueles falecidos dentro de uma semana do acontecimento), como se nós perguntássemos quantas Torres Gêmeas aceitamos que caiam por ano para igualar com o número das vítimas sacrificadas no desenvolvimento unidirecional baseado no petróleo e que dá preferência ao interesse imediato em vez das considerações de ordem social...

- Que algumas doenças e algumas debilidades sejam incompatíveis com o uso da bicicleta já sabemos, ainda que específicas atenções técnicas, não diversas daquelas que se praticam *ad hoc* no automóvel, podem modificar alguns casos. Mas o assunto vale também para os carros: nem todas as categorias de pessoas podem ter acesso a este meio: cegos, grandes obesos e pessoas com tremedeira ou mal de Parkinson são igualmente impossibilitadas ao uso do meio a motor, e em função deste problema são projetadas novas implantações urbanísticas nas nossas cidades e periferias.

A mesma categoria de pessoas além de se encontrar incapaz de ir de automóvel, são forçadas também a deslocar-se em percursos cada vez mais longos, visto que cada vez mais a concentração da distribuição de mercadorias está sendo deslocada aos grandes shopping-centers cada vez mais periféricos, danificando assim a pequena distribuição local.

- Sempre derivando do mundo dos automóveis, a mesma categoria é ulteriormente prejudicada pelo estacionamento indiscriminado destes meios, quer seja pelas suas dimensões, seja pela falta de educação da parte dos motoristas, ocupando aqueles poucos espaços para pedestres e bicicletas que por sua vez foram conseguidos com muita dificuldade das autoridades para o respectivo fim.

- Mas não é vontade de ninguém constranger a inteira humanidade a deslocar-se em bicicleta, como é o caso da indústria do automóvel que põe em ação estes meios de persuasão a seu exclusivo benefício, mas mostrar a possibilidade efetiva de uma diversa modalidade de deslocação, e como esta sempre encontra obstáculos para a sua efetivação devido ao encorajamento e à promoção do uso de automóvel. Nenhuma "campanha publicitária de educação" teve a coragem de desincentivar o emprego do meio mais caro em termos econômicos e ambientais: o automóvel. Ao contrário, cada novo produto da indústria automobilística é apresentado como meio de satisfação pessoal, exibição de poder na sociedade (*status symbol*), potente arma de sedução e confiável meio para deixar-se levar em escapadas solitárias em paisagens deslumbrantes, pressupondo uma liberdade impossível para o comprador médio do próprio produto, produto este que é comprado mais pela promessa de um sonho que pela sua efetiva capacidade de transportar de modo rápido, seguro e eficiente nas nossas cidades.

- Os deslocamentos curtos em âmbito urbano são os mais penalizantes para os automóveis: mudanças de marcha contínuas e uso de freios constantes ajudam no consumo da mecânica; o motor fica cada vez mais sob esforço enquanto as emissões de gases danosos são maiores que em percursos longos com uma velocidade uniforme; o consumo de combustível é maior; mas o que desmonta totalmente as promessas do automóvel (por ex.: velocidade de deslocação, liberdade, autonomia) ocorre mesmo nos centros urbanos. Nestes, na maior parte dos casos, os automóveis avançam com velocidade muito inferior às bicicletas, conseguem encontrar vagas somente depois de muito tempo de procura e às vezes, quando encontram, pagam preços proibitivos ou estacionam em áreas proibidas (normalmente: calçadas, ciclo-faixas, acostamentos, estacionamento em curva, etc...; algumas vezes na frente de entradas de garagens, resultando este mais um exemplo da falta de "cavalheirismo" da classe dos automobilistas). Não só a velocidade e a liberdade de estacionamento diminuiu, não só a liberdade de estacionar desapareceu com a expansão fisiológica dos volumes físicos diretamente relacionados com o aumento do número de possuidores de meios de transporte particulares, como também a promessa de autonomia. O automóvel depende de reparadores, centros de distribuição de combustível, centros de lavagem, peças de reposição dispostas em armazéns distantes, e sobre estes pesam diretamente e indiretamente uma enorme quantidade de taxas e impostos. A constante e irrefreável campanha promocional do automóvel reconhece ao produto automóvel a solução de vários problemas, em vez de causa de danos gigantescos seja ao ambiente do globo terrestre inteiro ou aos bolso dos usuários. De fato, o bombardeamento midiático que promove o automóvel e o seu mito chega a utilizar, a seu benefício, até o título de "esporte" para aquelas competições nas quais indústrias de automóveis que produzem meios que não serão jamais utilizados em nenhuma de nossas cidades, se desafiam em campeonatos de velocidades em circuitos construídos para tanto, e na maior parte das vezes próximos a áreas de interesse natural. As deslocações

curtas, aquelas inferiores a 7 km, formam mais de 90% do trânsito urbano. Um uso grande e alternativo da bicicleta contribuiria para o solucionamento completo do problema do trânsito nas cidades. Ficando a resolver os problemas inerentes às barreiras arquitetônicas: na maior parte dos casos se constroem artérias e circunvalações "de rápida locomoção" que não permitem a travessia de bicicletas, ou quando sim somente a poucos quilômetros de distância. Existem estradas de mão única que não prevêem o uso de bicicletas nos dois sentidos, assim como existem proibições e regras de trânsito muito mais favoráveis ao automóvel do que à bicicleta. Tudo isto pode ser mudado somente com um distinto espírito crítico, mais atento às implicações não somente relacionadas às nossas ações mas também às nossas escolhas. Uma consciência que pode ser considerada propriamente política devido à atenção ao local e contemporaneamente ao global. E isto com o único gesto de apanhar uma bicicleta para as deslocações inferiores a sete quilômetros.

- Que uma bicicleta seja acusada de lentidão pode ser verdade só se consideramos percursos com mais de 7 Km ou percursos extra-urbanos. De outro modo, referindo-se ao ponto anterior, resulta que, no que diz respeito aos 7 quilômetros, é o próprio o automóvel o meio menos eficiente. A eficácia da bicicleta vale somente para as deslocações curtas. Para aumentar a funcionalidade do meio a duas rodas, seria útil integrá-lo com uma rede compatível que só pouquíssimas realidades sociais atualmente souberam construir. Na verdade não existe nada de extraordinário, basta pensar e ter a vontade política de pôr em operação sistemas de ônibus, bondes, metrô, ônibus elétricos e trens nos quais seja possível e incentivado o transporte de bicicletas além do de pessoas. Sistemas: não só os meios de transporte velozes em si, mas também as estações e terminais devem enfrentar seriamente a eliminação das barreiras arquitetônicas desfavoráveis às bicicletas, que hoje já são norma na Comunidade Européia. Um sistema

integrado bicicleta-metrô-bicicleta ou bicicleta-trem-bicicleta permitiria aliviar consistentemente não só os problemas do tráfego urbano, mas traria benefícios certos também no trânsito entre cidadãos. E com custos menores daqueles enfrentados pelos governos (e muito mais raramente por particulares) para construir auto-estradas, viadutos e galerias que depois de poucos anos da construção são logo incapazes de resistir a maiores fluxos de trânsito e criam engarrafamentos intermináveis, quando não tragédias coletivas.

- O tema do transporte de cargas à primeira vista pode parecer até insuperável, o que não é, obviamente, o caso, visto que as pequenas deslocções urbanas com modestas quantidades de carga formam praticamente a maior parte dos transportes efetuados nas nossas cidades. A "praticidade" do automóvel para o transporte das compras semanais ou de poucas caixas pode parecer inegável apenas caso se esqueça o quanto o automóvel é sobre-estimado e superdimensionado (são fabricados para transportar cinco passageiros com velocidade superior aos 120 km/h quando normalmente levam um só passageiro e com velocidades que muitas vezes não superam os 20 km/h), sendo assim o consumo e o dano global são em ambos os casos presentes. Se cestos e porta-bagagens podem permitir o transporte de uma compra média-pequena com toda tranqüilidade, é para outras realidades e experiências que temos que olhar para verificar a praticabilidade de um transporte conveniente à pequena distribuição de modo a encontrar soluções. Vejamos o caso de Veneza. Mesmo não sendo uma cidade ciclável, não é também uma cidade disposta ao uso do automóvel, e através dela se demonstra como pacotes podem ser transportados em um centro urbano sem excessivos inconvenientes. É usual ver em Veneza pessoas que fazem compras com carrinhos de rodas - raríssimos em outras cidades -, é também normal ver os office-boys empregados no transporte de material de maiores dimensões com as

características carretas de duas rodas dotadas de barras salientes que permitem, com agilidade, o superamento das inúmeras pontes e degraus. Isto contribui a uma salutar diminuição da difusão dos saquinhos de plástico, tão danosos para o ambiente, como também à criação de inúmeros locais de trabalho, não especializados, que permitem a muitas famílias interar o salário com um trabalho que, na maior parte das vezes, é feito por jovens que em algumas horas praticam as entregas à domicílio. É decididamente melhor que trabalhar em um McDonald's. Este sistema capilar de transporte não influi minimamente sobre o fato de se encontrar qualquer tipo de mercadoria na cidade: não se sabe de casos de carência de algum tipo de mercadoria. Para associar as bicicletas a estas formas de transporte deve-se prestar atenção à China e ao Sudeste asiático, onde os *sanlunche*, bicicleta-veículos a três rodas com estribo posterior, permitem o transporte de cargas também de grandes dimensões (armários, colchões, e o que a imaginação possa sugerir) de modo eficaz e eco-compatível. Na Alemanha já existem cidades servidas por sistemas integrados: quem adquire mercadorias nas lojas da cidade pode deixar a mercadoria na loja, junta com uma chave recebida em um estacionamento periférico, onde passarão mais tarde encarregados de cooperativas de ciclistas munidos de bicicleta a três rodas para recolhê-la. Estes levarão a mercadoria ao estacionamento em uma caixa de segurança numerada e correspondente à chave recebida. O comprador, voltando de bicicleta da cidade ao estacionamento (a bicicleta alugada já é incluída no preço do estacionamento) poderá comodamente abrir a sua caixa com a cópia da chave em sua posse e retirar os pacotes. Este sistema muito engenhoso nos parece totalmente praticável existindo a vontade política dos cidadãos de exigir estes tipos de serviços. Com meios simples pode-se criar trabalho, descongestionar o trânsito das cidades e melhorar a qualidade da vida.

- A exposição às intempéries na península italiana parece ser um dos principais obstáculos à difusão do uso da bicicleta. Tal argumento evidentemente é lançado por aqueles não usam bicicleta. No inverno bastam poucos minutos de pedalada para ser suficientemente aquecido e não ter a necessidade de pesadas roupas as quais necessitam os motociclistas. Existem guarda-chuvas integrados que cobrem bicicleta e ciclista de modo funcional, enquanto no verão bastará cobrir a cabeça e levar uma garrafinha de água consigo. Nada de mais. É notável observar a quantidade de ciclistas que se movem durante o inverno nos países chuvosos do Norte da Europa, isto nos dá a entender o quanto de puro pretexto está por detrás da falsa necessidade de utilizar o automóvel em cada pequeno temporal.

Se as argumentações acima mencionadas, contrárias à possibilidade de um incentivo ao uso da bicicleta e a um desincentivo ao uso do automóvel podem ser consideradas falsas, o mesmo não podemos dizer em relação à argumentação crítica que se refere aos mesmos: para qualquer um dos assuntos tratados é necessário mudar para melhor o sistema social e os sistemas que determinam as escolhas de fundo, é necessário, na prática, uma aposta utópica.

Agora se acreditamos que o único sistema para calar a boca de quem pede uma mudança, um salto de qualidade da própria vida, seja o de estigmatizá-lo como utopista, negamos o direito à razão de argumentar e livremente avaliar quais são as vantagens e os danos, os custos e os benefícios, de certos comportamentos sociais. Nem o fato objetivo de que hoje não existam forças capazes de contrastar, nem mesmo minimamente a nível global, a força de quem, com o presente sistema de transportes, produz imensos benefícios econômicos, não pode induzir a calar o senso de medo que emerge ao analisar quantos conflitos nascem do controle das fontes de

energia não renovável, como também da deslocação de mão de obra e de estruturas produtivas aptas a sustentar a produção corrente de veículos a motor.

Se temos que escolher onde estar, é claro que não poderá ser a insuficiente, se não nula, força de influência dos grandes processos político-econômicos que está a ditar o campo em que devemos nos alinhar: claramente, aquele da defesa do ambiente e das camadas necessitadas da população. Se até a esperança de uma mudança para melhor fosse negada, não saberíamos então com base em quê poderíamos racionalmente ocupar-nos da coisa pública, se não para acumular poder em detrimento da coletividade, lição que parece ser a única guia de muitos sistemas políticos.

A tradição da bicicleta nos movimentos

A origem do uso para fins políticos da bicicleta é quase contemporânea à sua invenção. Enquanto a alta burguesia descobria o automóvel, cuja produção em massa deriva de uma teoria de Hitler feita no salão do automóvel de 1934 em Munique – e que além mar a Ford aplicava –, enquanto as ditaduras fascista e nazista construía as primeiras auto-estradas, já existiam ciclo-ativistas. É desde então que estes existem.

Ciclistas Vermelhos

A Alemanha e a Grã-Bretanha foram os primeiros países a conhecer formas de associacionismo político ligado à bicicleta. A natureza classista foi particularmente forte nos grupos alemães, onde o impulso foi destinado à criação de associações esportivas lúdicas, alternativas àquelas competitivas

de inspiração "burguesa". O lema deles era: "Arbaiter Heraus aus den Buergerl Sport Vereiner!" (Trabalhadores! Fora dos grupos esportivos burgueses!).

Em 1896, nos dias 25 e 26 de maio, na Alemanha, realizou-se o Congresso dos Trabalhadores Ciclistas onde foi feita a foto dos delegados colocada ao início deste documento.

Na Grã-Bretanha o jornal de esquerda Clarion organizou os "Cindarella Clubs", associações de mútuo-socorro, caritativas, de difusão dos ideais socialistas, comida e diversão para as crianças pobres e ajuda às pessoas sem recursos. Entre as suas organizações a maior era a CCC (Clarion Cycling Club) nascida em 1895 (com 80 demais clubes afiliados) e que em 1913 possuía 8.000 membros fiéis da própria "noncompetitive socialist sport". Passou à história a grande festa com bailes e lanternas de Buxton, em 1912.

Na Itália as formações de Ciclistas Vermelhos apareceram na região Emilia-Romana em 1912 difundindo-se mais tarde em toda a planície padana. Imitando o que já faziam as associações inglesas, se estruturaram para a propaganda rápida de cidade em cidade, para uma tempestiva intervenção de uma área à outra apoiando manifestações e greves, para o suporte logístico aos oradores nos comícios (quase sempre ameaçados) e para a defesa das manifestações de trabalhadores. Assim como aconteceu aos Ardidos do Povo, foram suprimidas com a chegada do fascismo e a experiência deles caiu no esquecimento.

Provos

Nascidos em 1965 em Amsterdam do encontro de várias personalidades excêntricas e revolucionárias, devem o seu nome à abreviação do termo "provocação". Na formação política destes se uniam o anarquismo e o

situacionismo (acolhido porém sem o dogmatismo que distinguiu a Internacional Situacionista) e também a atenção para o urbanismo e a sociologia que liam com um viés radical e inovador.

Se é objetivamente difícil resumir as idéias do Provos visto a falta de "órgão central" ou oficialidade da qual tomar como referência, como quer que seja, é possível definir que a análise de onde partiram era baseada sobre o entendimento de que as massas populares em uma nação rica (no caso deles, os Países Baixos) não são certamente revolucionárias, ao contrário, – sonolentas – e aceitam o poder e o status quo, isso quando não são diretamente conservadoras e reacionárias. Sendo assim, não existe nenhum "proletariado" do qual tomar como referência, nem alguma revolução à ser feita. O desejo revolucionário dos jovens para uma mudança ou para a quebra dos esquemas constituídos, deveria encontrar, segundo eles, um percurso autônomo de realização, fora dos velhos esquemas políticos.

A visão do mundo da parte dos Provos era portanto aquela de quem se move "como um ciclista em auto-estrada", avesso ao próprio mundo que não reconhecem. Só a provocação e o escárnio facilitariam a transformação da sociedade autoritária em uma libertária, ou ao menos mais libertária. Uma diferente visão das coisas, da realidade, poderia ser transmitida com embustes e zombando as autoridades, em primis, a política local. Em Amsterdam o rei ficou nú bem antes de 1968 graças aos Provos e aquela que eles definiam como "a ação do provotariado". O "Plano das Bicicletas Brancas" nasce neste contexto: tratava-se de distribuir milhares de bicicletas pintadas de branco pela cidade, convidando todos a usá-las e deixá-las sempre sem cadeado, de modo que qualquer pessoa que necessitasse de uma bicicleta para locomover-se, bastava apanhar a primeira que encontrasse. Deste modo se criava um contraste seja com o mundo do automóvel, seja com o princípio da propriedade privada. Tendo em vista o enorme sucesso do plano das bicicletas brancas, a policia apreendeu todas

com a desculpa de "instigação ao furto". A propriedade, quando é coletiva, põe medo sempre às autoridades. Os Provos reagiram colorindo de branco também algumas bicicletas em dotação à polícia...

Outros planos foram elaborados durante os seus happenings, mas a fama e o sucesso do Plano das Bicicletas Brancas ficou inigualado. O máximo da popularidade nos diários mundiais da parte dos Provos foi alcançado em 1966, com as núpcias da rainha da Holanda e um ex-nazista: lançaram galinhas das pontes da cidade sobre a corte nupcial e com a simultânea explosão de gases alaranjados transformou a cidade inteira em um campo de batalha.

A influência dos seus happenings sobre a música: "Bike" dos Pink Floyd (em 1967), "Bicycle race" dos Queen, "Bicicleta branca" cantada por Caterina Caselli e escrita por Francesco Guccini depois de uma viagem feita quando jovem a Amsterdam. Os Provos, muito antes dos hippies e do 68, com bicicletas simples já tinham feito muito barulho.

BiciG8

Em ocasião da grande mobilização social da cúpula do G8 em Gênova, em julho de 2001, o Kolletivo Malavida de Lecco lançou a idéia de organizar um grupo de bicicletas que denominou "BiciG8", que partindo da cidade de Lecco chegasse à Gênova. A idéia de definir meios e regras (um protesto contra as infelizes políticas globais e a utilização de um meio eco-compatível) no mesmo plano encontrou uma feliz aceitação, tipicamente "de Movimento", abrindo a experiência a quem quisesse participar, independentemente dos motivos que o levavam a Gênova e dos grupos a

que pertenciam – grupos que usualmente tinham, como ainda têm, uma forte componente polêmica interna ao Movimento.

A aposta resultou vencedora: os participantes chegaram a Lecco onde se uniram ao BiciG8. Chegavam de outras e, distintas entre si, realidades geográficas (Toscana, Veneto, Roma, Sardenha...) e mostraram como a bicicleta conseguia unir pessoas extremamente heterogêneas: muitos cães vadios, desobedientes, militares desertores, filiados da FIOM (setor sindical), evangélicos, escoteiros, associações ambientais, lilliputianos, anarco-ciclistas, ativistas de centros sociais, anarquistas, etc...

A estratégia vencedora foi a de organizar a viagem à Gênova com todos juntos, deixando livre a todas as individualidades, uma vez chegados à destinação, se uniram aos vários grupos que pertenciam. Com esta prática libertária dividiram fadigas, subidas, sol e chuva; oitenta pessoas de diversíssima origem e de diversas orientações. Porém, assim foi criado de fato um grupo de afinidade em que a união e o conhecimento recíproco se fez cada vez mais forte dia após dia, tanto que muitos, uma vez chegando em Gênova, renunciaram a unir-se a seus grupos decidindo continuar a atividade ciclística no contexto do protesto organizado.

As possibilidades oferecidas pelas bicicletas no contexto genovês se mostraram logo tentadoras: o bloqueio das freqüências dos telefones celulares colocaram a ameaça de uma dificuldade grande de comunicação entre as várias "Praças temáticas" onde era subdividida a manifestação. Neste caso os ciclistas serviram como mensageiros entre os jornalistas do Movimento e o centro de rádio e o 'internet point' organizados pela Radio Gap e Indymedia no centro do GSF (Gênova Social Forum). Uma ulterior possibilidade seria aquela de monitorar algumas áreas ao redor das "Praças temáticas" (os lugares de concentração das diversas organizações) para advertir sobre os perigos ou movimentos antagonistas da polícia. Na medida

que o tão temido bloqueio das frequências dos telefones celulares não ocorreu, tornou-se possível a concentração de um grupo, de uns vinte ciclistas, para somente monitorar o território. Um ulterior ponto em favor dos ciclistas, além do fato que estes já se conheciam pessoalmente e tinham confiança neles mesmos ao ponto de impedir qualquer tipo de infiltração, é que eles tinham também chegado com antecedência a Gênova e conseguiram assim aproveitar esse fato para estudar o terreno (mas alguns deles já haviam chegado a Gênova meses antes para estudar teoricamente os cenários).

A oferta do BiciG8 ao GSF em respeito a se pôr à disposição foi colhida imediatamente pela Rede Lilliput, que necessitava monitorar o quadrângulo que se estendia da Praça Manin e Rua Assaroti até a Praça Goffredo e o Corso Paganini, às costas das praças Portello, Mazini e Marsala onde se concentravam os manifestantes. Estas praças só eram acessíveis descendo de ruas muito altas e eram delimitadas pelas grades levantadas pelo serviço de ordem para delimitar a Linha vermelha: um eventual ingresso à retaguarda da policia certamente ia provocar o total cerco dos socialistas ingleses, dos Pink e dos Lilliputianos presentes.

O grupo de ciclistas subdividiu-se em grupos de três pessoas, cada um com uma área de patrulhamento e dotado de telefone celular para se comunicar seja com outros grupos, seja com os referentes indicados pelos grupos de afinidade que estavam na manifestação. Além disso, devido aos conhecimentos adquiridos durante o grande passeio à Gênova de bicicleta, o grupo podia entrar em contato com outros ciclistas, que naquele momento estavam à pé, unidos às várias manifestações: deste modo a quantidade e a qualidade de informações recolhidas em tempo real e que cobriam quase toda a cidade eram imediatamente disponíveis também para quem, na maior parte do dia, tinha como única distração o incômodo dos lambretistas da Digos, vestidos como civis, que tentavam entender qual o

dever daquela estranha teia de aranha de pessoas; algumas eram garotas recém adultas enquanto outros eram facilmente reconhecidos pela cor de suas roupas inequivocamente como anarquistas.

Os acontecimentos de Gênova ficaram tão conhecidos que não ocorre repeti-los, mas a particular situação em que se encontrou o grupo ciclístico foi sem dúvida muito original: ao contrário das forças da policia, as ruas adjacentes às praças enchiam-se de grupos de "black bloc" que passavam pela Praça Manin depois das violentas e imotivadas cargas da policia contra os Tute Bianche do comércio Equo e Solidal. Os ciclistas puderam então observar "de dentro" as táticas e a estrutura de comando dos "black bloc", senti-los falar, ver como agiam e como a chegada destes (monitorizado constantemente por helicópteros) era simultâneo ao desaparecimento da Digos e de como os veículos que os forneciam material incendiário e de ataque passavam tranqüilamente através das áreas bloqueadas pela policia a montante e a jusante.

Além desta monitoração, foi possível - vista a natureza politicamente transversal dos ciclistas - convencer alguns grupos de "black bloc" em descida ao longo da Rua Assaroti a voltar pra trás, enquanto outros manifestantes pacíficos (e ignorantes do que acontecia) que chegavam do Oeste eram desviados para áreas mais seguras em vez de alcançar as áreas mais quentes da batalha. Para os grupos de afinidade nas praças mais adiante foi possível seguir minuto a minuto o movimento que estava por de trás dos "Black Bloc", sem que tivessem a possibilidade de vê-los fisicamente, mas graças somente à presença in loco dos ciclistas. Foram estes que assinalaram a rápida dissolução dos "Black Bloc" uma vez alcançada a Praça Goffredo (dissolução esta graças à rápida recuperação feita por alguns manifestantes com o rosto coberto que guiavam um furgãozinho fechado, que sem sabermos o motivo, gozavam de uma estranha imunidade). Além disso, uma parte do grupo dos ciclistas

colaborou sob pedido da Rede Lilliput à monitoração da ação direta não violenta na Praça Portello, um sit-in de 250 pessoas, das 9 às 17 de sexta-feira 20 de julho.

Com a chegada dos "Black Bloc", pré-avisados graças à rede de telefones celulares dos ciclistas na zona Manin, algumas unidades a pedais em Portello decidiram "não julgar" a modalidade da manifestação dos BB, evitando "terríveis simplificações"; esta decisão trouxe múltiplas vantagens, permitindo as bicicletas misturarem-se aos BB aconselhando os mesmos percursos que limitavam ao mínimo a interação com a policia e o conseqüente levantamento do conflito tutelando ao mesmo tempo, policia, BB, e pacifistas que faziam sit-in.

O método deriva da prática de "Defesa Popular não violenta": fornecer falsas indicações a pessoas que se movem em um território que não conhecem.

Naquele caso, os ciclistas provaram na própria pele uma regra totalmente genovesa: é mais segura a presença dos BB que a da policia, em uma manifestação. Devido a uma casualidade histórica os ciclistas evitaram que a Policia tivesse que suportar o difícil, ou não, trabalho de "manter a ordem", impedindo que os BB se aproximassem da inviolável "Linha vermelha" e dos próprios policiais.

Como reconhecimento deste serviço os ciclistas foram presos, porque foram vistos sair do "grupo dos pretos" pois, espontaneamente, estavam internamente no sit-in pacífico mantendo os contatos com os porta-vozes dos grupos de afinidade (mas, quem são aqueles de bicicleta?

Resmungavam várias vezes entre si os policiais...)

Na hora e meia de apreensão, enquanto aguardavam a confirmação da prisão, as unidades ciclísticas explicaram aos policiais o que era a monitoração. A sorte quis que a posição não extremista do comandante de Praça Portello e a presença de um conselheiro municipal da Aliança Nacional (partido da direita) permitisse a liberação dos ciclistas. Esta história possui alguns momentos cômicos e grotescos: a policia, paga pelos impostos dos cidadãos também ciclistas, pedia aos próprios ciclistas: informações sobre o território, número e natureza dos BB, ou melhor, uma série de "deveres profissionais" que os ciclistas cumpriram sem armas nem meios repressivos no lugar das assim chamadas "Forças da ordem". Porém, mais precisamente, nenhuma informação foi dada à Policia, pois os mesmos não teriam nem aumentado nem diminuído o nível de segurança, nem dos Ciclistas, nem dos Blocos Negros e nem dos manifestantes em geral, pois, é bom lembrar, que a Policia foi a maior fonte de falta de segurança para os manifestantes, e não de tutela como deveria ser. É interessante notar que a bicicleta torna-se um meio de peace-biking reconhecida por todos os atores do conflito, e pela Policia também.

A segunda parte da experiência concretizou-se quando os manifestantes subiram das praças diante da Linha Vermelha e se concentraram na Praça Manin: naquele momento a polícia rejeitou qualquer tipo de contato e anunciou que aquela aglomeração tinha que dissolver-se rapidamente, enquanto na cidade a situação tornava-se completamente caótica. Uma vez decidido alcançar a Praça Kennedy, perto do mar, que se encontrava na parte oposta da cidade, os ciclistas foram ainda empregados como abre-pistas: avançavam na frente, distanciados mas à vista, da enorme multidão de manifestantes à pé, observando se não haviam posteriores ameaças e se as estradas estavam logicamente seguras. O contato era mantido com alguns referentes internos do grupo à pé. Pedalando entre recipientes de

lixo em chamas, fumaças de diversos tipos... o helicóptero sempre presente, a indiferença da polícia que reconhecia como quase estranho o meio bicicleta que velejava sobre o fundo do povo bípede, chegou-se na Praça Kennedy enquanto ia-se concluindo o discurso no palco de Bertinoti e mais ali na frente uma agência de um Banco qualquer queimava; este ato determina o fim da fase operativa do grupo BiciG8. De fato, no outro dia, de manhã, a maioria do grupo, reconhecendo a inutilidade das bicicletas no mudado contexto da pré-anunciada marcha/manifestação de massa, decidia abandonar a cidade e reparar-se ao longo da costa, a Quarto, onde, depois da explosão dos conflitos com a polícia, pôde assistir a saída do furgãozinho, que passava através dos blitz da polícia, e que um dia antes distribuía molotov nas praças, ainda conduzido pelas mesmas pessoas completamente mascaradas. Isto não quer significar de algum modo uma sentença sobre o mérito das simples individualidades que participaram das ações dos "black bloc", mas uma constatação do que foi visto pelos mesmos participantes do BiciG8.

Os poucos ciclistas que ficaram em Gênova, partiram juntos na manhã do sábado dirigindo-se à Escola Diaz para uma rápida troca de números telefônicos: começava assim, um novo e longo dia de "monitoração" cidadã. Na noite passada, na praça Kennedy, tinha sido anunciado que as forças da ordem tinham seguido os manifestantes do sábado de longe: todos esperavam mas ninguém acreditava! No selim das bicicletas, partiram em busca de lugares apropriados para ter uma boa panorâmica da manifestação já em fase de realização. As blitz da polícia eram muitas, mas os ciclistas, com grandes sorrisos, conseguiam passar por todas. A polícia os respeitava...talvez...os conheciam? Lado da beira da praia: os manifestantes coloridíssimos que desfilavam pacificamente, encontravam os seus primeiros obstáculos na altura da Praça Kennedy: também os helicópteros eram utilizados para atirar gás lacrimogênio!! Os ciclistas partiram imediatamente, dirigiram os manifestantes para as ruas estreitas em subida,

até sentirem-se bastante seguros e, simultaneamente, alguns deles voltavam em direção ao grupo de manifestantes, ao longo das ruas laterais, para avisar outros manifestantes. Lado das ruas largas: o grupo de manifestantes desfilava regularmente, ignorando o quanto acontecia nas costas deles mesmos. Os ciclistas in loco, avisados pelos companheiros que posteriores desordens eram iniciadas além do túnel, sabiam que tinham o dever, de todo modo, de bloquear o grupo antes de chegar ao túnel. Enquanto as forças da ordem, com tática previsível, começam a fechar o grupo lateralmente, os ciclistas chegaram ao meio da rua parando os manifestantes e pedindo-os para não prosseguir. Pouco mais adiante, uma "parede" de policiais bloqueava a entrada do túnel. Os ciclistas se encontraram fechados naqueles 30 metros entre o grupo e a polícia. Visto a situação tão "delicada", pediram aos manifestantes para sentarem todos no chão assinalando uma "atenuação do conflito". Aproximaram-se, sozinhos, do comandante das forças da ordem para entender quais as diretrizes destes. Foram reconhecidos e chamados por nome; gentilmente o comandante explicou-lhes o que tinha estabelecido para desviar o grupo de manifestantes. Por mais que a confusão fosse grande, não existiam mais dúvidas: a polícia os conhecia! No resto daquele longo dia os ciclistas continuaram a informar, desviar e acompanhar os muitos manifestantes aos seus pontos de partida. Voltaram ao Carlini à noite, mortos de cansaço. Finalmente, em frente às barracas deles, todos juntos, conseguiram encontrar um momento de trégua. Estavam comendo sanduíches quando chegou a notícia que a polícia tinha invadido a Escola Diaz. Os megafones do estádio começaram a convidar a todos a desmontarem as barracas e a encontrarem-se no menor tempo possível na frente do portão de saída do Carlini: era necessário deixar aquele lugar o mais rápido possível. A polícia, depois da Diaz, tinha chegado também ao Carlini. Durante toda aquela noite, as bicicletas eram usadas somente para transportar "bagagens", mas não podemos deixar de lado o que aconteceu. Na frente dos portões fechados formou-se um grupo de mais ou menos cem pessoas, ou até mais.

Eram italianos, franceses, ingleses e espanhóis. Os ciclistas estavam entre estes.

As portas do Carlini ficaram fechadas até que chegar a famosa "escolta" tanto esperada: dois veículos da RAI providos de câmeras!! O pequeno grupo começou a mover-se na direção de Quarto. Alcançaram uma das muitas escolas que tinha hospedado os manifestantes. Estava deserta. Pararam por um momento, podiam também deitar e repousar: Não era permitido entrar no instituto, muito perigoso, talvez, por causa dos lacrimogêneos! Depois de um par de horas deram a ordem de abandonar o lugar. Alguns ônibus urbanos chegaram para resgatar os "fugitivos" e transferi-los a um lugar seguro, o único lugar seguro naquela Gênova às quatro da manhã: a Escola Diaz! A polícia não voltaria onde já tinha ido! Assim os poucos ciclistas que ficaram também no dia de sábado, se encontraram, pela primeira vez, tendo que carregar as bicicletas em um meio urbano. Depois de terem oferecido, na alvorada, um café com leite quente, com croissant confeccionado, a algumas garotas ainda transtornadas da longa noite que passaram, os ciclistas deixaram a Diaz. Eram aproximadamente oito da manhã. Com as bicicletas sobrecarregadas, se dirigiram na direção da estação de Quarto onde, finalmente, conseguiram deixar Gênova. Não estavam sós: um helicóptero os acompanhava fielmente ao destino...quem sabe se para saudá-los?

O uso das bicicletas foi, não só um efetivo elo que ligava as pessoas que até aquela hora não se conheciam e que tinham percursos de vida e de militância de fato diferentes, mas foi também eficiente e útil em coadjuvar a ação de milhares de pessoas que de outro modo ignorariam o que realmente acontecia nas zonas circundantes até a sua área de manifestação. A velocidade da bicicleta, na impossibilidade de utilizar outros meios de transporte, a capacidade do imediato e recíproco reconhecimento da parte dos participantes e a estrutura molecular das patrulhas ficou como

um dos aspectos mais coesos e ao mesmo tempo flexíveis mesmo na tragicidade daqueles momentos.

Os mass media escreveram quanto ao acontecido em Gênova, depois de terem feito seus cálculos, que 97% dos artigos escritos eram referentes aos enfrentamentos e desordens, enquanto só 3% ocuparam-se da parte prazerosa e lúdica. Que a realidade fosse bem diversa – ao menos até o momento em que a polícia não perdeu a cabeça – não ocorre repetir. Mas deve ser evidenciado que a repercussão nos mass media (televisões, internet, rádio e jornais) criada por uns oitenta ciclistas foi incomparavelmente maior do que de qualquer outro grupo que tenha ido à Gênova, mesmo incluindo os casos clamorosos dos bloqueios nas fronteiras e conseqüentes distúrbios. Isso ilustra a natureza da simpatia deixada pela bicicleta, como também sobre a sua capacidade – se usada em modo relativamente maciço – de levantar curiosidade e interesse. Se aquelas oitenta pessoas tivessem apanhado o trem ou um ônibus não só não poderiam ter vivido tanta união e estratégia naqueles momentos de necessidade, mas também a atenção da mídia deveria ter sido igual a zero na direção dos mesmos.

Massa Crítica

Em 1992 o intelectual ciclista, que para sobreviver tinha desenvolvido um sistema de visitas turísticas de bicicleta por São Francisco nos lugares históricos do movimento dos direitos humanos e do movimento sindical, se uniu à São Francisco Bike Coalition que promovia a mobilidade urbana baseada nas bicicletas. Daquele encontro nasceu a Critical Mass, a Massa Crítica.

O nome Critical Mass deriva de um estudo feito sobre a mobilidade das bicicletas nas cidades chinesas, onde não existe sistema de regras de trânsito nem uma presença significativa de semáforos. Da falta de direito de preferência se chegava à conclusão de que as bicicletas eram capazes de passar por um cruzamento muito transitado só quando a quantidade das mesmas alcançava um ponto crítico, uma "massa crítica" de fato, capaz de parar o fluxo de caminhões e de automóveis.

Desta conclusão nasce a percepção de que também as bicicletas fazem parte do trânsito, mesmo se o trânsito é automobilístico, e que devido à consciência dos motoristas, estas tinham sido expulsas fisicamente das ruas. Esta invisibilidade era absoluta nas mentes dos planejadores urbanos: todas as placas de trânsito, que eram pagas também com os impostos dos ciclistas, eram unicamente dirigidas aos automobilistas; os sinais de trânsito, a ausência de ciclovias ou ciclo-faixas, os passos de montanhas sobre pontes, os estacionamentos: tudo era pensado essencialmente para os automóveis e as bicicletas entravam sempre como uma eventualidade ou variação para os projetistas.

A inauguração de uma ponte na baía de São Francisco, onde era proibido o trânsito aos ciclistas, deu origem no mês de setembro de 1992 à primeira "massa crítica". Os ciclistas se organizaram autonomamente e decidiram pôr nas próprias mãos seus destinos: um grupo de ciclistas passou a ponte e deu início a um desafio com as autoridades.

O modus operandi do Critical Mass é simples: ir de bicicleta todos juntos, levando a velocidade de deslocamento normal das estradas aos limites naturais da pedalada.

Visto que mover-se em âmbito urbano de automóvel já comporta viajar sempre com uma velocidade inferior em respeito à velocidade de um ciclista, é assim que as tentativas dos automóveis de superar a massa compacta de bicicletas não causava aos mesmos tantas frustrações pela tenaz capacidade dos manifestantes em construir este muro de ciclistas. Isso é resultado da mesma lógica de que pretende fazer com que todos os automóveis viajem muito velozes. A mobilidade automobilística generalizada, hoje estabelecida na sociedade baseada sobre o desperdício, é por si mesma impossível: o próprio número de automóveis impede qualquer possibilidade de deslocação rápida, para não falar do problema de estacionamento.

O próprio modo da ação do Critical Mass o põe em relação com movimentos como Reclaim The Streets, Provos e Car Busters. Todos estes movimentos podem ser considerados variáveis da mesma crítica social desestruturada e não-ideológica, se por ideologia significa um sistema rígido e acabado em todas as suas partes.

Das origens de São Francisco, o movimento difundiu-se nas principais cidades americanas e europeias, para depois ampliar-se aos demais países onde os danos causados pelo automóvel só agora começa a ser enfrentado como um problema social.

Na Massa Crítica não há um porta-voz, não há estruturas organizativas, os percursos são decididos pelos mesmos participantes, assim como os eventuais conteúdos. Mas em geral pode-se dizer que a Massa Crítica deixa que os fatos falem por si mesmos: se espontaneamente uma massa de ciclistas ocupa as ruas e impõe o seu ritmo, isto é mais do que suficiente. Quem quiser entender alguma coisa, entenda. E cada participante pode estar presente por um motivo qualquer: desde a simples vontade de estar

junto com os outros ou por uma reivindicação de maior espaço para os ciclistas até o pedido de abolição definitiva do automóvel dos centros urbanos. Qualquer que seja o motivo - o ciclista está sempre em luta com o equilíbrio precário das duas rodas e com a violenta arrogância dos motorizados - finalmente o podemos ver quando reivindica a sua própria existência. Mas desta vez em Massa.

Fonte: Coletivo Folha (www.geocities.com/coletivofolha).

OCUPAÇÕES DE FÁBRICAS NO BRASIL COMO TÁTICA DE RESISTÊNCIA AO NEO-LIBERALISMO

Gérson de Oliveira

O espectro das ocupações

O processo de ocupação de fábricas que tem se dado no país, como resposta à quebra das empresas ou ao abandono dos empresários, em defesa da garantia do emprego e dos salários, lança novas e vibrantes luzes que podem ser aproveitadas para uma estratégia independente de resistência contra a ordem capitalista neoliberal.

Construída em 2001 com fundos do BNDES e de propriedade de empresários da construção civil, a Flakepet, em Itapevi (SP), é uma das mais avançadas unidades de reciclagem de garrafas PET da América Latina, com capacidade de transformar cerca de 25 toneladas de garrafas em grãos de PET por dia e reciclar todos os dejetos produzidos. Os trabalhadores da fábrica resolveram ocupá-la no dia 09 de janeiro de 2003 após a fuga dos patrões, responsáveis por uma dívida de mais de R\$100 mil que inclui salários, FGTS, 13.º, indenizações e dívidas a fornecedores e financiadores. A gestão da produção tem sido das mais difíceis, pois são necessários cerca de R\$400 mil mensais para manter a fábrica funcionando e a luz elétrica é conseguida por meio de um gerador a diesel depois de ter sido cortada. Os trabalhadores já realizaram várias atividades para arrecadar fundos e reduzir as despesas, como recolher sucata e montar uma cozinha coletiva, mas necessitam da solidariedade de quem estiver disposto a apoiá-los.

Há outras fábricas ocupadas com as quais a Flakepet construiu uma rede de relações, como a Interfibra (Joinville-SC), CIPLA (Joinville-SC) e a Flaskô (Sumaré-SP). O movimento é forte, pois a Associação Nacional dos

Trabalhadores em Empresas de Autogestão e Participação Acionária (ANTEAG), ligada a outra rede de fábricas sob gestão operária, é diretamente responsável pela assessoria a mais de 120 fábricas que faliram e hoje são mantidas por trabalhadores. Apesar das diferenças quanto à organização interna, o movimento tem origens semelhantes às das ocupações de fábrica na Argentina (Brukman, Zanon e cerca de outras 200 fábricas ocupadas) e traz à memória outros movimentos de ocupação de fábricas e gestão operária acontecidos em outros tempos (Rússia, 1917; Itália, 1920; Espanha, 1936; Hungria, 1956).

A Flakepet, a Interfibra, a CIPLA e a Flaskô defendem a desapropriação das fábricas pelo Estado e a manutenção de sua gestão com os trabalhadores envolvidos. Esta proposta reacende o debate sobre a gestão operária da produção, pois os trabalhadores destas fábricas justificam seu projeto por não acreditarem no modelo de cooperativas autogestionárias de economia solidária proposto pela ANTEAG e outras fábricas cooperativadas.

Depois de anos de falta de atividade política independente do movimento operário brasileiro, vivendo sob as sombras da política burocrática e pró-capitalista das direções sindicais e políticas, uma réstia de luz começa a brilhar mostrando a silhueta de trabalhadores que, em sua maioria, iniciam sua vida política recuperando os fios de continuidade com os métodos mais avançados da tradição da classe trabalhadora internacional.

São, majoritariamente, jovens que se tornaram trabalhadores entre os anos 1990 e início do novo milênio – tempos difíceis, de super-exploração, falta de experiência e de referências políticas e ideológicas.

Filme que se repete: patrões roubam os recursos públicos e fogem

De tempos em tempos os patrões alegam as crises econômicas e financeiras como “motivos” para abandonar as fábricas ou decretar falências e concordatas, deixando para trás dívidas milionárias, salários atrasados e encargos trabalhistas sonegados.

Nas fábricas ocupadas Cipla/Interfibras (Joinville-SC) a dívida com o BNDES e impostos chega a R\$ 480 milhões. Na Flakepet (Itapevi-SP), os patrões deixaram uma dívida de R\$ 52 milhões. No grupo Busscar, também em Santa Catarina, onde os patrões falam em demitir 1.100 trabalhadores, os empréstimos do BNDES e do Badesc (Banco de Desenvolvimento de Santa Catarina) somam R\$ 37,5 milhões. E não estamos incluindo as dívidas trabalhistas. Como se vê, os patrões usam e abusam dos recursos públicos, sonegam impostos, deixam de pagar salários e encargos trabalhistas e demitem com a desculpa das crises que eles mesmos geraram.

Há um verdadeiro roubo das riquezas produzidas pelos trabalhadores em favor dos empresários. A única resposta realista e honesta contra a roubo dos patrões em cumplicidade com os órgãos do governo é o confisco imediato e sem condições de todos os bens desses patrões para cobrir as dívidas, além da punição com cadeia para os fraudadores e a conservação das dívidas em nome dos patrões, sem que sejam herdadas pelas fábricas ocupadas.

A luta das fábricas ocupadas tem como base a justa defesa dos 1.070 empregos na Cipla/Interfibras (Joinville) e na Flaskô (Sumaré-SP), 143 na Flakepet e a ameaça de 1.100 demissões na Busscar (que tem 3.800, no total). Partindo deste ponto programático unitário, sem quaisquer condições, o movimento de fábricas ocupadas deve avançar para conquistar posições rumo a uma estratégia independente dos trabalhadores contra o capitalismo neoliberal.

É nesse cenário, cujo ponto mais alto foi ensaio geral revolucionário boliviano, que os trabalhadores de diversas fábricas, como igualmente Zanon e Brukman da Argentina, intervêm nos processos de ocupação de fábricas. O caso argentino é onde há maior intensidade do fenômeno, fruto da profunda crise do regime de domínio atravessada pelo país nas jornadas de dezembro.

Não compreender o fenômeno de ocupações como questionamento ao capitalismo, ao colocar a questão de saber quem deve dominar a fábrica, o patrão ou os trabalhadores, impede que se veja esse rico processo de avanço na consciência e nos métodos da luta para moldar uma política independente, anti-capitalista, uma estratégia revolucionária.

Esse processo de ocupações de fábrica, ainda que em seus inícios, não deve ser encarado como mais uma luta sindical “radical”, restringida aos marcos capitalistas.

Em “tempos normais” as comissões de fábricas funcionam como meras organizações sindicais formadas para defender reivindicações e direitos específicos e corporativos (de categorias, profissões ou fábricas). Nessas condições, essas comissões de fábrica (e os sindicatos) atuam sem questionar o estado burguês. Reconhecem o direito de propriedade privada dos patrões e aceitam que a força de trabalho seja uma mercadoria a mais do sistema capitalista, devendo ser negociada por ações de pressão que alcancem acordos conciliatórios.

A principal limitação do atual processo de ocupação de fábricas é justamente a estratégia sindicalista, de “tempos normais”, das correntes políticas que dirigem os sindicatos e atuam nas comissões de fábrica. Para essas correntes, as ocupações continuam a ser uma espécie de “luta sindical

radical” que pode ser “solucionada” com “negociações mais duras”, inclusive com pressão direta sobre o governo.

A estratégia sindicalista, nada anti-capitalista, obriga os seus militantes trabalhadores a aplicar, na prática, uma política conciliadora, em busca de negociação e acordos com os patrões ou o governo, que inclusive se dispõe a encerrar a ocupação e “devolver” a fábrica em troca do pagamento dos salários e dos direitos trabalhistas.

Ao contrário das posições dos dirigentes sindicais e das correntes, os trabalhadores, instintivamente, compreendem que depois que ocuparam a fábrica já não se pode mais pensar apenas em “direitos trabalhistas”. R., trabalhador da Flakepet, explica isso quando diz que “o sindicato tem nos ajudado, mas tem tido táticas que não batem com nossas idéias, não vê que o processo é lento e quer resolver rápido, está sendo imediatista”. Continuando ele diz que “do dia 20 de outubro até hoje nossa vida mudou, não seremos mais os mesmos. Achamos que não basta o patrão pagar os direitos atrasados; o patrão significa mentira em cima de mentira; o patrão reassume e quebra de novo”. Outro trabalhador da comissão de fábrica, S., não vacila em declarar que “se o patrão chegar aqui e quitar os salários pode quebrar o movimento [a ocupação]”, assim como o jovem operário M. afirmando que “não precisamos de patrão, o sindicato tem que lutar por nossos direitos, mas também contra o patrão”. Enfim, o pensamento e as palavras desses trabalhadores que dirigem concretamente a ocupação de fábrica demonstra, sem sombra de dúvidas, que a principal limitação do processo se encontra nas posições políticas das direções do movimento.

O Dilema da estatização

Diante do processo de ocupação de fábricas abre-se a discussão sobre a estratégia de estatização sem indenização, com indenização ou cooperativa.

Essa questão estratégica deve ser muito bem definida e clarificada. Por exemplo, no cartão postal distribuído massivamente pela campanha em defesa da Cipla/Interfibras/Flaskô não se encontra a defesa categórica da “estatização” sem indenização e sim uma consigna solta de “empresas sob controle dos trabalhadores”.

Outra discussão que se coloca nesse processo é o funcionamento como cooperativas. Por exemplo, a Sociedade de Advogados defende para a Flakepet a constituição de uma cooperativa. Os operários da fábrica rejeitam essa perspectiva. O trabalhador S. disse que “sou favorável à estatização; a cooperativa [significa] tornar os trabalhadores sócios, perdendo os direitos [como trabalhadores]”. R. diz que “na cooperativa você perde direitos”. O que está indicado aqui é que os trabalhadores compreendem que a cooperativa significa apenas a “auto-exploração” dos operários, já que os obriga a concorrer como qualquer outra empresa capitalista.

O processo das fábricas ocupadas deve ser visto justamente no marco da tendência à recomposição de uma subjetividade operária mais avançada. Assim, é suficientemente claro que o processo de ocupação de fábricas, ao questionar as bases da sociedade burguesa, pode representar um importante avanço para a reconstituição dos fios de continuidade como resistência à ordem neoliberal globalizada. Nestes pequenos exemplos, em que os trabalhadores controlam os ritmos da produção e em certa medida os seus meios de vida está o começo de uma perspectiva anti-capitalista.

Gérson de Oliveira é um subversivo guerrilheiro e plagiador, não respeita nenhum copyright, advoga a prática do deturramento, adora torta de morango (com creme) e é devoto de São Precário.

Links para saber mais sobre as fábricas ocupadas:

<http://www.brazil.indymedia.org/pt/green/2004/01/273056.shtml>

http://www.ler-qi.org/jornal/voz_07/fabricas.htm

[Postado em 14 de outubro de 2005]

COMANDOS VERDES NAS RUAS DE BERLIM?

Análise da tradição eco-fascista

na história da Alemanha

Steve Chase

Estava meio distraído diante da televisão na noite de 23 de Outubro de 1984. Nos 30 minutos de emissão comprados em horário nobre para o seu *spot* eleitoral o extremista de direita Lyndon LaRouche "alertava" os americanos para a perigosa ascensão dos verdes na Europa e nos Estados Unidos. Denunciava o Partido Verde da Alemanha Ocidental como o centro de um poderoso movimento internacional "neonazi" que visaria reduzir os Estados Unidos à completa submissão. Repetia constantemente frases como "*comandos verdes violentos patrulham as ruas de Berlim*" enquanto imagens de antigas reportagens de manifestações nazis ocupavam a tela. Terminou acusando o vice-presidente Walter Mondale de ser o cérebro da conferência que tivera lugar em Saint Paul, Minnesota, no agosto anterior, a qual se teria destinado a lançar um movimento verde "*anti-americano*" nos Estados Unidos.

Como um dos 62 ativistas que havia participado nessa conferência fundadora, não sabia se havia de rir ou de chorar diante do fato de ter sido através daquela diatribe de LaRouche que, pela primeira vez, a televisão nacional prestava atenção aos verdes americanos. Essa conferência havia sido tudo menos neo-nazi ou uma iniciativa de Mondale. Os participantes na conferência eram ativistas independentes pela paz, membros de cooperativas, camponeses organizados, pessoas ligadas a diversas igrejas, bio-regionalistas, feministas, alguns acadêmicos e meia dúzia de sindicalistas, que em conjunto tentavam criar um movimento, e um partido político, novo, baseado em valores, aberto a diversas perspectivas. Durante

quatro dias e quatro noites, discutimos um acordo para criar a estrutura democrática, muito flexível, do novo movimento, tendo chegado a um consenso em torno de dez valores-chave que julgávamos deverem dirigir a nossa política. Seriam estes:

- o apoio a uma democracia de base
- a descentralização política
- uma economia preocupada com as pessoas
- sabedoria ecológica
- sustentabilidade do meio ambiente
- alternativas não violentas às guerras e conflitos
- relações pós-patriarcais
- justiça social
- solidariedade global
- respeito pela diversidade de culturas e de religiões do mundo

Era pois este o espectro "neo-nazi" dos verdes, contra o qual rosnava LaRouche diante de milhões de incautos telespectadores.

É fácil pôr de lado o extravagante acontecimento midiático de LaRouche, dada a sua longa história na "margem lunática" da política norte-americana. O que, isso sim, será talvez mais surpreendente, é que tantos tenham aceito essa etiqueta "nazi" da campanha febril de LaRouche contra os verdes e os ecologistas. Tais acusações acabariam por fundamentar o movimento "por uma utilização racional" promovido pelas grandes empresas. Dixie Lee Ray, antigo chefe da Comissão Reguladora Nuclear dos EUA, ameaçou que se as pessoas não lutassem contra o movimento ecologista, acabaríamos todos vivendo num "estado policial fascista". Na Conferência Por Um Uso Racional de 1993, o diretor de um grupo de trabalho, Clark Collins, declarou: "Os

nossos oponentes são os grupos guiados pelo ódio". Chuck Cushman, da *American Freedom Coalition*, fala constantemente dos ecologistas radicais como "eco-nazis". Michael Coffman, da *Alliance for America*, chama a EPA (*Environmental Protection Agency*) de "Gestapo verde". William Perry Pendlei, presidente da Fundação Legal dos Estados Montanhosos argumenta que os grupos como *Earth First!* não são melhores que os camisas cinzentas de Hitler. Inclusivamente um acadêmico convencional como o francês Luc Ferry considerou que "o odor nauseabundo do fascismo" parece seguir os partidários das filosofias verdes radicais como parte de uma "ecologia profunda".

Na sua maioria, esses ataques constituem campanhas de desprestígio simplistas, numa guerra de propaganda para desacreditar os verdes e ecologistas aos olhos do público. Infelizmente, essas acusações vêm sucedendo-se com tanta assiduidade e energia que precisam de ser contestadas. Num popular livro publicado na América sobre os verdes alemães, os co-autores Charlene Spretnak e Fritjof Capra aceitaram o desafio e negaram qualquer afinidade ideológica entre nazis e verdes. Todavia reconheceram que alguns jornalistas "*comparavam os verdes ao movimento romântico Wandervogel de finais do século XIX, e inclusivamente os grupos juvenis nazis, aos quais se pregava que a natureza (dentro da fronteira alemã) era sagrada*". Spretnak e Capra usam o poderoso contra-argumento de acordo com o qual "*os verdes devem ser entendidos como um fenômeno do pós-guerra, porque as suas raízes, o seu contexto e as suas recordações se encontram nesse lado do grande trauma que rompeu a continuidade da história alemã: a era nazi*".

Dada a cobertura manipulada de que foram alvo os verdes nos meios de comunicação de massas e os ataques furiosos por parte dos anti-ecologistas, essa categórica defesa é compreensível. Sem dúvida alguma, parece duvidoso que as idéias dos verdes não tenham raízes na experiência alemã

de antes da guerra. Talvez uma resposta mais profunda, mais investigada, se torne necessária. De outro modo como poderemos explicar a documentação apresentada pelo historiador Walter Laquerur sobre um conjunto de paralelismos surpreendente entre os verdes e os movimentos juvenis clássicos alemães do Segundo Império e da República de Weimar, incluindo os nazis?

Como nota este historiador, "*a industrialização cega, o consumismo materialista, a sociedade moderna sem alma, eram também os fantasmas do partido nazi, que vincava sempre a necessidade do retorno à natureza, a uma vida mais simples e mais sã*". Como podem Spretnak e Capra explicar, para além disso, a horrenda familiaridade das palavras escritas por um professor de botânica alemão em 1934: "*Damo-nos conta de que separar a humanidade da natureza, do todo da vida, conduz à própria destruição da humanidade e à morte das nações. Apenas através de uma reintegração da humanidade no todo da natureza pode a nossa população tornar-se mais forte. Esse é o objetivo fundamental das tarefas biológicas do nosso tempo. A humanidade por si só já não é o objetivo central do pensamento, mas sim a vida no seu conjunto. Esta aproximação à relação com a totalidade da vida, com a própria natureza, uma natureza na qual nascemos, esse é o significado mais profundo e a verdadeira essência do pensamento Nacional Socialista*"?

Durante vários meses, converti-me em detetive amador, procurando desmascarar um mistério profundamente inquietante. O objetivo da minha investigação não era legitimar esses ataques parciais contra o movimento internacional verde, uma vez que esses ataques não encontram um grande eco. Sejam quais forem as semelhanças entre os Verdes e os Nazis, os verdes não representam (mas sim os Nazis) uma política autoritária de anti-semitismo, genocídio, furioso nacionalismo, expansão imperial e militarismo. Não obstante, podem existir suficientes paralelismos entre

esses dois movimentos para deixar-nos nervosos, e inclusive para forçar-nos a olhar de novo para algumas das nossas mais queridas hipóteses sobre as políticas ecologistas.

Raízes verdes em terreno cinzento?

Talvez a prova mais clara de uma afinidade ideológica entre os Verdes e antigos movimentos alemães seja o profético manifesto *O Homem e a Terra*, de Ludwig Klages, reimpresso em 1980 para homenagear a fundação do Partido Verde da Alemanha Ocidental. Designado por um historiador como o maior "*manifesto do movimento radical eco-pacifista na Alemanha*", este ensaio foi originalmente escrito para o *Wandervogel*, o Movimento Juvenil Alemão independente, e apresentado na sua grande reunião anual ao ar livre na montanha de Mesissner, em 1913. As semelhanças entre o ensaio e o pensamento verde contemporâneo são inegáveis. Como diz Peter Staudenmaier: "*O Homem e a Terra antecipou quase todos os temas do movimento ecologista contemporâneo. Lamentava a acelerada extinção das espécies, o desequilíbrio do ecossistema global, a deflorestação, a destruição das populações aborígenes e dos habitats selvagens, a aglomeração urbana e a crescente alienação do homem em relação à natureza. Em termos enfáticos criticava o cristianismo, o capitalismo, o utilitarismo econômico, o consumo excessivo e a ideologia do progresso*".

Klages compartilhava também um outro ponto de vista com muitas militantes verdes eco-feministas contemporâneas, incluindo Charlene Spretnak. Inspirado num arqueólogo alemão que afirmava já em 1860 que a Europa Neolítica havia sido berço de diversas culturas pacíficas praticando o culto a deusas, Klages convidava a sociedade a rechaçar os valores então dominantes de exploração e violência, e a abraçar em troca uma relação mais gentil, mais igualitária, entre homens e mulheres, e entre a humanidade e a terra.

Apesar de ser influente dentro do Movimento Juvenil, Klages era apenas uma voz entre muitas. As perspectivas políticas expressas na conferência da montanha de Mesissner foram numerosas e variadas. Um dos financiadores da reunião era o editor neo-conservador Eugen Diederichs, que mais tarde seria um dos primeiros aliados do Partido Nazi. Em contraste com o tom pacifista de Klages, outro conferenciante terminou o seu discurso com esta perturbadora mensagem sobre o futuro: "*As unidades alemãs estão ocupando o lugar de guardiãs da cultura; a Alemanha desperta e nenhuma outra população do mundo poderá ocupar o seu lugar. Florescem enquanto a Alemanha dorme mas morrerão logo que a Alemanha desperte*". Gustav Wyneken, um destacado membro do movimento juvenil, situado mais à esquerda, apelava, contrariamente, a "*atrever-nos a manter uma certa distância com a Mãe Pátria e o patriotismo irracional no qual temos sido educados*".

Para a maioria dos participantes, a diversidade de pontos de vista era bem-vinda. Um slogan típico do Movimento Juvenil alemão durante esta época era "*A nossa falta de objetivos é a nossa força*". Realmente, uma das características principais dos *Wandervogel* era a sua independência relativamente a qualquer organização política ou religiosa. Católicos, protestantes e judeus, todos tinham grupos juvenis dirigidos por adultos, tal como acontecia com os partidos conservador, comunista e social-democrata durante a República de Weimar. Os 60.000 membros, na sua maioria da classe média, dos *Wandervogel* ("pássaros errantes" em alemão) procuravam muitas vezes fugir de limitações ideológicas tão estreitas, pelo menos até à Primeira Guerra Mundial. Tentavam-no em acividades de grupo, e em frequentes excursões pelos bosques, montanhas e campos da Alemanha.

Seria porém incorreto catalogar este movimento contracultural juvenil como "apolítico" como o fazem alguns historiadores. Existia um fermento

profundo dentro do movimento a respeito de muitas preocupações ecológicas, culturais, políticas e econômicas. Tal como o membro de um comitê disse na reunião da montanha de Mesissner: *"A casa alemã está queimando e nós somos os bombeiros"*.

Apesar de toda a sua diversidade política, a maioria dos jovens do movimento juvenil abraçaram uma "meta-política" semi-coerente, que desafiava os postulados básicos do modernismo. Tal como muitos outros alemães, os *Wandervogel* e os *Freideutsche*, um movimento congênere das juventudes universitárias, mostravam-se decepcionados com o resultado da muito desejada reunificação nacional alcançada por Bismarck em 1871. A luta pela unificação nacional tinha despertado amplas fantasias a propósito de um renascimento cultural e da criação de *"uma comunidade nacional"*, estreitamente ligada à terra, a qual durante séculos havia sido a alma da Alemanha. Essas esperanças não se haviam cumprido. Em vez disso, o sentido do desenvolvimento social após a reunificação tomava direções preocupantes que provocavam uma grande ansiedade, especialmente entre agricultores, artesãos, profissionais da classe média, conservadores, intelectuais dissidentes, e junto do movimento juvenil.

Tal como defende o historiador Raymond Dominick: *"Durante o Segundo Império Alemão, entre 1871 e 1918, o crescimento populacional, a rápida industrialização e as novas tecnologias, combinaram-se para atacar o meio natural e humano com uma ferocidade sem precedentes. Espécies familiares de animais e plantas diminuía e desapareciam. O crescimento urbano alargava-se até ao horizonte, sem ser aliviado pela arquitetura tradicional ou por espaços verdes, abertos. Estradas-de-ferro, auto-estradas, anúncios publicitários e fios de alta tensão destruíam a paisagem. Ao mesmo tempo, os novos processos tecnológicos atacavam as águas da Alemanha. Enquanto intrépidos engenheiros construíam pântanos e manipulavam os rios para produzir energia hidroelétrica, as cidades e indústrias usavam-nas como*

vazadouros dos seus resíduos nocivos. Entretanto, em centros industriais como Essen, as fumaças que saíam da floresta de fornos industriais devastavam a vegetação local. Campos desertos e troncos de árvores sem vida ofereciam um testemunho mudo dos maus-tratos humanos em relação ao meio ambiente".

O auge da República de Weimar após a Primeira Guerra Mundial fez pouco para suavizar essa profunda decepção. Por outro lado, os líderes políticos da nova república eram considerados responsáveis da extensa perda de território alemão ratificada pelo Tratado de Versalhes, enquanto o parlamentarismo alemão parecia que apenas dividia ainda mais os alemães em grupos de interesse que competiam entre si, que sistematicamente manipulavam os desejos e necessidades das pessoas no seu conjunto. As manobras políticas e o "sentido de Estado" do novo regime pareciam profundamente inadequados para a tarefa de conseguir um renascimento espiritual e cultural. Tampouco parecia capaz de tratar a crescente preocupação relacionada com os exageros da industrialização, da urbanização e do materialismo. A democracia moderna era vista por muitos como inerentemente ligada a estes três aspectos. Ainda que os Social-Democratas, que representavam os interesses da classe urbana trabalhadora, tenham instituído algumas reformas sobre o meio ambiente para proteger a saúde pública dos efeitos nocivos da poluição do ar e da água, fizeram pouco para preservar as regiões rurais ou virgens que se encontravam no coração do programa do movimento de conservação, crescente e diverso, a favor da preservação da natureza, o qual os alemães conheciam como a *Naturschutz*.

Em resposta a essas supostas debilidades da sociedade moderna, uma meta-política romântica e populista foi-se cristalizando cada vez mais dentro do movimento juvenil, como dissemos, e dentro dos movimentos camponês e da *Naturschutz*, tal como em movimentos intelectuais como a Liga Monista

e a Sociedad Thule. Alguns grupos, como a organização patriótica Pan-Alemã, falavam favoravelmente de uma futura ditadura que fosse capaz de restaurar a relação correta entre as pessoas e a terra, e que protegesse "o Sangue e o Solo" alemães, frase que logo se converteria em um dos mais poderosos *slogans* nazis para ganhar o apoio popular. Outros tentavam conseguir uma renovação cultural mais pacífica "a partir de baixo" e criaram cooperativas de produção, escolas livres, comunidades utópicas de "retorno à terra", grupos espiritualistas neo-pagãos e experimentais em granjas orgânicas. Alguns, que sofriam dissonâncias cognitivas, abraçavam torpemente ambas as correntes do movimento populista.

Porém, apesar de todas essas diferenças políticas, as várias alas do movimento populista geral compartilhavam uma característica comum, um sentimento profundo de que a Alemanha vinha sendo traída. As diversas correntes do movimento populista estavam unidas na sua procura de uma "Terceira Via" autenticamente alemã. Gente tão aparentemente díspar como reacionários autoritários, comunitários anarquistas românticos, camponeses descontentes e os seguidores espirituais de Rudolph Steiner, encontravam-se todos concentrados em encontrar um caminho diferente para a renovação nacional que não fosse nem capitalista nem comunista. Pode encontrar-se um eco desta orientação política em um dos primeiros *slogans* dos verdes alemães: "Não somos nem de esquerda nem de direita, somos a vanguarda".

Essa procura inicial de uma Terceira Via passou claramente para primeiro plano após a Primeira Guerra Mundial. Em contraste com o marxismo de raiz proletária, o crescente desejo de uma Terceira Via fundava-se na mitificação da natureza, no anti-modernismo e no nacionalismo. E, contraste com o conservadorismo burguês, era também anti-capitalista e crítico do cristianismo ortodoxo. O autor alemão Moller van der Bruck, considerado por muitos como um "profeta" da Terceira Via, apelava a um

"socialismo alemão" que estabeleceria um "*conceito corporativo do Estado e da economia que pode ter que ser instituído por meios revolucionários mas que, uma vez estabelecido, deve ser contido por princípios conservadores*". O movimento juvenil foi muito afetado por essas idéias, e cada vez estava mais a favor da ação directa, aquilo que eles chamavam de "idealismo dos fatos", como instrumento de mudança contra um sistema parlamentar, dominado pelos partidos, que não respondia às suas aspirações, e que parecia não se preocupar com as necessidades culturais e naturais das pessoas. Após a Primeira Guerra Mundial, lembra George Mosse, o movimento juvenil e os seus aliados, os estudantes universitários, cada vez queria mais "*uma revolução, uma transformação da sociedade moderna*". Mais de 50.000 estudantes e gente jovem participaram na tentativa de golpe de estado de Kupp em 1924. Mesmo que um pouco mais ponderados, muitos membros e líderes das organizações da *Naturschutz* simpatizavam também com esse espírito de radicalismo populista.

Uma profunda mistura de nacionalismo e de amor pela natureza, provavelmente os sentimentos mais arraigados do movimento populista, era especialmente forte entre os alemães. Muitos estavam de acordo com o diretor da Liga Alemã da Proteção da Natureza (*Naturschutz*), que afirmava: "*Uma natureza bela e rica é a fonte original de todos os poderes do homem, e a proteção da Natureza é a pedra de toque do coração do Povo*". Um panfleto destinado a conseguir membros para uma organização *Naturschutz*, de 1923, falava em termos ainda mais fortes: "*Em cada coração alemão vibra a floresta alemã com as suas cavernas e caminhos, os seus despenhadeiros e meandros, as suas águas e os seus ventos, as suas lendas e os seus contos, com as suas canções e melodias, despertando um poderoso desejo e nostalgia do lar em todas as almas alemãs. A floresta alemã vive feliz com a sua grandeza e profundidade, com a sua tranquilidade e a sua força, com o seu poderio e dignidade, com as suas riquezas e a sua beleza; é a fonte do sentido profundo do ser alemão, da*

alma alemã, da liberdade alemã. Por isso, protege e cuida da floresta alemã em nome dos teus antepassados e da juventude, e une-te à nova Liga Alemã para a Proteção e a Conservação da Floresta Alemã".

Tais sentimentos tinham profundas raízes no romantismo alemão e articulavam-se permanentemente com esforços conservadores. Paul Schultze-Naumburg, um escritor conservador que viria a tornar-se um acérrimo partidário da causa nazi, argumentava com grande urgência que *"não se pode permitir que a irracional procura de benefícios especulativos sem consciência ou sentimento se combine com os recém-adquiridos poderes tecnológicos para tornar inabitável esta Terra"*. Walter Schoenichen, outro líder conservador que se tornaria partidário e filósofo nazi, afirmava que a perda de uma classe camponesa independente que vivia perto da terra, unida à contínua degradação da floresta e do campo alemães, só criaria uma nação mais débil, mais dividida entre si, e dominada por poderes estrangeiros e influências culturais estranhas. Segundo as suas palavras, *"o abandono da terra natal é o fim da cultura"*.

Estes sentimentos, em regra dignos de admiração, eram vistos por muitos como mais importantes do que as discrepâncias a propósito da filosofia política ou da estratégia entre aqueles que procuravam uma Terceira Via. Além disso, um eco-pacifista como Ludwig Klages ajudou a anular a discussão dessas importantes discrepâncias políticas com os seus frequentes ataques contra a razão e o espírito crítico intelectual. Por isso, e pela sua recusa em analisar com detalhe as raízes sociais da crise ecológica em favor de uma crítica mais metafísica do estado da alma nacional da Alemanha, é visto por vários historiadores como alguém que ajudou a preparar o terreno que rapidamente permitiria a ascensão dos Nazis. Como observa incisivamente Laqueur, Klages foi de fato *"uma influência perniciosa"* que *"preparou o caminho à filosofia fascista em muitos aspectos importantes"*. Infelizmente, este pensamento crítico confuso serviu mais a ala reacionária

do movimento populista do que a ala mais humana e progressista daqueles que procuravam uma Terceira Via, o segmento populista que mais se parece com a maioria dos verdes alemães de hoje.

A influência mais perniciosa da meta-política dessa ideologia populista, não obstante, foi a sua tendência para o anti-semitismo. Ainda que não fosse universal entre os defensores do povo alemão contra as destrutivas forças da modernidade, o anti-semitismo encontrava-se muito disseminado. Em primeiro lugar, havia o anti-semitismo "político" superficial comum entre muitos alemães. Ainda que os judeus fossem uma pequena percentagem da população alemã, eram vistos por muitos como exageradamente ativos como líderes, tanto nas causas burguesa como proletária, sendo por isso culturalmente hostis à causa populista de amor pela natureza. Os judeus converteram-se em símbolos fáceis e visíveis dos supostos males do capitalismo e do comunismo, as duas caras da moeda modernista, segundo os defensores da Terceira Via. A antipatia diante dos judeus era mais forte em alguns casos. De fato, para alguns pensadores populistas, atribuiu-se-lhe uma base quase ecológica, de 1850 em diante. Como observa Mosse, *"Segundo muitos teóricos populistas, a natureza da alma de um povo é-lhe dada pela paisagem nativa. Por isso os judeus, sendo gente do deserto, eram vistos como superficiais, áridos, 'gente seca...Devido à esterilidade da paisagem desértica, os judeus são uma gente espiritualmente estéril'. Por isso, contrastam claramente com os alemães que, vivendo em obscuros bosques cheios de neblinas, são profundos e misteriosos"*.

Essas perspectivas ainda hoje têm eco em muitas críticas ecologistas da tradição judaico-cristã, desde diversas escritoras do movimento feminista espiritual até à crítica de Paul Shepard dos padres hebreus do deserto no seu livro *Natureza e Loucura*. Segundo Shepard, *"Se as ideias nascem e se desenvolvem em determinados habitats, então o deserto pode ser chamado o berço do pensamento ocidental"*.

"O ideal hebreu", queixa-se Shepard, "possuía uma extraordinária ambição: exilados por vontade própria, fugitivos, errantes, uma comunidade de almas alienadas que desacreditavam tanto a substância como a forma dos laços de união por intermédio dos quais os homens [sic] haviam estabelecido uma comunhão com a terra e com a tribo desde o nascimento da consciência, e à qual haviam dado forma com o modelo exemplar e metafórico do mito".

Para além dessas limitações culturais induzidas pelo meio, os judeus também eram olhados (em resultado da sua ampla diáspora) como gente "sem raízes", sem laços fortes com um qualquer solo natal. As raízes eram uma virtude-chave para o pensamento populista, da mesma forma que o são para grande parte do pensamento bio-regional contemporâneo. Segundo Mosse, *"as raízes significavam antiguidade, uma população antiga fixada num território igualmente antigo que com o decorrer do tempo formava a alma dessa gente"*. Este enraizamento numa paisagem natural concreta era considerada a maior força da alma germânica, a qual se encontraria em perigo diante de influências culturais tão "estranhas" e "cosmopolitas" como a dos judeus.

O medo da contaminação cultural estava amplamente implantado nos círculos populistas e muitas das vezes servia para esconder importantes desavenças em tão variado movimento. Walther Darre, carismático líder camponês e defensor da agricultura orgânica, e mais tarde Ministro de Agricultura de Hitler, era profundamente anti-semita. Em cartas escritas à sua mulher, nos princípios dos anos 20, frequentes vezes invectivava contra "os judeus e o judaísmo". Todavia, os judeus não eram as únicas vítimas da fúria nacionalista. Darre também se voltava contra os perigos da "mistura de raças" que era fomentada pela vida urbana. Como afirmava, *"devemos pensar nas grandes cidades, onde o estudante de tez escura, o artista de cor, o trompetista de jazz, o marinheiro chinês, o comerciante centro-americano...se sentem verdadeiramente em casa e frequentes vezes pode*

deixar uma herança eterna", a qual, segundo Darre, significava *"a introdução descontrolada de sangue inferior"*.

Com esses argumentos, Darre situou-se para além do anti-semitismo político convencional e, inclusivamente, mais além do argumento ecologista da superioridade cultural. Por fim chegou a aceitar uma explicação biológica da chamada inferioridade dos judeus e de outras raças (aspecto central do pensamento nazi). De acordo com Bramwell, o anti-semitismo de Darre (tal como as suas afinidades mais "verdes") levou-o a procurar um lugar na direção nazi, mesmo que mantivesse sérias reticências sobre o estatismo dos nazis, o princípio da existência do Führer e o desejo imperial manifestado por Hitler de conquistar colônias distantes. Em 1950, olhando para trás, Darre escrevia a um jovem agricultor enquadrado numa organização do setor acerca das suas idéias sobre as relações adequadas entre o homem rural, a natureza e Deus. Diz-lhe aí que havia sido um *"imbecil ao pensar que os nazis eram aqueles que podiam reparar esses laços"*. Sem nunca chegar a admiti-lo, o anti-semitismo do próprio Darre foi em grande medida o que o seduziu, levando-o a entrar para a cúpula nazi.

Esse racismo e anti-semitismo biológicos começaram porém a lançar raízes muito antes de os nazis chegarem ao poder. O caminho havia sido preparado em parte pelo espiritualista *New Age* alemão Rudolf Steiner, o qual não só estava a favor de uma concepção mística da natureza, das medicinas alternativas, da agricultura orgânica e do movimento educativo alternativo *Waldorf* antes que este se tivesse desagregado em 1925, como também expôs a sua teoria das "raças com raízes" que oferecia uma explicação místico-evolutiva da suposta superioridade dos europeus brancos. O trabalho de proeminentes cientistas alemães de princípios do século, como Ernst Haeckel, deu credibilidade científica a estas perspectivas racistas. Haeckel, além de inventar a palavra "ecologia", proclamava a

superioridade racial nórdica, estava a favor da eugenia e defendia um puro darwinismo social.

Chegada do Partido Verde de Hitler

Poderia parecer que os nazis chegavam um pouco tarde a esta complexa amálgama de idéias verdes promissoras, racismo e nacionalismo reacionário. Os nazis demonstraram, sem qualquer dúvida, serem mais dinâmicos do que qualquer uma das organizações que com eles competiam. O seu mérito político residiu em combinarem uma variante particular das crenças populistas com uma habilidade estratégica capaz de obter o comando do Estado e de exercer uma influência social extensíssima. Como notou Hitler em *Mein Kampf*: "*Uma concepção do mundo pode estar cem vezes correta, mas não terá repercussão alguma para a vida do povo se não se combinar com os objetivos de um movimento de luta, com um partido político*". Os Nacional-Socialistas, não obstante, não procuraram converter-se num partido político convencional. Tal como os fundadores dos verdes alemães, aspiravam a ser um "partido anti-partido" revolucionário, que purgaria o parlamentarismo apodrecido da república alemã e acabaria por transformá-lo.

E assim fizeram. Foram crescendo, desde um pequeno e marginal grupo fanático dos princípios dos anos vinte até ser um partido de massas que obteve mais votos do que nenhum outro nas eleições nacionais de Junho de 32, para logo de seguida consolidar rapidamente uma ditadura de partido único que desfrutou de um apoio significativo do povo alemão. Mesmo que não na sua totalidade, muitos simpatizantes populistas apoiaram desde logo os nazis, enquanto milhões deles o foram fazendo ao longo dos anos. O dinamismo estratégico dos nazis, os seus apelos aos sentimentos populistas e o pânico popular que envolveu a Alemanha com a depressão econômica de 29, tudo isso ajudou a que se organizasse um apoio massivo ao partido

de Hitler. Este apoio popular, por sua vez, tornou possíveis os campos da morte que selvaticamente acabaram com as vidas de mais de dez milhões de judeus, ciganos, sindicalistas, gays e lésbicas, dissidentes de esquerda, eslavos e polacos, e populistas anti-Hitler. Também tornou possível uma guerra expansionista de alta tecnologia com o objetivo de conquistar a Europa e o mundo. Durante 12 anos, o chamado "Império dos Mil Anos" recebeu suficiente apoio interno para ser capaz de levar a cabo o maior horror do século XX.

Muita gente, ao olhar para trás, acha difícil imaginar que grande parte do apoio que obtiveram os nazis existiu porque estes eram olhados como "anti-imperialistas e anti-capitalistas". Porque eram vistos como críticos da visão antropocêntrica do mundo associada à tradição judaico-cristã e mesmo abertos a um neo-paganismo. É ainda mais difícil aceitar que os nazis também obtiveram apoios porque eram vistos como interessados nos direitos dos animais, na desindustrialização, na agricultura orgânica, na reconstrução rural, na educação ambiental, numa preservação radical da natureza e numa vida comunitária baseada num sentido profundo de solidariedade social. De fato, era assim que os viam muitos simpatizantes, e assim que se justificavam muitos dirigentes nazis.

Hans Friedreich Blunck, antigo líder juvenil que dirigiu a associação de escritores alemães durante o período nazi, falava em nome de muitos quando declarou que "a revolução alemã começou com o movimento juvenil e o nacional-socialismo levou-a à vitória". Defensores de sempre da *Naturschutz* também olhavam os nazis como o partido que finalmente apoiaria a sua causa. Como afirmou o editor da revista da Liga para a Conservação da Natureza, "*Nenhuma época foi tão favorável ao nosso trabalho como esta, sob a suástica do governo nacional*". A esperança, segundo um escritor alemão, era que sob a liderança do partido nazi, a

Alemanha criaria enfim *"uma cultura harmoniosa que unifique o uso da Terra com a reverência para com ela"*.

Este enfoque reverente diante da natureza possui uma grande tradição no movimento ecologista alemão. Em artigo de 1815, *"Sobre o cuidado e a conservação das florestas"*, Ernst Moritz Arndt afirmava que *"Quando alguém olha natureza com a necessária conectividade e inter-relação, todas as coisas são igualmente importantes – as ervas, a terra, as plantas, as pessoas, as pedras –, nada em primeiro nem em último lugar, pois tudo é parte de uma unidade"*. Os ecologistas dos finais dos anos 20 e inícios dos anos 30 começaram por ver a concretização política deste sentimento nas proclamações de líderes e de teóricos nazis como Hitler, Alfred Rosenburg, Walther Darre, Rudolf Hess, Heinrich Himmler y Walter Schoenichen. Hitler, por exemplo, parecia convencido da necessidade de os seres humanos serem entendidos como parte da natureza em vez de se verem como senhores acima dela. Como escreveu em *Mein Kampf*: *"Quando as pessoas tentam rebelar-se contra a lógica férrea da natureza, entram em conflito com os próprios princípios aos quais se deve a sua existência como seres humanos. As suas iniciativas contra a natureza conduzirão à sua queda"*. O filósofo nazi Ernst Krieck proclamou entusiasticamente que segundo a visão nazi *"Não existe natureza inorgânica, não existe uma terra mecânica morta. A grande mãe regressou à vida"*. Desde logo essas ideias foram acompanhadas de importantes iniciativas legislativas. Sob os nazis, a Alemanha foi a primeira nação europeia a estabelecer um sistema nacional de parques naturais. Em 1942, Walter Schoenichen explicava desta forma o pensamento do partido nacional-socialista: *"Durante séculos bombardearam-nos com a ideia de que o progresso é defender os direitos da terra cultivada, mas agora nós declaramos que o progresso é proteger os direitos da natureza selvagem que rodeia essas terras. E não apenas os direitos das zonas florestadas, mas também os das dunas de areia, pântanos, escarpas e glaciares"*.

A mesma lei que estabeleceu os parques naturais impôs também novos limites aos direitos da propriedade privada, num esforço para assegurar práticas ambientais mais saudáveis em todo o país. A intenção advinha do slogan nazi *"O bem comum precede o bem individual"*, e da concepção nazi de uma *"comunidade de pessoas"* cooperativa e de apoio mútuo. Hitler, vegetariano desde muito jovem, pedia também uma legislação que protegesse os direitos dos animais, argumentando que *"no novo Reich a crueldade contra os animais já não deverá existir"*. Em 24 de Novembro de 1933, os nazis promulgaram a lei de Tierschutzgesetz, cujo aspecto iam muito para além de qualquer outra legislação anti-crueldade que houvesse sido aprovada em qualquer outro lugar da Europa ou dos Estados Unidos. Para começar, alargava a proteção tanto aos animais domésticos como aos selvagens. Além disso, como sublinharam os autores da lei, *"a crueldade já não se castiga com a ideia de que se deve proteger a sensibilidade humana do espetáculo da crueldade contra os animais, os interesses dos homens já não são o fundamento, uma vez que se reconhece agora que o animal deve ser protegido em e por si mesmo"*. A retórica do preâmbulo da lei oferece uma explicação para a razão pela qual uma historiadora como Anna Bramwell pode chamar os nazis de "Partido Verde de Hitler".

Os nazis adicionaram a esta legislação o seu próprio esforço de manipulação, ao incluírem uma ampla seção atacando as práticas das matanças rituais judaicas dos animais. Usando o texto como uma nova oportunidade para apresentar os judeus como um povo cruel, sem sentimentos, anti-natural, os autores deram um passo à frente com a afirmação de que os judeus não mereciam sequer a mesma consideração moral que agora era atribuída aos animais. Esta retórica, que cheira a sangue, havia sido anunciada três anos antes quando o advogado pessoal de Hitler falou numa conferência sobre o bem-estar dos animais e apresentou uma moção contra as matanças rituais que advertia: *"chegará o momento para salvar os animais da perversa perseguição de sub-humanos atrasados"*.

Esta combinação chocante de compaixão e de crueldade foi aparentemente resolvida, para muitos, através da crença, exposta por Hitler, de que *"o Judeu...é uma criatura que está à margem da natureza e que lhe é estranha"*. Estas eram as políticas ecologistas da Alemanha nazi.

O que podemos nós aprender com isto?

Ao acusarem os Verdes de serem parecidos com os nazis, os propagandistas contra os movimentos ecológicos esperam convencer o grande público de que as políticas verdes conduzirão inevitavelmente a um caminho autoritário e misantrópico. Trata-se de uma ideia ridícula que deve ser combatida sempre que se apresente. Como observa Robert Pois *"devemos entender que, pelo fato de gente tão detestável como os nazis ter posto ênfase em algo, tal não quer necessariamente dizer que esse algo se apresente em si como incorreto"*. Nem devemos deixar que quem quer que seja minimize as enormes diferenças entre os nacional-socialistas e os verdes.

Realmente, o horror que pode descobrir-se ao analisar a experiência alemã encontra-se na aparente facilidade com que o espírito verde de amor pela natureza (espírito que profundamente compartilho) pode conviver, e integrar-se no coração humano, com o espírito genocida do holocausto. Que devemos então concluir dessa realidade, de uma confluência que julgávamos impossível? Chegou a hora de, dada a triste realidade do eco-fascismo, abandonarmos toda a ilusão de encontrar uma consciência ecologista profunda seja *"inerente e necessariamente progressista e benigna"*? Claro que não. O caminho que possa tomar a consciência ecologista das pessoas depende em grande medida das perspectivas

políticas que estas apoiem. A política ecologista não é um monolito, não existe um único caminho.

A lição fundamental, acredito, é que devemos fazer mais do que procurar um território comum com outra gente preocupada com a ecologia em termos de sentimentos compartilhados, sensibilidades espirituais ou mesmo acordos pragmáticos sobre temas particulares. Se queremos evitar um futuro desastre, devemos fazer alguma coisa que o Wandervogel ignorou, e que muitos verdes contemporâneos também resistem a fazer. Devemos abrir-nos mais à crítica política, ao debate e ao diálogo. Devemos abordar e refletir sobre as nossas filosofias políticas, as nossas análises, visões de futuro e estratégias, melhorando-as ao longo do tempo.

Esta tarefa já não pode colocar-se de lado como entretenimento abstrato e acadêmico, é urgente. Como adverte Pois: "As pressões demográficas, a escassez de alimentos e coisas como estas podem muito bem conduzir no futuro à aplicação de soluções do tipo nazi". Podemos permitir-nos acreditar que os ecologistas radicais e os verdes não sucumbirão a apoiar essa espécie de medidas draconianas? Mesmo Helen Caldicott, física australiana que dedicou de corpo e alma os últimos 30 anos da sua vida aos movimentos internacionais pela paz e a ecologia, sucumbiu. Falando numa conferência em princípios dos anos 90 sobre o problema do crescimento global da população, Caldicott defendia que os governos industrializados do Norte deveriam trabalhar em conjunto, num esforço massivo para inundar as fontes de água do Terceiro Mundo com drogas de esterilização irreversíveis.

Também se pode ouvir o estranho eco da paranóia de Walther Darre acerca da contaminação cultural na ideia de Ed Abbey de militarizar a fronteira Estados Unidos-México para parar a imigração ilegal. Abbey, um brilhante defensor da natureza selvagem e inspirador literário da organização Earth First! argumentava que esta medida era necessária para proteger "os nossos

recursos" contra as imensas hordas de refugiados centro-americanos, gente que, segundo ele era "moral, cultural e geneticamente" inferior à componente racial da maioria euro-americana deste país. A crueza da comparação acentua-se com a descoberta de que Darre e Abbey também compartilham de uma política anti-capitalista e anti-industrial. Como proclamava Abbey na sua carta os simpatizantes de Earth First! em 1983: "Devemos levantar-nos, falar e responder, e sempre que seja necessário, lutar. Os grandes poderes que temos diante de nós (industriais, governamentais e militares) podem parecer onipotentes. Mas não o são. Se formos bastantes, e resistirmos com a suficiente dureza e pelo tempo suficiente, o grande muro do Estado Corporativo começará a romper-se".

Outros pensadores ecologistas contemporâneos são igualmente frouxos no seu compromisso para com a democracia popular. No seu livro *A Ecologia e as políticas da escassez*, William Ophuls afirma que "a era dourada do individualismo, da liberdade e da democracia, terminou". Ophuls, escritor que segue a tradição neo-maltusiana, recusa qualquer esperança de crescimento de uma democracia participativa de base. Segundo escreve, "seja qual for a sua forma específica, a política da sociedade sustentável parece provável que vá empurrando da liberdade para o autoritarismo". Talvez o mais preocupante seja até que esta perspectiva antidemocrática também se pode observar nos escritos de dois ex-dirigentes dos verdes alemães: Rudolf Bahro e Herbert Gruhl. Bahro (o dissidente pró-democrático de Alemanha Oriental que se converteu em influente dirigente dos verdes da Alemanha Ocidental após ter sido deportado) inflamou muitos militantes verdes no congresso nacional do partido em Dezembro de 1984. Bahro foi aí o primeiro a indicar o preocupante paralelismo entre os verdes e os nazis. "Formalmente, vistos de forma estrutural, o movimento, o Estado e a sociedade, encontram-se, ao nível da relação de uns com os outros, numa situação que é bastante parecida com a da República de Weimar, e formalmente os verdes têm vindo a crescer de uma forma parecida com o

partido nazi. Para que desta o resultado seja bom, isto é, para que o levantamento popular seja não-violento, os verdes não devem perder-se".

Durante anos Bahro continuou a falar e a escrever sobre a conexão Verdes/Nazis, especialmente desde que se demitiu do Partido Verde em 1985. Para Bahro, pertencer ao partido tinha-se tornado intolerável depois que os delegados recusaram uma proposta para a completa proibição de qualquer experimentação científica ou comercial com animais. Bahro chegou então à conclusão de que o partido já não representava o genuíno movimento verde na Alemanha. Segundo ele, o partido havia-se vendido e encontrava-se demasiado ligado "ao sistema industrial e à administração política". Até aí vá lá, talvez, mas, como forma de revitalizar uma oposição verde fundamental à sociedade industrial moderna e ao materialismo que destrói a terra e embrutece as consciências, Bahro requeria cada vez mais aos verdes que estes desenvolvessem uma "política de salvação" espiritualizada, a qual, evitando o horrível genocídio do fanatismo anti-semita de Hitler, reclamasse "o positivo que pudesse encontrar-se escondido no movimento nazi".

Infelizmente, como resultado do seu namoro intelectual com o fascismo alemão, Bahro também perdeu de vista o seu compromisso com a democracia de base. Afirma agora que "uma certa eco-ditadura é necessária" e fala com frequência da necessidade de um "governo de salvação" autoritário. Escreveu mesmo que hoje, na Alemanha, "há um apelo das profundidades do povo por um Adolf verde". Quando foi questionado acerca dos seus pontos de vista cada vez mais "populistas", Bahro respondeu ao ataque: "Dizer agora que criaremos uma democracia de base, no meio de todos estes lobos, é uma parvoíce". Para Bahro, o futuro, se existe, será de um verde muito cinzento.

Contrariamente, Herbert Gruhl nunca teve um compromisso demasiado forte com a democracia. Gruhl, autor do bestseller *Um planeta saqueado: balanço do terror das nossas políticas*, afirmou desde sempre que as guerras internacionais por causa dos recursos "alcançarão as proporções de uma emergência nos próximos anos e as tentativas para as resolver provocarão um permanente estado de emergência". Diante desse conflito permanente, será preciso "um estado forte", afirma Gruhl, talvez mesmo com "poderes ditatoriais". Gruhl também afirma que este estado forte e potencialmente ditatorial deverá ser militarista. Nesta crise ao virar da esquina, afirma Gruhl, aqueles países que "consigam elevar a sua preparação militar ao nível mais alto mantendo o seu padrão de vida baixo terão uma enorme vantagem". Curiosamente, uma das tarefas essenciais deste estado militarizado seria repelir "exércitos de candidatos ao trabalho" provindos do Terceiro Mundo cuja "capacidade para a aniquilação" é tão ameaçadora para a Alemanha como uma "bomba nuclear". Para Gruhl, este fervor anti-imigração não é motivado apenas por um desejo de defender os recursos da Alemanha; é também uma defesa da cultura alemã: "Quando muitas culturas chocam na mesma zona, o resultado será que vivem umas ao lado das outras em conflito entre si ou...seguirão a entropia, convertendo-se numa mistura cujo valor diminui em cada mescla, até que nada tenha valor algum".

Dada a natureza da política ecologista, não deve surpreender-nos que Gruhl tenha sido um dos três fundadores mais importantes dos verdes alemães, juntamente com Petra Kelly e Roland Vogt. De fato, foi a ligação mais direta dos Verdes com a raiz eco-fascista da tradição "populista".

É preciso que se diga, em favor dos verdes, que Gruhl foi incapaz de mover o partido na direção eco-fascista e abandonou o partido em 1983 para formar um novo grupo (o Partido Ecológico Democrata), dentro do qual esperava exercer maior influência na ideologia e no programa político. Mas Gruhl

deixou também o grupo quando este se distanciou formalmente do Partido Nacional Democrata e dos Republicanos (dois partidos de extrema-direita fundados por ex-nazis após da Segunda Guerra Mundial). Esta nova política era intolerável para Gruhl porque havia sido durante muito tempo "conferencista convidado em várias reuniões nazis e de negação do holocausto" e possuía muitos contatos com ambos os partidos. Pode ser tranquilizador deixar de lado estas histórias sobre Helen Caldicott e outros como estranhas anomalias e incidentes isolados. Mas cada uma destas histórias possui uma base muito mais ampla que não podemos ignorar se queremos continuar a criar uma alternativa verde não-violenta, democrática e multicultural.

Como antídoto a usar diante desta confusão e da possível sedução do movimento ecologista, creio que é essencial que todos os ecologistas de boas intenções aprendam a apreciar a importância vital da dimensão política das políticas ecologistas. Chegou a altura de abandonar essa perigosa inocência que se nega a olhar o coração do mal que pode palpitar nos nossos próprios movimentos.

Set.00

PETA DEFENDE OS ANIMAIS COM CAMPANHAS INUSITADAS

David Osborne (THE INDEPENDENT)



Quando três pessoas não-convidadas invadiram a passarela de um desfile da Victoria's Secret, em Nova York, dez dias atrás, atraíram todos os olhares de uma platéia repleta de celebridades que incluía o empresário Donald Trump e a editora Tina Brown. Dava para imaginar o que elas estavam pensando: "Meu Deus, são aquelas pestes da Peta outra vez. Será que não desistem nunca?".

Peta é uma sigla para Pessoas pela Ética no Tratamento de Animais. Com façanhas como essa, ela já se transformou num dos movimentos de protesto mais eficazes no mundo. E também já fez muitos inimigos que o acusam de tudo, desde incentivo ao terrorismo até agir como seita.

Dirigida pela inglesa Ingrid Newkirk e com sede em Norfolk, Virginia (EUA), a organização conseguiu praticamente sozinha, com o trabalho que faz há vários anos, transformar o ato de usar uma roupa de pele num gesto de bravura. Qualquer pessoa do mundo da moda que tenha a menor ligação com o setor de pele vive sob a sombra do medo das bravatas da Peta. Quem duvida só precisa perguntar a Anna Wintour, editora da "Vogue" americana, que teve um guaxinim morto jogado em sua sopa num elegante restaurante de Nova York.

O toque original da Peta, fundada há 22 anos, sempre consistiu em chamar a atenção para sua causa com um misto de travessuras, atos que provocam tumulto e campanhas publicitárias que misturam humor e imagens chocantes. Não faz muito tempo, alguns de seus membros tiraram a roupa diante da Casa Branca e gritaram "prefiro andar nu a usar peles". O slogan virou um mantra da brigada que combate o uso de peles.

Newkirk, 52, calcula que já tenha sido presa quase 50 vezes por suas atividades. Uma vez ela mesma subiu numa passarela em Nova York e atirou cédulas de dinheiro ensanguentadas sobre a platéia. O gesto foi desagradável e provocou muitas reações contrárias. Mas foi precisamente essa a intenção.

A Peta, porém, não é um simples bando de agitadores que agem de improviso. Com cerca de 700 mil integrantes e orçamento anual superior a US\$ 30 milhões -gerado com arrecadações de fundos, pagamento de taxas pelos integrantes e vendas de camisetas e produtos-, o escritório da

organização em Norfolk ocupa quatro andares e emprega mais de cem funcionários (nenhum dos quais consome ou usa qualquer espécie de produto animal; nada de cintos de couro, nenhuma gota de leite no chá e nada de hambúrguer de carne no almoço).

A organização já é atuante no mundo inteiro. Tem escritórios em Londres, Roma e Bombaim. No mês passado, dois de seus integrantes tiraram a roupa num shopping de Pequim e cobriram sua genitália com faixas que diziam "compaixão é moda; peles estão mortas". Os casacos de pele que a Peta consegue tirar de seus donos são distribuídos entre pobres e sem-teto pelo mundo afora. Um carregamento de casacos de visom e arminho foi enviado recentemente ao Afeganistão.

A organização diz que está engajada na causa de proteger animais de todos os atos de exploração humana desnecessária. Ela aplica pressão implacável sobre as grandes cadeias de lanchonetes e conduz uma operação clandestina de espionagem na comunidade científica que realiza pesquisas com animais, visando a expor suas práticas de laboratório.

Célebre por cunhar frases de efeito, Newkirk, que nasceu no Reino Unido e passou sua infância na Índia, tendo se mudado para os Estados Unidos aos 18 anos, certa vez chegou ao ponto de comparar a criação comercial de frangos ao Holocausto. "Seis milhões de pessoas morreram em campos de concentração", ela disse numa entrevista. "Mas 6 bilhões de frangos morrem todos os anos abatidos em matadouros."

Com as cadeias de fast food, a Peta contabiliza alguns êxitos notáveis. Há dois anos, o grupo começou a entregar McLanches Infelizes" a transeuntes diante dos restaurantes McDonald's nos EUA. A versão criada pela Peta para o lanche incluía brinquedos de plástico recobertos de "sangue" e reproduções em cartolina do "filho de Ron", que, num contraste marcante

com o personagem Ronald McDonald, um palhaço alegre, era mostrado usando camisa ensanguentada e brandindo uma faca idem.

O McDonald's cedeu à pressão e orientou seus fornecedores de frango a pôr fim à prática de decepar os bicos das aves ainda vivas e a dobrar o tamanho das gaiolas em que os frangos são criados. Pressionados pela Peta, tanto o McDonald's quanto o Burger King -ou "Murder King" (rei do assassinato), como diz o grupo- concordaram em fazer visitas aos matadouros dos quais saem as aves que utilizam em seus restaurantes, para garantir que sejam respeitados padrões mínimos de bem-estar dos animais.

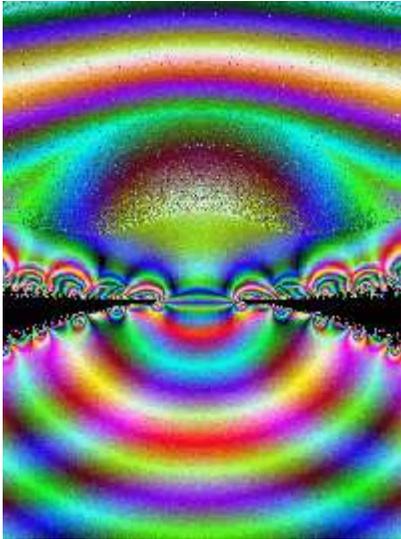
Uma ameaça séria à Peta é um movimento que visa a tirar do grupo sua descrição de organização beneficente, que lhe garante isenção de impostos. A iniciativa é de adversários que afirmam que a Peta favorece o terrorismo doméstico. A alegação se deve em especial a um donativo de US\$ 1.500 feito pelo grupo à extremista Frente de Libertação da Terra, acusada por uma série de atos de vandalismo que causaram prejuízos de milhões de dólares. A Peta está longe de ser uma Al Qaeda. Mas sua postura em relação a desobedecer a lei é menos definida. Hoje em dia, porém, ninguém nos EUA pode dar-se ao luxo de ter seu nome associado a terrorismo.

Fonte: Herbario (www.herbario.com.br).

Link: Peta (www.peta.org).

RESSONÂNCIA MÓRFICA - Novos rumos da ciência reencontram o misticismo e a sabedoria milenar.

Camila Rezende(camila_rezende@yahoo.com.br)



Não é de hoje que vemos a vanguarda pensante da ciência mantendo uma estreita relação com o misticismo, podemos citar cientistas como Da Vinci, Newton e Thomas Edison, e até mesmo Einstein mantinha em sua escrivaninha um exemplar de A Doutrina Secreta, de Helena Blavatsky. Depois da publicação de O Tao da Física, de Fritjof Capra, uma nova tendência onde a ciência se aliava à sabedoria oculta se popularizou.

Capra cita Carlos Castañeda em seu primeiro livro e indica a ligação entre cérebro e coração:

"Olhe cada caminho com cuidado e atenção. Experimente-o quantas vezes julgar necessárias... Depois faça a si mesmo uma pergunta: este caminho possui coração? Em caso afirmativo, o caminho é bom. Caso contrário, este caminho não possui importância alguma."

Cada vez mais aquela verve tradicional da ciência, que vê o universo como um aglomerado de coisas separadas, com relações puramente mecânicas (ao invés de uma visão integradora das coisas), está caindo.

Dentro dessa linha, uma inovadora teoria traz luz àquelas perguntas sem respostas sobre coincidências intrigantes, ligações que não podemos explicar e até mesmo, telepatia. Seria mesmo simples coincidência que você ligue para alguém no exato momento que a pessoa pensou em você, ou aquela pessoa que parece sempre saber o que você está pensando ?

Tudo isso se encaixa quando entendemos a teoria da Ressonância Mórfica, elaborada pelo biólogo Rupert Sheldrake, que publicou seu primeiro livro chamado A New Science of Life (Uma Nova Ciência da Vida) em 1981; além de causar muita polêmica, sua obra foi recebida de maneira ambivalente , enquanto alguns encontravam respostas incríveis, outros a achavam uma grande besteira.

Ele sabia que suas idéias não seriam aceitas facilmente pela comunidade científica, pois mesmo durante a universidade quando lhe ocorreu pela primeira vez a hipótese dos campos mórficos, teve uma boa recepção por parte dos filósofos de mente aberta, mas virou motivo de gozação entre

seus colegas biólogos.

Cada vez que dizia alguma coisa do tipo "eu preciso telefonar", eles retrucavam com um "telefonar para quê? comunique-se por ressonância mórfica". Apesar de ser uma brincadeira, refletia bem a insegurança tradicionalista diante de algo diferente da visão de mundo da maioria.

Visão essa que reduzia a atividade dos organismos vivos à mera interação físico-química entre moléculas e fazia do DNA uma resposta para todos os mistérios da vida.

A teoria de Sheldrake

De acordo com o cientista, cada corpo presente no universo teria seu próprio campo mórfico, eles atuam como campos magnéticos mas atravessam tempo/espaço e por isso não perdem intensidade com o aumento da distância.

Esses campos moldam a forma e o comportamento de todos os sistemas do mundo material, mais que isso, é ele que faz com que um sistema seja um sistema e não um amontoado de partes. Outra semelhança com campos magnéticos seria o fato de não podermos percebê-lo diretamente, mas somente através de seus efeitos.

Presentes em tudo, de átomos a galáxias, esses campos se distribuem através do tempo/espaço conectando todos os sistemas individuais que tenham associações entre si.

Origem dos Campos Mórficos

O conceito de campos morfogenéticos foi criado nos anos 20, para explicar como células iguais crescem e se transformam em partes diferentes de um organismo, como orelhas, mãos, etc, omissão que permanece na ciência reducionista.

Segundo este conceito, o DNA não contém uma memória genética ou um mapa de crescimento para essas células e sim a capacidade de sintonizar campos mórficos já existentes, onde estão registradas nossas impressões de acontecimentos passados. Ele conecta os campos mórficos da sua espécie e, assim, tem à sua disposição a memória coletiva de todo o grupo, onde colhe informações para seu desenvolvimento.

No século 19, Helena Blavatsky já descrevia sob o nome de *akasha* ou luz astral, a idéia de uma essência espiritual do mundo físico que carregava modelos pré-definidos das espécies. Ao elaborar sua teoria, Sheldrake apenas ampliou o campo de atuação dessa funcionalidade para todas as áreas da natureza.



TECNOLOGIA E TRADIÇÃO TRIBAL A SERVIÇO DA NATUREZA

Deck Cowboy (deckcowboy@riseup.net)

NORDHOEK, África do Sul - Com o olhar fixo na tela de seu laptop, Louis Liebenberg compara dois mapas da mesma região. Enquanto um deles está densamente preenchido por pontos amarelos, o outro está bem mais vazio.

As marcas indicam avistamentos de gorilas das planícies registradas por rastreadores tribais antes e depois de um surto do vírus ebola no santuário de Lossi, na República Federativa do Congo. Usando o CyberTracker, um software com o qual os ecologistas podem registrar suas observações em campo usando computadores portáteis conectados a aparelhos de posicionamento global (GPS), os rastreadores puderam reunir dados que comprovam a degradação da população local da espécie. Inicialmente céticos, os cientistas mais tarde confirmaram suas constatações de que o vírus estava matando os gorilas e outros animais, e publicaram um artigo numa edição recente da revista *Science*.

"Este é um exemplo incrível de como a coleta regular de dados pode nos ajudar", disse Liebenberg. Para ele, fundador sul-africano da CyberTracker Conservation, as constatações não apenas ilustram a capacidade do dispositivo de melhorar o monitoramento e a interpretação de ecossistemas, mas também comprovam que rastreadores analfabetos podem recolher informações com tanta eficiência quanto cientistas com Ph.D.

O CyberTracker é apenas mais uma das modernas tecnologias atualmente à disposição dos ecologistas, que cada vez mais recorrem a ferramentas como análises de DNA e imagens de satélite para obter uma maior compreensão

da natureza. Liebenberg teve a idéia de criar o sistema CyberTracker enquanto acompanhava caçadores bosquímanos no deserto do Kalahari.

Fascinado desde pequeno pela arte tribal de seguir rastros, Liebenberg desenvolveu a teoria de que as atividades ancestrais de caça e coleta representam nada menos do que a própria origem da ciência. Rastrear um animal, argumenta o pesquisador, exige um processo de observação e confrontação de hipóteses muito semelhante ao método científico.

O que um dia foi necessário à sobrevivência, no entanto, é hoje uma prática em extinção. Atualmente, Liebenberg afirma conhecer apenas seis caçadores tribais que usam suas habilidades para subsistência. A maioria dos jovens das tribos da região hoje freqüentam a escola - ao contrário de seus pais e avós, que eram analfabetos - mas raramente chegam a aprender as técnicas e o conhecimento de mundo necessários para caçar como as gerações anteriores.

Se fosse possível encontrar um meio de colocar o conhecimento dos bosquímanos a serviço da preservação ambiental, tanto a natureza quanto as comunidades desse povo poderiam se beneficiar. Em 1996, Liebenberg e o cientista da computação Lindsey Steventon lançaram o primeiro modelo do CyberTracker, com o objetivo de transformar o rastreamento tradicional numa profissão moderna. No mesmo ano, os rastreadores Karel Benadie e James Minye usaram o CyberTracker para estudar o rinoceronte negro, uma espécie ameaçada de extinção, no Parque Nacional de Karoo, na África do Sul. Eles recolheram dados sobre os padrões de alimentação dos animais e sua vulnerabilidade à caça clandestina. Em 1999, Liebenberg, Steventon e os

dois rastreadores, que não possuem educação formal, publicaram um artigo na revista acadêmica *Pachyderm*. "Ao incluir os rastreadores em nossas atividades de monitoramento ambiental, estamos expandindo eficientemente a própria ciência", disse Liebenberg.



Mas não são apenas os rastreadores tribais que usam o CyberTracker. Estudantes e observadores de aves também aproveitam as vantagens do sistema. Ele já foi usado até por equipes de cientistas em expedições no Ártico, no monitoramento de lobos no estado norte-americano de Idaho, da

poluição dos rios na Tanzânia e do raríssimo rinoceronte de Sumatra, em Bornéu. O software pode ser personalizado, e é oferecido gratuitamente na Web. Cerca de 400 projetos em 30 países estão usando o sistema, afirma Liebenberg.

O software consiste em uma série de camadas contendo menus baseados em figuras nos quais os pesquisadores registram suas observações. Eles selecionam ícones para representar as plantas e animais que observam, e para descrever seu comportamento e suas características. O GPS registra o local e a hora de cada observação. Rastreadores experientes normalmente podem identificar um único indivíduo de determinada espécie, ou pelo menos saber seu sexo, idade e estado de saúde, apenas observando suas pegadas.

Com cada rastreador registrando até 300 observações por dia, o dispositivo permite a coleta de quantidades imensas de informação, que pode ser analisada em mapas e bancos de dados quase imediatamente. "É aí que novos padrões vêm à tona: correlações entre espécies diferentes, características da paisagem e outros fatores que não poderiam ser descobertos de outra maneira", afirma Jason Knight, instrutor da Wilderness Awareness School em Duvall, Washington.

No entanto, Christina Eisenberg, uma bióloga que estuda os lobos e trabalha para o Serviço Americano de Vida Selvagem e Aquática conta que parou de usar o sistema porque ele travava inesperadamente. "Perdi os dados de um dia inteiro de trabalho, depois de me embrenhar milhas e milhas sobre terreno acidentado mato adentro", lembra. "Não foi nada agradável".

Vários projetos usando o CyberTracker em áreas de preservação da África do Sul também estão interrompidos, em parte devido ao preconceito contra rastreadores analfabetos e a falta de entusiasmo por parte dos administradores, diz Liebenberg. Mesmo assim, ele pretende desenvolver o CyberTracker, transformando-o num sistema para monitorar mudanças ambientais e compartilhar informações pelo mundo todo. "No momento, faltam cientistas para reunir informação em campo", disse. "Se pudermos contar com a ajuda das pessoas que vivem nesses lugares, poderemos, teoricamente, monitorar todo o ecossistema global.

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

Link : Cybertracker (www.cybertracker.co.za).

PARA UMA DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE "BIO-POLÍTICA"

Maurizio Lazzarato

"Une vie ne contient que des virtuels"

(G. Deleuze)

1. Nossa hipótese central é de que a economia da informação capta e coloca no trabalho não mais o "tempo de trabalho", mas o "tempo da vida". Mas vamos dar um passo à frente e tentar definir o conceito de vida. Foucault já havia dito que o capitalismo se caracteriza pela instituição de técnicas de poder que ele definia como "disciplinares" e "bio-políticas". Enquanto as primeiras tinham como objeto o "homem-corpo", as últimas investiam no "homem-espécie". Todas as duas se referiam à "multiplicidade dos homens", mas enquanto as primeiras resolviam a multiplicidade em corpos, as últimas aludiam à "massa global investida de processos de conjunto que são específicos da vida, como a morte, o nascimento, a produção, a doença." A técnica bio-política "recoloca os corpos no interior dos processos biológicos de conjunto."

O que o tempo da vida implicado no pós-fordismo introduz de novo em relação ao conceito de vida foucaultiano? Parece que só se pode responder que introduz não apenas o inorgânico, como já foi sublinhado, mas também, e sobretudo, uma vida "a-orgânica". E por vida "a-orgânica", entendo fundamentalmente "o tempo e suas virtualidades". Não o tempo abstrato, o tempo medida, mas o tempo-potência, o tempo como "fonte de criação contínua de imprevisíveis novidades", "aquilo que faz com que tudo se faça", segundo expressões de Bergson.

2. O conceito de bio-política deve compreender não apenas os processos biológicos da espécie, mas essa vida a-orgânica que está em sua origem, e também na origem do vivente e do mundo. O capitalismo pós-moderno o impõe, porque o "virtual" (no sentido bergsoniano e não segundo a "vulgata" cyber) é o motor da criatividade. Um vitalismo temporal e não mais apenas orgânico, um vitalismo que remete ao virtual e não exclusivamente aos processos biológicos.

3. Uma primeira tradução sociológica do conceito de vida a-orgânica, do tempo e de sua força de constituição, pode ser expressa utilmente, já nas sociedades disciplinares, pelo conceito de "público". Segundo Foucault, o objeto da bio-política é a "população". A hipótese que se poderia desenvolver é de que o objeto da bio-política deve compreender não apenas a "população", mas também o "público". Por público entendemos, muito simplesmente, o público da imprensa, da televisão ou das redes informáticas. O conceito de público ("le public est une foule dispersée, où l'influence des esprits les uns sur les autres est devenue une action à distance") foi extraído da sociologia. Gabriel Tarde, que, a cavalo do século passado, em plena grita reacionária contra as "multidões" (o conceito de multidão exprime o medo que o nascimento do movimento operário gerava na burguesia), declara: "Não posso conceder a um escritor vigoroso, o doutor Le Bon, que nossa época seja a 'era das multidões'. É a era do público ou dos públicos, o que é bem diferente." A genealogia desse conceito é diretamente ligada à necessidade de definir políticas de controle das práticas subversivas (anárquicas e sindicais) que explodiram na França no final do século 19.

É através de uma presença no tempo, e não no espaço, que o público se constitui. A subordinação do espaço ao tempo define um bloco espaço-temporal que Tarde vê encarnado nas tecnologias da velocidade, da transmissão, do contágio e da propagação à distância. Enquanto as técnicas disciplinares se organizam fundamentalmente através do espaço, as técnicas de controle e de constituição do público colocam em primeiro plano o problema do tempo e da virtualidade.

4. Já no conceito foucaultiano de bio-política, emerge claramente o problema do tempo-duração. Com efeito, considerados em si, os fenômenos da população "são fenômenos aleatórios e imprevisíveis. Estes fenômenos se verificam essencialmente na duração, ou seja, devem ser considerados no interior de um certo limite de tempo, são fenômenos em série. É possível, portanto, dizer, de maneira sumária, que a bio-política vai se dirigir a esses acontecimentos aleatórios que se produzem no interior de uma determinada população considerada em sua duração." Mas se o conceito de "população" pode constituir-se e ser captado apenas através de séries temporais, Foucault vai sublinhar antes as características biológicas e de poder desse conceito. A dimensão temporal que Foucault introduz na definição da relação social adquire todo o seu sentido no "público". Aqui, remeter aos processos biológicos da espécie não tem sentido.

Os mecanismos "reguladores" instaurados pela bio-política são radicalmente diversos dos mecanismos disciplinares e remetem, ao contrário, de modo surpreendente, aos mecanismos de regulação e de produção do público. " Vai se tratar, em primeiro lugar, de previsões, de

estimativas estatísticas, de medidas globais, mas também de modificar, não tanto um determinado indivíduo enquanto indivíduo, quanto, essencialmente, a intervenção no nível dos fenômenos gerais... Mas será necessário, sobretudo, aprestar mecanismos reguladores que, no interior de uma população global, estejam em condições de determinar um equilíbrio, conservar uma média, estabelecer uma espécie de homeóstase, assegurar compensações."

De um lado temos uma tecnologia do adestramento, que individualiza o corpo como organismo, e do outro uma tecnologia da segurança que recoloca os corpos no interior de processos de conjunto. Foucault define esses processos de conjunto apenas como biológicos. Mas esses "mecanismos bio-políticos" referem-se também à constituição do público, que apresenta as mesmas características de aleatoriedade e de imprevisibilidade e que só pode ser captado e regulado através de séries temporais.

Se a regulação da "população" nos obriga a abandonar o casal disciplinar "indivíduo-massa", o conceito de público nos leva definitivamente para uma outra dimensão. "Os indivíduos tornaram-se 'dividuais' (dividuels), e as massas transformaram-se em amostras (des échantillons), dados, mercados ou 'bancos'."

5. A citação de Deleuze remete explicitamente às técnicas estatísticas e de sondagem. Para Gabriel Tarde, segundo o qual existe nas nossas sociedades uma tendência a "transfigurar todos os grupos sociais em públicos", o instrumento principal da regulamentação destes últimos será a estatística. A

estatística deve traduzir em séries temporais não os dados, mas os "atos sociais" (morrer, nascer, comprar, vender etc.) e as "intensidades" (os "desejos", as "crenças") para poder definir a relação social através de tendências e variações, que são as únicas a poder regular o aleatório que constitui o específico dos públicos. Estes atos e estas intensidades são infinitesimais e moleculares, conscientes e inconscientes e constituem "fluxos" ("correntes", segundo sua definição) que ultrapassam as distinções de individual e coletivo. Difundem-se, através da imitação, por "contágio" e "propagação", além do contato físico característico das multidões. Estes atos e estas intensidades, por sua natureza e por seu número, são "disciplináveis". Somente um tratamento probabilista pode assegurar sua regulação. Estes atos, acrescentamos nós, são definidos no tempo e pelo tempo.

Não se trata, portanto, segundo Tarde, de desenhar uma "cartografia" da sociedade, mas uma "curvografia" (neologismo nosso, cuja raiz é a curva dos gráficos), pois a primeira nos dá uma imagem estática do que acontece, enquanto a segunda descreve uma dinâmica temporal, de tendências. A estatística deve apreender o social como evento.

6. O conceito de público (mais ainda que o de "população") coloca em crise a regulação da multiplicidade através das tecnologias sociais centradas no espaço. Fica evidente que o "enfervescimento" não pode ser o paradigma do poder para controlar o público. O corpo pode ser reduzido a organismo através do "enfervescimento" e da disciplina, mas não o público. O público não é um fato social estático e redutível a organismo, mas uma variação, uma tendência, um tornar-se. Não poderia ser adestrado em um espaço fechado

como acontece com uma multiplicidade "peu nombreuse" (operários, doentes, presos). A multiplicidade, no público, tende a se tornar contemporaneamente molecular e imediatamente coletiva e a assumir a forma do fluxo, da variação, da velocidade. Se os lugares de enfermescimento eram reais para controlar a velocidade daquilo que escapava à máquina de captura capitalista, com o público o movimento tornou-se tão molecular e coletivo, que essa redução não é mais possível. O público só poderia ser regulado e controlado em um espaço aberto; é preciso controlar os fluxos, enquanto tais, através dos elementos que os constituem: tempo, velocidade, "ação à distância".

Tarde tem uma intuição genial quando diz que o público é a dimensão sociológica do futuro, justamente porque esse grupo social é regulado através de um bloco de espaço-tempo organizado em séries temporais.

"Corpo", "população" e "público" são modos diversos de disciplina e de regulação que não se opõem ou se contradizem, mas que podem se articular uns sobre os outros. Disciplina do corpo e regulação da população não desaparecem, mas o método de controle temporal assume uma relevância extraordinária. A bio-política é requalificada a partir dessa dimensão virtual (sempre em sentido bergsoniano e não segundo a vulgata cyber-cultural). Parece-me que é possível definir o público como o modelo mais dinâmico e mais desterritorializado e, portanto, como o modelo que tende a comandar e reorganizar os outros. O público, efetivamente, é um evento.

7. Não sabemos se a distinção entre "sociedades disciplinares" e

"sociedades de controle" é suficiente para dar conta das transformações do capitalismo quando introduzimos o problema do tempo; quando o tempo não é mais apenas a matéria-medida do trabalho e das mercadorias, mas investe a vida em sua totalidade. De fato, essa distinção corre o risco de não dar conta da dimensão do "espetáculo", da qual o conceito de "público-opinião" de Tarde define somente os pródomos. O fordismo é incompreensível (também em sua simples fenomenologia) sem essa dimensão. O fordismo, com efeito, realiza a articulação da disciplina e do controle bio-temporal, levando à maturidade a tríade corpo-população-público na tríade "institucional" fábrica-welfare-espetáculo.

Na fábrica, o taylorismo radicaliza "cientificamente" a redução do corpo a organismo (sua redução aos esquemas sensores-motores). O welfare articula e dispersa a "população" em processos de reprodução, multiplicando as figuras da "sujeição" (controle e instituição da família, das mulheres e das crianças, da saúde, da informação, da velhice etc.). O espetáculo articula e multiplica o público em uma relação cada vez mais estreita entre comunicação e consumo, requalificando também o "político". No fordismo, corpo, população, público são técnicas disciplinares, de regulação e de controle, centradas na constituição da multiplicidade em força-trabalho. Fábrica, welfare e espetáculo são dispositivos de "maximização" das forças sociais, para "extraí-las" no trabalho.

De um ponto de vista mais geral, se poderia dizer que as técnicas disciplinares, bio-políticas e espetaculares visam controlar "o tempo" (forma subjetiva da riqueza) através da institucionalização da divisão entre "tempo de trabalho" e "tempo de vida". É somente através dessa divisão que a

fábrica opõe sua produtividade à não-produtividade da sociedade. Os mecanismos bio-políticos, disciplinares e espetaculares capturam a força criativa do tempo, "liberado" de qualquer referência mítica, religiosa ou natural, opondo o tempo que produz valor (tempo de trabalho) ao "tempo de vida" (que do ponto de vista do poder deve produzir controle e sujeição).

Fábrica, welfare e "espetáculo" são, portanto, as instituições que organizam, codificam e reproduzem esta divisão do tempo

8. O fordismo (a "época da grande indústria") transforma profundamente as formas do controle e da regulação que se organizam em torno do público. Aqui não podemos deixar de fazer referência às análises de Walter Benjamin sobre o cinema e a informação que podem ser utilizadas como articulação da passagem do conceito de "público", de Tarde, ao conceito situacionista de "espetáculo".

O cinema, e de uma maneira mais geral a produção cultural, que no fordismo começou a assumir caráter de massa, transforma radicalmente os modos da percepção coletiva; portanto, a diferença entre autor e público tende a perder seu caráter unilateral. Essa diferença "é apenas funcional, pode variar de um caso para outro. O leitor está, a cada momento, pronto para tornar-se escritor." A técnica do filme, assim como as do esporte, suscita a participação do público como "conhecedor", como experto. O público-massa, novo "experto" que quer intervir como "autor", é o sujeito adequado não apenas à percepção, mas também à produção da obra. Benjamin tem o mérito de ligar a transformação do público em "experto" às transformações do trabalho e à ruptura da separação entre trabalho

intelectual e trabalho manual, que a produção cinematográfica mostra de modo paradigmático. A constituição do operário coletivo e a constituição do público são as duas faces de um mesmo processo: assim como o operário é submetido aos choques da linha de montagem, o público é submetido aos choques da "linha das imagens montadas". Trabalho e perfeição são, ambos, organizados por dispositivos maquínicos.

O que me interessa sublinhar é que, ao contrário da análise de Tarde, aqui o público e seus instrumentos de regulação não produzem apenas controle e segurança, mas tendem a se tornar diretamente produtivos (produtivos de valor, mas também de outras formas de criação e de inovação coletiva).

9. O conceito de público nas diversas formas analisadas, de Tarde a Benjamin, parece socializar-se e ocupar um lugar central na análise do pós-fordismo. De fato, seja quando se considera o pós-fordismo como um modo de produção rebocado e comandado pela economia da informação, seja quando é considerado como generalização da "relação de serviço", a análise de Tarde segundo a qual "todos os grupos sociais tendem a transformar-se em público" parece se realizar.

A forma do trabalho, os processos de controle e subjetivação do welfare, a figura do consumidor são redefinidos através da relação e dos métodos de regulação que remetem à gestão do público, mais do que à disciplina e à bio-política. O trabalho, o consumo e a vida tendem a se transformar em fluxos (em "correntes", como dizia Tarde) que assumem ao mesmo tempo a forma molecular e coletiva ; são, por isso, cada vez mais

caracterizados pela "aleatoriedade", pela "imprevisibilidade"; tornam-se "fenômenos de série", isto é, devem "ser considerados no interior de uma certa duração" e referem-se a uma "multiplicidade numerosa", como dizia Foucault a propósito da população.

Mas ao mesmo tempo em que o "público" parece realizar-se como forma geral da relação social, ele mesmo entra em crise, pois a reversibilidade entre "percepção e trabalho", que Benjamin havia anunciado, se realiza na economia da informação. Formas coletivas da percepção, formas coletivas do autor, tendência à reversibilidade da relação entre autor e público, papel ativo do espectador, através dos quais Benjamin definia a "produção cultural", se realizam, porém, na indistinção-reversibilidade de percepção e trabalho.

A diferença entre trabalho manual e trabalho intelectual, entre autor e público, entre produtor e consumidor, entre máquina que produz valor e máquina que produz percepção, entre produção material e produção semiótica, é redefinida "produtivamente" (seja do ponto de vista do valor, seja do ponto de vista da autovalorização) na economia da informação, que se transforma em modelo paradigmático e em tendência real do desenvolvimento.

10. A economia da informação é a nova máquina de captação das "forças e dos signos" produzidos pelos movimentos de desterritorialização (como fenômenos histórico-coletivos) que, escapando aos códigos e processos de sujeição da fábrica, do welfare e do espetáculo, desestruturam as velhas estratificações (do organismo, da linguagem, da vida) e abrem-se para

outros dispositivos coletivos de produção da subjetividade.

Os movimentos coletivos de desterritorialização recusaram, romperam e alteraram o trabalho, que hierarquizava e comandava o conjunto do trabalho social, definindo aquilo que era produtivo (o trabalho operário) e aquilo que não o era (o trabalho das mulheres, das crianças, dos artistas, dos velhos etc.). Aos dispositivos de subjetivação do welfare, centrados na reprodução da força de trabalho, os movimentos de mulheres, de estudantes, os movimentos pelo direito à moradia etc., opõem reivindicações centradas na especificidade de cada movimento. É com base na "relação consigo" e seus processos autônomos e independentes de subjetivação que o movimento de mulheres entra em relação e em conflito com o poder, rompendo assim a subordinação, organizada pelo bio-poder, da "reprodução" à reprodução econômico-afetiva do trabalho. À linguagem que hierarquizava e comandava a multiplicidade das semióticas sob o imperialismo do significante e do simbólico, a desterritorialização opôs a pluralidade dos fluxos e das formas de semiotização não-humana e não-conscientizada (a-individual e a-significante). Ao "espetáculo concentrado" e ao "espetáculo difuso", que neutralizava as virtualidades do "público-experto" (que quer intervir ativamente") através da passividade da recepção televisiva, os movimentos conseguem subtrair-se criando outras formas de comunicação e de criatividade.

Em geral, poderíamos dizer que os movimentos recusam a redução do corpo a "mecanismo" e a "organismo" (aos mecanismos sensores-motores), assim como recusam a redução da reprodução do corpo a processos "biológicos" de reprodução da espécie em função do trabalho.

Para escapar positivamente às formas de subjetivação fordistas, eles constituem processos de produção de subjetividade centrados no corpo e no tempo - mas um corpo que vai do molecular ao cósmico e uma temporalidade não cronológica.

11. O pós-fordismo articula e desenvolve a mudança de paradigma que o conceito de "espetáculo" havia apenas enunciado. A indistinção entre imagem e objeto, real e imaginário, essência e fenômeno não remete ao "desaparecimento do mundo" e ao "fim da história", mas a uma qualificação do real como cada vez mais artificial, temporal, virtual. Os fluxos que desestruturam o trabalho, a vida e o espetáculo não podem ser caracterizados apenas por sua força de desterritorialização. Devem também, e sobretudo, ser definidos intensivamente. A desterritorialização operada pelos movimentos (como fenômenos históricos coletivos) no final dos anos sessenta, arrasta consigo, portanto, a distinção entre "tempo de trabalho" e "tempo de vida", liberando o tempo das suas "cristalizações" fordistas. Rompe o tempo-medida e faz emergir o tempo-criação, o tempo-potência cujas virtualidades não podem mais ser reguladas e capturadas pelas divisões entre "tempo de trabalho" e "tempo de vida". O capitalismo deve assumir este novo plano de imanência temporal e requalificar, com base nesse tempo-potência, a sua valorização e a exploração.

Então, quando dizemos que o "trabalho" coincide com a "vida", é preciso evitar todos os mal-entendidos trabalhistas e vitalistas, pois não se trata de uma subsunção de uma categoria em outra, mas de uma mudança de paradigma que requer uma redefinição do trabalho e da vida. O trabalho não se estende e recobre a vida sem que essas duas categorias mudem de

natureza. "Bios" não pode referir-se a sua redução aos "processos biológicos de conjunto", assim como o trabalho não pode ser definido segundo as categorias da divisão fábrica/sociedade, trabalho manual/trabalho intelectual. O trabalho escapa da redução a mecanismos sensores-motores, assim como a vida escapa de sua redução biológica. Trabalho e vida apenas tendem à reversibilidade, mas são qualificados pelo "virtual" como abertura para a criação.



12. A crítica do "trabalho" deve ser também uma crítica do conceito de "vida". A recusa da redução da vida aos "processos biológicos de reprodução da espécie" é um fenômeno da máxima importância. Uma análise genial de Foucault demonstra como a emergência do bio-poder "permitiu a inscrição do racismo no interior dos mecanismos do estado". Efetivamente, como o poder de normalização moderno poderia exercitar o antigo direito soberano de decidir sobre a vida e a morte, uma vez que assumiu a tarefa de controlar, reproduzir ou aumentar a vida? "O racismo representa a condição com base na qual se pode exercitar o direito de matar. Fique bem claro que quando falo de levar à morte não me refiro simplesmente ao

homicídio direto, mas também a tudo aquilo que pode ser morte indireta: o fato de expor à morte ou de multiplicar o risco de morte ou, mais simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição."

O racismo permite estabelecer entre "a minha vida e a morte do outro" uma relação que não é de confronto militar ou guerreiro, mas uma relação de tipo biológico. O racismo não é, portanto, a sobrevivência de um passado arcaico, mas o produto de mecanismos estatais ligados aos métodos mais modernos e progressistas de gestão da vida. O nazismo, que vai realizar plenamente "a extrapolação biológica do tema do inimigo político", não é o mal obscuro que contagia repentinamente o povo alemão, mas a generalização absoluta do bio-poder, que generalizou ao mesmo tempo o direito soberano de matar ("absolutamente homicida e absolutamente suicida").

No pós-guerra, quando o bio-poder era estreitamente subordinado à reprodução da "sociedade do trabalho", os mecanismos do estado que o regulam não cessavam de secretar e de reproduzir o "racismo". A produção do "racismo" é bloqueada apenas pelos conflitos de classe que, contra os próprios partidos de esquerda, redireciona o bio-poder para processos de autovalorização. Mas, sempre segundo a análise de Foucault, é preciso sublinhar que o "socialismo" (no sentido marxista do termo: socialismo do trabalho) produz e reproduz necessariamente o racismo. Isso é particularmente evidente na situação em que a integração entre instituições do movimento operário, estado e welfare é mais forte. É o caso dos assim chamados países "comunistas", onde a explosão dos conflitos raciais e étnicos, depois da queda do muro de Berlim, pode ser interpretada como

um produto puro do bio-poder "operário" sem luta de classes. Mas é também o caso dos países em que a esquerda chegou ao poder, como na França, e recriou as condições para uma relação estreita entre trabalho, vida e estado. Le Pen e as políticas de imigração não são, portanto, um produto da França profunda, mas dos mecanismos republicanos de reprodução da vida. É ainda o caso da Europa, que, querendo reproduzir a "sociedade do emprego", desenvolveu um estado "assediado", do interior e do exterior, pela imigração (os estrangeiros). A ideologia democrática do "trabalho para todos" requalifica "a extrapolação biológica do tema do inimigo político".

É, portanto, da máxima importância que o bio-poder não seja reduzido à "reprodução da espécie" e à reprodução da sociedade do "trabalho-emprego". O conceito deve ser requalificado pelo tempo-potência, isto é, pela capacidade de finalizar os mecanismos do welfare contra o estado e contra o trabalho. Quando falamos de vida a-orgânica, que deve fugir da redução do conceito de vida aos "processos biológicos de conjunto", estamos nos referindo à necessidade de inventar dispositivos de produção da subjetividade que correspondam ao tempo-potência.

13. Trabalho e vida não são mais definidos pelo econômico e pelo biológico, mas por uma nova dimensão da atividade, que requalifica o "produzir" e a "reprodução da espécie" através do tempo-potência. À produção da subjetividade do fordismo (o operário, as formas de subjetivação do welfare e do espetáculo), os movimentos contrapõem concatenamentos de produção de uma subjetividade "qualquer", qualificada pela capacidade de "afetar e ser afetado". A desterritorialização, para escapar do trabalho, da vida e da linguagem que aprisionavam as forças segundo os imperativos da

valorização, define uma atividade que se refere apenas às "forças e aos signos"; aos movimentos e às velocidades que os constituem .

O conceito de "bios" é, portanto, requalificado não apenas extensivamente (não se opõe mais ao trabalho e ao "espetáculo"), mas também intensivamente pelo novo plano de imanência do capitalismo pós-fordista. Trabalho e vida são definidos pelos afetos (pela capacidade de afetar e ser afetado), por sua velocidade e intensidade e, portanto, pelo tempo. Se percepção, memória, intelecto, vontade tornam-se, segundo uma intuição bergsoniana, diferentes "tipos de movimento", diferentes "relações entre fluxos", então também os afetos são fluxos, diferenciais de intensidade, sínteses temporais. Não apenas os fenômenos sociais (como vimos com o conceito foucaultiano de "população") "verificam-se essencialmente na duração", mas também as forças e seus afetos. As forças e seus afetos são eles próprios "cristalizações do tempo", "sínteses temporais" de uma miríade de vibrações, de "atos" infinitesimais, de intensidades, de "pequenas percepções".

O tempo, segundo uma profunda intuição marxista, é o tecido do ser no capitalismo, mas segundo modalidades que romperam com a captura do tempo através do econômico ("tempo de trabalho"), o biológico ("tempo da vida") e o "espetáculo" ("tempo vazio do remeter infinito do atual e do virtual).

14. A economia da informação e seus dispositivos eletrônicos e numéricos podem exprimir, utilmente e de maneira empírica, essa implicação extensiva e intensiva do "tempo" (da vida) . Intensivamente, as tecnologias eletrônicas

e numéricas traçam (reproduzindo) esse novo plano de imanência feito de intensidade, de movimentos, de fluxos a-significantes, de temporalidade. Percepção, memória, concepção entram em relação com o novo plano de imanência traçado pelos fluxos dos dispositivos eletrônicos e numéricos. As tecnologias eletrônicas e numéricas realizam (reproduzindo-as) a percepção, a memória, a concepção como "diferentes tipos de movimento", como "relação entre fluxos", como "sínteses temporais". Extensivamente são sempre essas máquinas que cobrem a totalidade da sociedade e da vida com suas redes.

As tecnologias numéricas e eletrônicas organizam materialmente a reversibilidade entre corpo individual e práticas sociais. O coletivo em nós e o coletivo fora de nós interconectam-se através de "máquinas" que os atravessam e os constituem, assim como atravessam e constituem as condições pré-individuais e supra-individuais da produção do real e da subjetividade.

Em outra oportunidade, tentei demonstrar como as máquinas eletrônicas e numéricas funcionam como motores que acumulam e produzem, não mais energia mecânica ou termodinâmica, mas justamente essa "energia" a-orgânica. Máquinas que cristalizam, acumulam, reproduzem e capturam o tempo da vida e não somente o tempo de trabalho, que regulam e capturam a força do virtual.

Aqui é o numérico, e não mais a estatística como em Tarde, que tem a capacidade de capturar (de sintetizar) o molecular e o coletivo que caracterizam tanto a "natureza", quanto o "social".

O numérico permite apreender e reproduzir tanto as "pequenas vibrações" e sua dinâmica temporal que constituem intensivamente a vida, quanto os "atos sociais", para dizer como Tarde, definidos não mais como "fatos", mas antes como tendências e variações que constituem extensivamente a vida.

15. O conceito de vida contido no "tempo de vida" remete primeiramente, portanto, à capacidade de afetar e ser afetado, qualificada, por sua vez, pelo tempo, pelo virtual. A economia da informação captura, solicita, regula, tenta compor essa nova relação entre as "forças e signos" e os dispositivos coletivos organizados através de motores temporais. É nesse sentido que a economia da informação pode ser identificada com a "produção de subjetividade".

A forma da rede e do fluxo exprime, ao mesmo tempo, a capacidade desses dispositivos de capturar não somente as formas de cooperação e de produção de subjetividade caracterizadas pela nova capacidade de "agir", mas também as formas de cooperação e de produção de subjetividade fordistas e pré-fordistas, que se reproduzem na economia/mundo. E, ao lado da moeda, exprimem as novas formas de comando.

A economia da informação nos permite criticar o conceito de trabalho porque o motor das formas de cooperação não é mais apenas o seu tempo, mas o tempo da vida. Não se trata mais somente do fato de que o trabalho desempenhe funções de controle das potências da técnica, da ciência e das forças genericamente sociais, mas também da mudança de sua

natureza. É o desenvolvimento da capacidade de afetar e de ser afetado que estão nos fundamentos das formas de cooperação. As forças genericamente "humanas" (de percepção, memória, inteligência, imaginação, linguagem) e seus afetos são desumanizados porque diretamente conectados, por máquinas cibernéticas e eletrônicas, aos fluxos cósmico-moleculares e a dispositivos coletivos. Estas máquinas traçam um plano de imanência onde a separação entre "percepção" e "trabalho", entre corpo e espírito, entre objetivo e subjetivo perde seu caráter unilateral e cria as condições de um novo poder de metamorfose e de criação.

16. O tempo da vida, no pós-fordismo, remete, não aos processos biológicos de que nos fala Foucault, mas à "máquina-tempo". Tempo de vida é também sinônimo da complexidade das semióticas, das forças e dos afetos que participam da produção da subjetividade e do mundo. Tempo da vida é também multiplicidade dos "atos sociais" definidos como tendências e variações. Tempo da vida é o "tornar-se minoritário" das "subjetividades quaisquer", não se define por sua "generalidade", mas por seu poder de singularização e de metamorfose. Tempo da vida é uma definição do político que não remete mais à biologia, mas a uma política do "virtual".

Trabalho e exploração, mas também "autovalorização" e "revolução" são requalificados por esta definição da vida.

Tradução: Eliana Aguiar

Fonte: Revista Lugar Comum (www.cfch.ufrj.br/lugarcomum/).

VANDANA SHIVA: BIO-GUERREIRA

Silvio Mieli

"Do ponto de vista tanto das vacas como das pessoas, prefiro ser uma vaca sagrada a uma vaca louca"

Vandana Shiva atualiza os guerreiros da mitologia indiana. Física e filósofa, ela filtra conhecimentos ancestrais direcionando-os para ações diretas, criando e reforçando os argumentos dos ativistas anti-globalização – via de regra recebidos a bastonadas. No último encontro do Fórum Internacional sobre Globalização, Vandana Shiva, indignada contra a desinformação de alguns jornalistas e as más intenções da mídia, desqualificou veementemente em público com argumentos irrefutáveis duas das revistas semanais americanas mais importantes. Foi só o complemento da potência de um discurso vibrátil, a serviço do desenvolvimento sustentado, da justiça social e da biodiversidade, e visceralmente contra a visão reducionista da natureza.

Como diretora da Fundação de Pesquisa Sobre Ciência, Tecnologia e Política de Recursos Naturais de Nova Délhi, Vandana Shiva ilumina a relação entre engenharia genética e a ascensão do paradigma reducionista na biologia, com desdobramentos diretos na esfera informacional, ambiental e cultural. Para Vandana Shiva, o reducionismo em biologia é multifacetado, desvaloriza várias formas de conhecimentos e de sistemas éticos deslocados dos parâmetros ocidentais e acabou extrapolando para outras esferas do conhecimento a partir do discurso "competente" dos cientistas. Pode-se identificar uma **primeira ordem reducionista**, aquela das espécies. Aqui o

reducionismo valoriza somente uma espécie – os humanos – e gera um valor instrumental para todas as outras. Conseqüências: "Monoculturas das espécies e erosão da biodiversidade... especialmente quando aplicadas às florestas, agricultura e pesca". **Segunda ordem reducionista, ou reducionismo genético:** redução da riqueza comportamental biológica, a dos humanos inclusa, à dimensão genética. A fórmula **vida=genes** amplia os riscos ecológicos da primeira ordem e introduz novas questões, como o patenteamento de formas de vidas.

Hierarquia e desigualdade foram "naturalizadas", segundo Vandana Shiva, e **o reducionismo foi escolhido como o paradigma preferencial para o controle econômico e político da diversidade na natureza e na sociedade.** A conclusão é que o determinismo genético e o reducionismo genético caminham de mãos dadas:

O reducionismo em que se baseia a engenharia genética é epistemológica e socialmente perigoso. Epistemologicamente, porque cria um quadro muito simplificado de "o que é a vida". A engenharia genética perpetua a visão mecanicista dos organismos biológicos, nos quais os genes e o DNA são concebidos como átomos biológicos, os tijolos da vida. Presume-se que os genes são os únicos responsáveis pelas propriedades fisiológicas e morfológicas das formas de vida. No entanto, o DNA é uma molécula morta – ele não tem nenhum poder de reproduzir-se ou de determinar qualidades e características. O que é responsável pelo poder de reprodução dos organismos vivos e suas distintas características é sua capacidade de se organizar em interação complexa, tanto interna quanto externamente com o ambiente. Em segundo lugar, ao excluir as interações e relações entre

organismos e ambiente, e entre os próprios organismos, o paradigma reducionista exclui qualquer preocupação com as implicações ecológicas da engenharia genética... (Shiva apud Garcia dos Santos, in Caderno Mais, *Folha de S.Paulo*, 1996, p.5-6).



E na medida em que evoluíram as pesquisas genéticas, o modelo mecanicista acompanhou a evolução, até chegarmos ao Projeto Genoma. "Em vez de canhoneiras em busca de terra e ouro, temos os *bioprospectors* buscando biodiversidade; em vez da bula papal de 1492, temos o regime de patentes ditado pela Organização Mundial do Comércio; em vez de Colombo, temos as corporações transnacionais. A nova pirataria é a segunda 'descoberta' da América por Colombo. Os métodos são mais sofisticados. Os impactos não são menos brutais", conclui Shiva (Shiva apud Garcia dos Santos, 1996b, p.5-6.).

Quem quer que se levante diante do processo reducionista, resistindo contra a colonização da própria vida, assim como o futuro das tradições das culturas primitivas – e da biodiversidade cultural e biológica – e tente buscar outra alternativa, é taxado imediatamente de obscurantista, comparado aos inquisidores medievais e relegado ao limbo reservado aos pessimistas e aos

obstaculizadores da ciência. Vandana Shiva definiu-o impecavelmente como as **monoculturas da mente**, uma metáfora oriunda da prática agrícola e florestal da monocultura, que separa "cientificamente" os domínios florestais dos agrícolas e privilegia, na floresta, a retirada de madeira e na agricultura, o cultivo de um único produto. A monocultura, ao promover o desaparecimento da diversidade na nossa percepção, elimina-a do próprio mundo.

.....

Entrevista concedida por Vandana Shiva a Scott London para a "Insight – an Outlook" (www.scottlondon.com/insight/index.html), programa semanal da National Public Radio dos EUA e da Radio For Peace International. A série foi produzida na KCBX em San Luis Obispo, California.

SL:

Vandana Shiva, uma das mais respeitadas cientistas e ativistas da Índia, é uma das líderes dos movimentos de defesa da sustentabilidade ambiental e justiça social. Ela coordena uma vasta gama de grupos populares e rurais, incluindo iniciativas de ampla divulgação para a preservação das florestas da Índia, programas sobre a biodiversidade dirigidos a diferentes coletividades, e campanhas que contam com uma ampla base de apoio contra o Banco Mundial. Uma grande parte do seu trabalho tem como alvo um certo tipo de desenvolvimento, e é a favor de sistemas de participação centrados no indivíduo. Ela também obteve uma considerável notoriedade no Ocidente, principalmente como escritora especializada em questões relativas à

economia global e seus efeitos nas sociedades tradicionais. Ela escreveu mais de uma dúzia de livros, incluindo "Monocultures of the Mind" (Monoculturas da Mente), "Staying Alive" (Permanecendo Vivos), "Women, Ecology, and Development" (Mulheres, Ecologia e Desenvolvimento). Em 1993, ela recebeu o prestigioso prêmio Right Livelihood Award, também conhecido como o Prêmio Nobel alternativo. Quando conversei com ela, durante uma sua recente visita aos Estados Unidos, perguntei como o treinamento que ela recebeu como física e filósofa da ciência conduziram ao trabalho que ela está desenvolvendo atualmente, com relação a questões relativas à mulher, aos problemas sociais e ambientais.

VS:

Eu estudei Física devido ao meu amor pela natureza; é aquilo que nos ensinam, quando somos jovens estudantes, que esse é o caminho para conhecer a natureza. Portanto, minhas explorações através da Física, na realidade, têm as mesmas margens das minhas viagens pela Ecologia, agora. Elas não são diferentes, na verdade. Com exceção do fato que há uma dimensão adicional de assistir a destruição ecológica, ver as próprias formas de sustento da vida, que nos permitem sobreviver nesse planeta, serem destruídas, e isso é o que me leva a fazer mais do que uma simples pesquisa ou indagação científica, isso é o que me faz me sentir compelida a agir e a intervir. Eu sou uma mulher. Filha de uma feminista. E neta de um avô feminista, e não acho que poderia ter evitado de me envolver nas questões da mulher. Não faço isso como uma espécie de carreira, ou profissão ou existência organizacional. É a minha própria essência de ser um ser humano. E quando me deparo com demasiados quebra-cabeças quanto ao modo

como as explicações são fornecidas, quanto ao porque da existência de desigualdades, ao porque justamente as pessoas que, nesse mundo, dão o mais duro no trabalho são aquelas que acabam ficando mais pobres... simplesmente, não posso me omitir e deixar de tentar compreender porque as disparidades entre as pessoas estão aumentando, porque há mais pessoas sem teto, mais pessoas com fome no mundo, e todas essas questões de justiça, de ecologia, de indagação científica da natureza através da Física, na minha opinião, vêm das mesmas es que mobilizam o meu espírito. Num certo sentido, eu realmente não mudei, apenas continuei o meu percurso, na mesma estrada.

SL:

É pouco comum para uma mulher da Índia se interessar pela Física e seguir um doutorado neste campo? Você foi uma exceção, nesse sentido?

VS:

Eu era pouco comum, e de fato, ainda não posso imaginar o que me inspirou para estudar Física. Porém, desde os meus 9 ou 10 anos de idade, eu queria ser física. Eu queria ser como o Einstein. Ele era o meu herói. Eu não conhecia nenhum físico. Eu não conhecia nenhum cientista. Fui a uma escola de freiras que não oferecia Matemática ou Física avançadas. E eu me auto-ensinei essas matérias para poder entrar na Universidade. Mas acho que, como eu estava interessada em Física, foi mais fácil para mim estudar Física na Índia. Acho que as estruturas de exclusão são construídas mais sistematicamente na sociedade americana, por exemplo, de modo que as

jovens estudantes interessadas em ciência acabam perdendo a própria confiança com o tempo. E as estruturas de exclusão funcionam contra elas. Nós (na Índia) temos outras estruturas de exclusão, mas não temos essas estruturas de exclusão com relação ao conhecimento científico moderno. Portanto, se uma mulher é capaz de seguir nessa direção, ninguém vai bloqueá-la em sua carreira. Ninguém define essa carreira como algo de inapropriado para a mulher. E, de certo modo, há mais mulheres que são matemáticas, doutoras, cientistas na Índia do que aqui nos EUA – mulheres em profissões que... aqui são de acesso mais difícil para as mulheres. Nós até já tivemos uma mulher chefe de Estado. É algo que esta sociedade ainda precisa alcançar.

SL:

É verdade. Então, você fez um mestrado em Física e, depois, prosseguiu com um doutorado em Filosofia da Ciência.

VS:

Prosegui interessada nos fundamentos da Teoria Quântica. Tinha começado como física nuclear. E fiquei mais sensibilizada com as implicações de um sistema nuclear relativas ao meio-ambiente e à saúde, e apesar do fato que eu estivesse sendo treinada para ser a primeira mulher trabalhando num reator criador rápido na Índia — e eu me encontrava naquele reator justamente na primeira vez que ele passou por um momento crítico — e foi muito excitante... esse tipo de cisão entre o aspecto de segurança do sistema nuclear e a excitação intelectual... não podia me sentir

à vontade com aquilo. Assim, passei a me dedicar à Física Teórica. Cursei meu mestrado em Partículas Elementares, mas os fundamentos de Partículas Elementares são a Teoria Quântica, e havia problemas conceituais em demasia com relação à Teoria Quântica, para poder estar à vontade. Portanto, decidi.... trabalhar nos fundamentos da Teoria Quântica... e foi nessa área que fiz meu Ph.D. Nunca abandonei a Física por achá-la entediante. Deixei a Física porque outras questões se tornaram mais importantes. Sempre digo a mim mesma... e tenho 60 anos... gostaria de voltar àquilo que interrompi.

SL:

Quais foram algumas das questões que a compeliavam, naquela época?

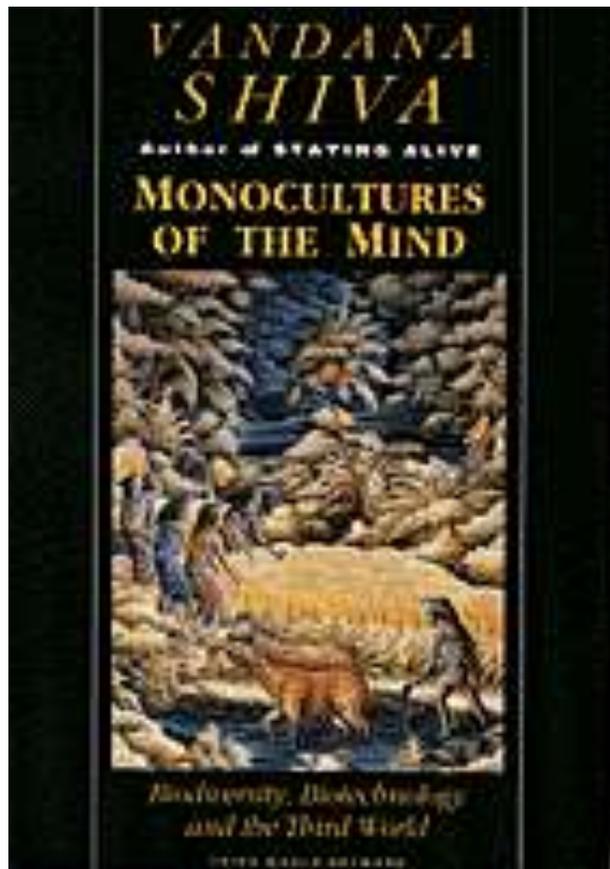
VS:

No começo... a primeira questão que me compelia era uma ruptura muito estranha entre o fato que a Índia tinha um nível de desenvolvimento científico muito alto... Estávamos em terceiro lugar, no mundo, quanto ao número de cientistas e, apesar disso... a pobreza assustadora, e a equação linear que tinha sido feita, de que quanto mais ciência, maior seria o progresso, a eliminação da pobreza... Porque isso não estava ocorrendo? Algo estava errado. Algo era diferente. Dessa forma, a compreensão do contexto social da ciência e da tecnologia começou a se tornar um de meus imperativos. O outro era o fato que, nas áreas onde eu tinha crescido e me criado, na Floresta do Himalaia, estava florescendo um movimento, chamado o "movimento de Chipko", no qual mulheres camponesas se

manifestavam, abraçavam árvores, impedindo que as mesmas fossem derrubadas; meu pai tinha sido um profissional da floresta. Eu tinha me criado naquelas montanhas. Eu tinha visto a floresta desaparecer. Eu tinha visto córregos desaparecerem e eu, literalmente, acabei me atirando nesse movimento com as mulheres camponesas, começando a trabalhar com elas, tendo elas como minhas professoras em termos daquilo que a floresta significa, para uma mulher rural da Índia, em termos de lenha e remédios econômicos extraídos das plantas, além de todo os ricos conhecimentos. Ficou muito claro que meu pai, que era um trabalhador da floresta com treinamento científico, conhecia algo sobre o assunto, mas essas mulheres conheciam a fundo todos os cantos do seu ecossistema local. E sabiam muito mais sobre a diversidade local do que qualquer silvícola treinado jamais poderia saber. Portanto, eu aprendi com elas e trabalhei para elas. Eu escrevia os seus relatórios. Eu escrevia os seus contra-relatórios e é isso que me fez deixar o ensino universitário, começar um instituto chamado The Research Foundation for Science, Technology and Natural Resource Policy (Fundação de Pesquisa para a Política da Ciência, Tecnologia e Recursos Naturais). Um nome muito longo para um objetivo muito humilde, que é o de colocar a pesquisa efetivamente a serviço dos movimentos populares e rurais, e não apenas fazer de conta de servi-los. Não a serviço do faz-de-conta da sociedade. A pesquisa de governo já trabalha nesse sentido. Toda a pesquisa privada já trabalha nesse sentido. E eu vi se materializarem idéias, vi questões brilhantes surgirem desses movimentos, que precisavam de melhor articulação, que precisavam de elaboração, de análises mais sistemáticas. Foi o caminho que segui. E tem sido uma verdadeira aventura.

SL:

O interessante é que muito dessa ênfase, hoje em dia, no crescimento e desenvolvimento e progresso em geral, baseia-se na ciência e no pensamento científico. Embora você seja formada nessa área, você está se dedicando às alternativas a essas opções.



VISITE PORT WATSON! (Parte 1)

Anônimo



1- Geografia e Descrição Física

A Ilha de Sensorol, no Pacífico, um vulcão extinto cercado por recifes de coral, situa-se a 5° acima do Equador e a 132° de longitude, cerca de 650 km ao leste do extremo sudeste das Filipinas e 480 km ao norte do Estreito de

Dampier na Nova Guiné. Ela possui aproximadamente 16 quilômetros de diâmetro e uma área de cerca de 145 km².

O clima é típico da região: temperaturas balsâmicas e constantes (28° a 33° o ano todo), eventuais tufões violentos, monções de setembro a fevereiro, brisa do mar ao longo da costa, floresta tropical úmida e abafada nas encostas mais baixas do Monte Sorosol (especialmente densa na parte norte da ilha, exposta aos ventos alísios) - próximo ao cume, o tempo é quase permanentemente nublado, fresco e nebuloso, e a selva se estreita em uma "floresta de nuvem" — musgo, pequenas árvores envoltas por musgos, hepáticas e orquídeas epífitas. Sonsorol possui água fresca em abundância, incluindo cachoeiras nos morros, e até mesmo um pequeno rio, o Garuda.

Vegetação: fartura e variedade típicas das regiões tropicais, incluindo muitas espécies de orquídeas e uma plethora de outras flores e frutas tropicais. Antigamente, copra, taro e cana-de-açúcar e abacaxi eram plantados na região de savana do sudoeste. Agora as plantações foram abandonadas e nunca mais foram cultivadas, com a exceção de alguns pomares de coco reservados para o consumo local (todas as partes da planta são usadas, em culinária, construções, etc.). A fauna nativa é escassa, na sua maior parte limitada a pássaros e insetos (que podem vir a ser irritantes). Porcos, galinhas, cabras e outras espécies européias foram importadas no século XVII. A pesca é espetacular, e oferece tanto a dieta básica, quanto uma boa porção de esporte; os três pequenos atóis de corais que pertencem a Sonsorol proporcionam mergulhos magníficos e são ricos em tipos raros de peixes tropicais (ver *Excursões*).

De forma quase circular, e sem nenhuma baía ou braço de mar decente, Sonsorol pareceria a princípio estrategicamente inadequada para a sua antiga função de encravamento pirata; contudo, os recifes de coral que cercam a ilha formam uma espécie de lagoa, na qual os navios podem ficar ancorados com bastante segurança, mesmo com mau tempo.

2- Como Chegar Lá

Viajar no Pacífico normalmente consome muito tempo ou muito dinheiro. Sonsorol continua sendo uma das ilhas menos acessíveis em toda a área. Nenhuma linha aérea comercial pousa lá. Navios cargueiros levam cargas para Sonsorol, de Mindanao, Java, Taiwan, Hong Kong e outros portos, mas o único navio que faz escala ali com alguma regularidade é o *The Queen of Yap*, um navio a vapor enferrujado e sem rota, que navega entre Zamboanga e as Ilhas Caroline aproximadamente uma vez por mês. (Informações e reservas podem ser obtidas com a Ngulu Maritime Co. Ltda, Kalabat, Yap, U.S. Trust Territory do Pacífico.)

Port Watson é hoje o único porto de entrada para Sonsorol, e não existe ali nenhuma Autoridade de Alfândega & Imigração. No entanto, ninguém deve esperar passar despercebido em uma cidade tão pequena. Qualquer um que fique mais de um mês provavelmente será solicitado com educação a requerer residência ou então ir embora (ver *Como se Tornar um Morador*).

Visitantes na República de Sonsorol (do lado de fora do Encravamento Port Watson) são incentivados a carimbar seu passaporte na Agência dos Correios na Sede do Governo na cidade de Sonsorol (ver) — o carimbo de

visto é muito bonito— mas ninguém irá insistir nisso. Nem Port Watson, nem a República possuem polícia, portanto os moradores tendem a ficar atentos para problemas e se responsabilizam a solucioná-los. Visitantes hostis, insultuosos ou estrepitosos costumam apanhar de membros do comitê de vigilância ou da Milícia do Povo, e são banidos no próximo navio de partida. Geralmente, no entanto, os visitantes são bem vindos ("não *turistas*, mas *visitantes*", disse uma vez o Sultão), e os habitantes são amigáveis, até em excesso.

3- História Antes da Independência

Os habitantes "aborígenes", de ancestrais malaios e polinésios miscigenados, podem não ter chegado antes do século XIV; se eles encontraram e absorveram algum grupo mais antigo, não se sabe. Presume-se que esses povos eram "pagãos" de algum tipo; indícios de sua língua sobrevivem em nomes de lugares, terminologia das artes e ofícios, etc., ainda que o atual dialeto consista em uma mistura perturbadora de linguagem indonésia, sulauês, espanhol, holandês e inglês. (Aparentemente, teatro e poesia interessantes estão hoje sendo compostos no "idioma" sorsoroiano). Tudo o que resta do período "pré-histórico" ou pré-Moro é uma enigmática ruína perto do topo de uma cachoeira na subida do Monte Sorsorol (ver *Excursões*).

Em meados do século XVII, Sorsorol foi invadida por piratas de Sulu, que se auto denominavam Moros ("Mouros", isto é, muçulmanos) apesar de suas tripulações incluírem diaques (1) do mar, bugis (2) das ilhas Célebes, javanese e outras figuras do leste asiático. Seu almirante semilendário, o

sultão Ilanun Moro, estabeleceu-se com alguns de seus seguidores — os quais formaram assim uma "aristocracia" insulana medíocre.

O islamismo foi adaptado de forma bastante branda pelos Moros de Sorsorol: eles ignoravam a rigidez da Lei Divina eles ignoravam e o analfabetismo os mantinha na ignorantes sobre o Alcorão. Como beduínos do mar, a religião servia a eles como uma nova identidade étnica e um pretexto para pilhar suas vítimas "infiéis".

Tendo Sorsorol como base, eles continuaram sua predação e ficaram razoavelmente ricos — e finalmente adquiriram uma pitada de cultura. No final do século XVIII e começo do XIX o critério dos javanese prevaleceu e sufis indonésios visitaram a ilha.

Infelizmente nenhum vestígio arquitetural desta "Época de Ouro" sobreviveu à invasão e à conquista pela forças espanholas sob o comando do governador das Filipinas, Narciso Clavería y Zaldúa, em 1850. Os sultões de Sorsorol foram praticamente os últimos dos piratas Moros a serem dominados e os conquistadores impuseram-lhes um regime colonial destrutivo e predatório, incluindo conversão religiosa forçada e completa escravidão.

Em 1867, porém, os espanhóis já haviam perdido o interesse pela ilha, o que não produzia nada além de copra e desgosto. Os governadores holandeses da Indonésia anexaram Sorsorol ao seu império após uma única batalha superficial. Os nativos consideravam os holandeses um avanço em relação os odiados espanhóis, e a princípio apresentaram poucas objeções — na verdade, muitos se converteram para a Igreja Reformada Holandesa.

A influência holandesa ainda é forte em Sonsorol. Quase não há famílias na ilha que não tenham sangue europeu. Palavras holandesas sobrevivem no dialeto. O Antigo Bairro da cidade de Sonsorol (ver) se orgulham das diversas casas modestas, porém agradáveis no estilo "batavo", com fachadas levantadas e telhados vermelhos. Uma visita à "Catedral" Calvinista e a pequena Sede do Governo também valem a visita.

Neste período a "aristocracia" Moro (aqueles que seguiam sua descendência dos piratas) retrocedeu a seu tipo de islamismo brando. Aos sultões foram conferidos "títulos de cortesia", mas eles permaneceram sem poder e sem dinheiro. A cultura javanesa moldava as suas atitudes, especialmente as artes da música gamelan (3) e da dança, os ensinamentos esotéricos das seitas *kebatinans* (incluindo artes marciais e bruxaria), e o conceito milenar do "Rei Justo". Fora desta efervescência —uma estranha mistura de proto-nacionalismo revolucionário e fervor místico —o ressentimento para com os holandeses começou a se inflamar.

Em 1907 (o mesmo ano em que os Países Baixos finalmente conquistaram o norte de Sumatra), o sultão de Sonsorol, Pak Harjanto Abdul Rahman Moro I, encenou um trágico e fútil levante contra as forças coloniais. Diz-se que seus seguidores acreditavam ser magicamente invulneráveis a balas. O sultão e outros conspiradores foram executados, o título abolido, e a ilha afundou em depressão, sonolência, indiferença e obscuridade.

No início da Segunda Guerra Mundial, a população de Sonsorol havia caído para cerca de 2000 pessoas, com administração e guarnições militares holandesas que não passavam de cinquenta pessoas. Em 1942, os japoneses

fizeram uma conquista fácil da ilha, mandando europeus para campos de prisão em Java, construindo algumas casamatas (ainda existentes), deixaram para trás uma força simbólica e partiram para a invasão da Malásia.

Os novos chefes supremos japoneses comportavam-se de maneira severa, quase sádica — se é que se pode dar crédito às histórias ainda contadas em Sonsorol — e um sentimento antinipônico sobrevive até hoje. Em 1945, um único navio tripulado por forças navais neozelandesas e australianas chegou para liberar a ilha. Os japoneses panejaram uma resistência suicida, e a população nativa, liderada pelo sultão Pak Harjanto III (neto do mártir de 1907) — juntou-se a batalha pela liberdade no dia 20 de julho.

O período pós-guerra encontrou Sonsorol com novos mestres coloniais: um Protetorado Misto sob o comando da Austrália e da Nova Zelândia. Uma queda no preço da copra arruinou os últimos resquícios de economia. A emigração aumentou, e em 1952 a população havia caído para menos de mil. O Protetorado, sobrecarregado pela administração de outras ilhas do Pacífico, ignorou Sonsorol, exceto como uma fonte de mão-de-obra barata.

O sultão, herói da libertação, começou a agitar para a independência. Sincero admirador da democracia ocidental, ele acreditava que a liberdade política iria, de alguma forma, resolver os problemas da ilha. Em 1962 o Protetorado permitiu um plebiscito e a maioria expressiva escolheu independência sob uma Monarquia Constitucional. No dia 17 de agosto daquele ano, o Protetorado Misto retirou-se.

4- História Desde a Independência

Os benefícios esperados da liberdade fracassaram em materializar-se. A emigração foi interrompida. Apenas um auxílio escasso e relutante dos governos do antigo Protetorado evitava que a população ficasse completamente à míngua. Em 1967, o sultão enviou o seu jovem filho e herdeiro, Pak Harjanto Abdul-Rahman IV, para a faculdade nos Estados Unidos, com a vaga esperança de que isso resultasse de alguma forma em uma infusão de ajuda norte-americana. O Príncipe Herdeiro obteve uma bolsa de estudos na Universidade de Berkeley, e se formou em economia.

Na Califórnia, o Príncipe se sentiu atraído pelo "Movimento" — direitos civis, anti-guerra, liberdade de expressão, consciência ecológica, Haight-Ashbury (4), etc. — e logo se viu convencido pela filosofia anarquista libertária. Na faculdade, conheceu Travis B. O'Conner, descendente e herdeiro de uma família do ramo do petróleo de Oklahoma/Texas (não eram *super-ricos*, mas definitivamente milionários). Eles trancaram a matrícula por um ano e aproveitaram/apreciaram juntos um *Wanderjahr* (5) americano. O Príncipe nunca perdeu o senso de responsabilidade em relação à sua terra-natal: todo o seu pensamento e estudo visavam a salvação do seu povo, ou pelo menos o alívio. O'Conner ficou fascinado com as histórias de Sponsorol, e juntos os jovens amigos maquinavam e sonhavam.

Eles raciocinavam da seguinte forma: quase todas as utopias clássicas — da República de Platão à Fazenda Brook (6) — envolvem um alto grau de *abstração*. A implementação de idéias abstratas na sociedade requer um correspondente alto nível de *controle autoritário*. Como resultado, a maioria das utopias em prática se revelaram opressivas e paralisantes —

"planejamento social" pareceria uma ofensa por definição contra o "espírito humano". O'Conner e o sultão desejavam uma utopia anarquista, sem autoridade — e mesmo assim eles perceberam que a utopia é impossível sem a abstração.

A maior e mais opressiva de todas as abstrações modernas é a finança, o negócio bancário, a criação de riqueza a partir do nada, da pura imaginação. Ora, os piratas de antigamente viviam praticamente sem autoridade — até mesmo os seus capitães eram praticamente os primeiros dentro de um grupo de iguais — e eles criaram "utopias" sem lei ou enclaves financiados por *riquezas roubadas*. Os dois jovens amigos decidiram que, uma vez que Sponsorol não poderia nunca produzir nenhuma riqueza de verdade, eles deveriam seguir o procedimento dos piratas — reconhecidamente o caminho dos parasitas e bandidos, e não dos "verdadeiros revolucionários" — e *roubar* a energia que precisavam para financiar e fundar a sua utopia. O ladrão de banco rouba bancos "porque é ali que está o dinheiro" — mas o *banqueiro* rouba bancos e até os seus próprios depositantes com total impunidade legal. Os sonhadores da Califórnia decidiram entrar nos negócios bancários.

Em 1979, o velho sultão morreu e o seu filho o sucedeu no trono de uma ilha esquecida e arruinada. De imediato, ele e O'Conner começaram a pôr seu plano em prática. Começaram com a criação de um banco mercantil chamado "A Associação de Poupança e Empréstimos Ilanun Moro" (ironicamente batizado com o nome do pirata fundador da dinastia). O novo sultão então deu andamento a uma série de projetos de lei através da legislação da ilha: ele possibilitou a criação de um *enclave de porto livre*,

Port Watson (a origem do nome nunca foi explicada), que consistia em dez quilômetros quadrados de plantações de copra abandonadas. O Banco, utilizando-se das relações e do capital da família O'Conner, mudou-se para Port Watson e deu início às operações com proteção de regulamentação fiscal: subsidiárias fantasmas, registros livres de impostos, "intermediários" e "gráficos estranhos", especulação da moeda, atividade secreta intermediária para sociedades chinesas em terra, lavagem de fundos para certos "homens de negócio" chineses transoceânicos, contas numeradas, e assim por diante. Port Watson foi planejado para usufruir de uma liberdade quase total da lei; o banco praticando uma forma nova e invisível de pirataria. Uma vez que, para a sua eficácia, ela depende das comunicações via satélite, ela poderia talvez ser chamada de Pirataria Espacial!

O Banco de Sponsorol possui poucos bens "reais", poucos que possam ser saqueados — sua riqueza existe em grande parte em memórias de computador. Suas maquinações discretas são toleradas por interesses bancários internacionais; afinal de contas, uma conta "cega" ou algo do tipo mostra-se útil, de tempos em tempos, até mesmo nos círculos financeiros mais respeitáveis. Quase da noite para o dia (1976-1980) Sponsorol se tornou moderadamente próspera.

Todo cidadão de Sponsorol e morador de Port Watson, criança, mulher e homem, tornou-se um acionista eqüitativo no Banco; todos— inclusive o sultão e O'Conner — possuem exatamente uma ação dos lucros. Em 1980, cerca de mil pessoas em Port Watson e 2000 em Sponsorol, recebiam, cada uma, um dividendo anual de cerca de US\$ 4.000. Em 1985, a população total chegou a 9000 e o dividendo um pouco mais de US\$ 5000 — praticamente

uma renda garantida.

Além da criação de Port Watson e do Banco, muito poucas mudanças foram feitas na estrutura legal de Sponsorol, a qual continua sendo (ao menos no papel) uma república de estilo anglo-americano com legislação, exército, polícia, educação compulsória, impostos e assim por diante. Nenhum poder estrangeiro pode acusar a ilha de "anarquia"— e em todo caso, o Governo Trabalhista da Nova Zelândia assinou recentemente um tratado de defesa que oferece proteção e reconhecimento internacional para a república. Na superfície, tudo está normal. A Constituição foi reformada para separar a Igreja Reformada Holandesa do Estado e permitir a liberdade de credo (1976), e em 1979 o sultão abdicou de todas as funções executivas e se reduziu a uma figura cerimonial. Como ele colocou, "eu alcancei o estado do Rei-Sábio taoísta descrito no *Chuang Tzu*: Eu me sento em meu trono voltado para uma direção propícia — e não faço absolutamente nada!"

Na prática, no entanto, as funções da República caíram quase totalmente em desuso. Nenhum exército ou polícia existe porque ninguém se alista neles. Em vez disso, uma Milícia do Povo voluntária trabalha em emergências (extremamente raras até hoje). Impostos não são coletados, leis morais não são executadas. A legislação não aprova mais nenhuma lei nova (embora se reúna de tempos em tempos para debater projetos e questões filosóficas). As escolas existem, mas a frequência é voluntária. Ninguém precisa trabalhar, e muitos consideram a sua cota de ação suficiente para sustentar vidas de polinésio *dolce far niente*. Qualquer pessoa que tenha objeções quanto à "monarquia minarquista" da República pode se mudar para Port Watson, onde não existe absolutamente nenhuma

lei.

O "verdadeiro trabalho" de Sonsorol, negócios bancários, pode ser conduzido por um punhado de *hackers* de computadores e negociantes astutos (apelidados de "Sindonistas"). Contudo, o sultão e O'Conner queriam ver Port Watson se tornar uma comunidade libertária genuína, e estimularam a imigração oferecendo empréstimos sem juros e até mesmo subvenções integrais a pessoas prestativas e solidárias. Diversas organizações coletivistas importantes foram fundadas: o Centro de Energia (ver), uma cooperativa para energia alternativa, tecnologia apropriada e agricultura experimental; e as Academias (ver), voltadas para educação e pesquisa — escolas para crianças, e filosofia "natural" de todos os tipos para estudantes avançados.

Pequenos empresários, a maioria chineses, também foram convidados a abrirem lojas. Enérgicos e econômicos, eles expandiram as suas ações em pequenos negócios e hoje dominam diversos aspectos da vida comercial de Port Watson. Centenas de libertários e anarquistas da Europa e das Américas afluíram para Sonsorol, cada um com algum experimento de vida, culto da Nova Era, comunidade utópica, artesanato, arte ou projeto de estimulação. Alguns Sonsorolanos que haviam migrado para a Nova Zelândia nas décadas de 1940 e 1950 voltaram para reivindicar as suas Ações de Cidadãos. A ilha ficou viva — mais uma vez — graças à "pirataria"!

Em Port Watson, todos os negócios e, de fato, todas as relações humanas são executados através de *contratos*. Não existem órgão de regulamentação para interferir em acordos feitos entre "parceiros em consenso", seja na

cama ou em um negócio bancário. Os contratos podem ser testemunhados por uma empresa de arbitragem independente. Reclamações contra grupos ou indivíduos são julgados por um "Sínodo Aleatório" — um comitê de Acionistas *ad hoc* escolhido por computador. Este Sínodo não possui nenhum poder de coerção. Na teoria, um "réu" que recusasse as recomendações do Conselho ficaria livre e o queixoso não teria nenhum recurso senão o duelo ou a vingança. Na prática, porém, isso só ocorreu uma ou duas vezes. Pede-se aos novos colonizadores em Port Watson apenas para concordar em viver de acordo com este anti-sistema, para doarem um dia por mês para projetos comunitários (conhecidos como "trabalho de merda") e para absterem-se de comportamentos coercivos ou opressivos. Este acordo é chamado de "assinar os Artigos", de acordo com o velho costume entre os bucaneiros e corsários. De fato, a forma de "governo" de Port Watson poderia ser chamada de Pacto de Piratas — ou talvez comunismo laissez-faire — ou anarco-monarquia (uma vez que cada ser humano é considerado um "senhor livre" ou agente soberano).

A terra só é "possuída" quando é ocupada e usada. Uma comunidade típica pode consistir de uma única construção, sem terreno, com três ou quatro membros (talvez até um "núcleo familiar!"); ou uma cooperativa do tamanho de uma fazenda com 12 a 25 membros e várias casas. A independência econômica torna a vida solitária praticável, mas um grupo pode juntar recursos, permitir-se uma moradia melhor e dividir luxos. Quase todas as pessoas pertencem a alguma forma de cooperativa, associação ou irmandade, desde um clube de jantar informal, até comunidades de utopias ideológicas rigorosas (a maioria nas montanhas ou fora da cidade). "Falanstérios" ou grupos de afinidade erótica são bastante comuns, assim

como corporações de artesanato e cultos esotéricos (ver *Atividades Culturais/Espirituais*).

5- Dinheiro (Um Lembrete para o Viajante)

"Sem pilhagem não há pagamento!" e "A cada um de acordo com a recompensa, de cada um de acordo com o seu capricho!" — esses poderiam ser os lemas de Port Watson. Até mesmo a República de Sonsorol não possui moeda própria (embora venda adoráveis selos postais). Para pequenas transações, como pagar uma refeição ou jornal, qualquer moeda serve em teoria, ainda que na prática a libra neozelandesa ou o dólar norte americano sejam preferidos. Transações maiores geralmente são executadas por computador, uma vez que todos os Acionistas têm uma "conta" que pode ser usada. Os visitantes podem achar conveniente depositar parte de seus fundos no Banco, em uma conta "fixa" ou "móvel". A primeira é simplesmente um cofre eletrônico. Uma conta "móvel" constitui um investimento real no Banco. Em fevereiro de 1985, tais contas pagavam 7,5% de juros, e em março 12%. Viajantes moderados podem na verdade sair de Sonsorol mais ricos do que quando chegaram!

Os moradores da ilha elaboraram um escambo bem organizado entre eles. Uma organização de artesanato que produz batique (7), por exemplo, irá transferir a sua mercadoria para a Cooperativa de Port Watson (chamada "As 5 & 10" por brincalhões locais) em troca de um determinado crédito, medido em uma quantidade quanta abstrata. Os membros da organização podem então usar o seu crédito em relação a qualquer produto da Cooperativa. Tanto a Cooperativa quanto diversos mercadores chineses

independentes atuam como agentes de importação e exportação, preenchendo pedidos de mercadorias estrangeiras e artigos de luxo em troca de crédito do Banco ou da Cooperativa. Não há controle de preços e o valor dos produtos locais é determinado por computador, mas importações e mercadorias vendidas fora do sistema da Cooperativa estão sujeitos a intensa negociação, característico das compras em bazares orientais. Visitantes ingênuos foram algumas vezes enganados por watsonianos espertos. *Caveat emptor* (8).

Muitos grupos dentro do enclave do porto são ávidos para estabelecer trocas e comunicações com canais alternativos em outros lugares do mundo. Sempre que possível, Sonsorol procura evitar o comércio oficial internacional com todas as suas tarifas, impostos e regulamentações, e, em vez disso, contar com os contatos com comunidades, cooperativas, *bolos*, grupos e indivíduos artesãos não-comerciais e não-governamentais ao redor do mundo — especialmente aqueles que compartilham a perspectiva libertária-anarquista. Visitantes em Sonsorol são particularmente bem vindos quando oferecem algum contato com o "mundo externo", tais como "potlatch" (9) (troca de presentes), escambo, contato cultural, troca de hospitalidade, etc.

Os Acionistas são livres para fazerem o que quer que queiram com os seus dividendos, e para entregarem-se qualquer tipo de negócio que os agrade e que não envolva nenhuma coerção, escravidão de salário ou ganância voraz. No entanto, fora da comunidade da ilha (e da rede crescente de contatos "alternativos" mundiais) essas restrições desaparecem. Como os seus predecessores piratas, os Sonsoroleanos estão "em guerra com o mundo

todo" no que diz respeito a aproveitar algumas vantagens comerciais e fiscais. Por causa disso, muitos watsonianos enriqueceram consideravelmente — especialmente os Banqueiros e os comerciantes chineses. Qualquer exibição de riqueza excessiva é considerada de mau gosto, até mesmo "opressiva" — o espicurismo gastronômico e a indulgência estética têm aprovação social, mas diz-se que o "watsoniano típico" é um milionário que vive como um vagabundo de praia, um ermitão taoísta ou um artista, e faz grandes doações a várias causas beneficentes e revolucionárias radicais pelo mundo afora. Os moradores da ilha gostam de citar o dito espirituoso de Emma Goldman sobre a "revolução champanhe" e o comentário de Nietzsche sobre o "aristocracismo radical". O dinheiro, no final das contas, significa muito pouco aqui (exceto como um jogo). A verdadeira balança de valores é baseada no prazer, na auto-realização e na intensificação da vida.

6- Fazendo Turismo em Port Watson

Port Watson surgiu rápido e tem o ar de uma cidade da corrida para o ouro, apesar de seu langor tropical. Sua arquitetura parece excêntrica, e "planejamento urbano" é considerado palavrão. Todos constroem onde e o que querem, de cabanas de palha a um ferro velho, cúpulas geodésicas ou um *quonset*, pré-fabricado ou tradicional, de estética personalizada ou funcionalidade feia. A maioria das ruas não é asfaltada, e carros são raros — embora algumas centenas de "bicicletas de graça" (pintadas de branco) (10) fiquem paradas para qualquer um que necessite delas.

Diz-se que a população do enclave é de cerca de 2000 pessoas, embora

nenhum censo tenha sido feito. Talvez a metade seja de sonsorolanos nativos. A outra metade consiste em pessoas de muitas nacionalidades, a maior porcentagem provavelmente de norte-americanos — e então chineses, australianos e neozelandeses, europeus (britânicos, franceses, alemães, etc.), escandinavos, sul-americanos, alguns filipinos, javaneses e outros do sudeste asiático dispersos; e indivíduos de lugares tão improváveis como Irã, Egito e África do Sul. A maioria dos "colonizadores" vieram trabalhar no Banco ou um dos outros negócios de Port Watson, ainda que um número significativo tenha apenas "passado por acaso e decidido ficar". Estilos de vida variam da vagabundagem praiana Gaugin ao jet-set internacional (os representantes nômades do Banco), mas a maioria fica em algum lugar entre esses dois extremos.

Importante: o viajante deve ter sempre em mente que Port Watson se diferencia do resto do mundo em um aspecto principal: a falta de *qualquer lei*. Alguns watsonianos gostam de descrever sua cidade como um cruzamento entre *O Coração das Trevas* (11) e a cidade de Tombstone (12) — existem especulações sobre duelos e feudos, histórias sobre "pequenas guerras" entre comunidades, etc. — mas na verdade esses incidentes são muito raros, possivelmente até falsos. No entanto, os recém chegados devem ter consciência de que não existe *nenhuma autoridade* para safar ninguém do perigo ou de dificuldades. Até mesmo os watsonianos assumem a responsabilidade total por ações pessoais. O visitante deve por bem ou por mal seguir o exemplo.

A teoria libertária prediz que tal sistema — ou falta de sistema! — leva a mais paz e harmonia do que a violência e desordem, desde que todos os

indivíduos tenham bem-estar e concordem em não coagir ou oprimir outro ser humano. Na prática a teoria parece funcionar — afinal de contas, Port Watson é realmente uma cidade pequena em uma ilha pequena, uma "ecologia social" que reforça a cooperação e até mesmo a conformidade. Por todo o seu ruído anarquista, a maioria dos watsonianos está muito contente para querer causar problemas — mas se um visitante deixa de compreender o "código não escrito" ou a correta educação sossegada, bem poderá sofrer conseqüências desagradáveis.

O cais fervilha de atividades: barcaças retirando a carga de algum navio a vapor sem rota ancorado na lagoa, barcos de pesca chegando e saindo, suas tripulações pechinchando com os representantes da Cooperativa sobre seu presa furta-cor, crianças brincando e nadando, os preguiçosos bebendo café no famoso Cannibal Café. Atrás do cais passa a rua *Godown*, com esse nome devido à sua fileira de armazéns feios ou "godowns" (13). Aqui também se encontram vários postos marítimos, vendedores e construtores de barcos (paraus, juncos e canoas de regato) — e diversas boates e bares que abrem quando o sol se põe (ver *Vida Noturna*).

Do outro lado da rua *Godown* fica a rua *China*, o lar da comunidade chinesa de Port Watson. Lojas térreas velhas com fachadas de ferro onduladas e placas brilhantes escritas à mão. A única hospedaria da ilha, o Hotel White Flower, e vários restaurantes chineses excelentes (ver *Onde Ficar e Comer*). Pequenos templos chineses do tipo que são vistos por toda parte no sudeste da Ásia, pilares barrocos de concreto, dragões e fênix pré-fabricados e pintados de forma espalhafatosa retorcendo-se sobre um telhado inclinado, com fumaça de incenso subindo de um altar dourado e carmesim...: O

Templo Taoísta da Estrela Polar do Sul. A maioria dos chineses watsonianos são taoístas ou budistas Chán, e o *tai chi* virou moda por toda a ilha.

Ao longo da praia a oeste da rua *China* uma área chamada de "A Favela" se expande sobre a areia ensolarada —gêmea dos guetos pós-hippies de "viajantes econômicos" de Goa e Bali. Choupanas de palha e pequenos bangalôs improvisados, algumas lojas de artesanato, casas de chá e restaurantes, uma população de ratos de praia e comedores de lótus (14): os pobres por vontade própria de Port Watson. Aqui também se encontra a famosa "Drogaria" da cidade, cuja explicação detalhada seria imprudente, mas você entendeu.

A leste do cais, cerca de quinhentos metros pela estrada que leva à cidade de Sonsorol, fica o fabuloso *Centro de Energia*, sem dúvida o complexo mais feio da ilha. Seu trabalho pode ser benéfico para o meio ambiente, mas ele parece um trecho da rodovia expressa de Nova Jersey transportado em pedaços para os trópicos e remontado por um louco. Barreiras de torres desajeitadas e moinhos de vento experimentais (como algo saído da *Guerra dos Mundos!*), barreiras coletoras de luz solar pretas e sinistras, geradores enormes e desajeitados produzindo energia a partir da maré, das ondas e do vento. Fileiras de estufas hidropônicas de plástico montadas às pressas, ateliês e oficinas, ferraria, Garagem & Centro de Bricolagem — tudo planejado como um Conjunto Eretor construído sob o efeito de ácido. Os simpáticos técnicos Nova-Alquimia-da-Terra-Sadia do Coletivo Energético adoram toda essa maquinaria, sujeira, ruído e inventividade. Dizem que o Banco pode pagar as contas, mas talvez não para sempre. Enquanto isso, o Centro de Energia é o coração vivo de Port Watson.

Mas o *Banco* tem que levar o prêmio da arquitetura mais absurda da ilha. Construído por uma equipe de designers neo-futuristas italianos, ele já está caindo aos pedaços. Mas todos apreciam a sua extravagância e ousadia, então os banqueiros resmungam, mas gastam para mantê-lo de pé e funcionando. Com um formato que parece o cruzamento entre uma pirâmide egípcia e maia, meio amassada, sete andares, todo de vidro refletor preto e aço inoxidável (agora parecendo bastante enferrujado, depois de quatro temporadas de tufão) — o conceito total é tão ultra-pós-moderno que se assemelha à Ópera Cômica (ou Ópera Espacial!)... e ainda assim, suas formas refletem o vulcão extinto que forma a massa da ilha, suas cores refletem a areia preta e a sua ferrugem se harmoniza com o calor tropical... e depois do primeiro choque e da gargalhada, fica-se um pouco sob o seu fascínio! Um BANCO! Caído no meio desta ilha, com o formato do símbolo do Illuminatus numa nota de dólar (só que sem o olho) — pesado, denso e tão luminoso como vítreo.

Do lado de dentro, o Banco é dividido exatamente na metade. Uma metade permanece aberta, um "espaço catedral" sem divisões, uma enorme estufa, palácio de cristal botânico ou arboreto, rouco com pássaros soltos e plantas tropicais — escadarias e rampas levam a galerias e jardins suspensos — tubos de vidro com escadas rolantes dentro (como o aeroporto de Gaulle em Paris) riscam o espaço vasto, dando ao "saguão" uma atmosfera meio Montes Pirineus, meio Buck Rogers (15) — fontes esguicham no nível do solo ou caem em cascatas — e os watsonianos vêm aqui para piqueniques ou para foderem nas folhagens.

A outra metade do Banco é o Banco Sultão Ilanun Moro propriamente dito, um labirinto de escritórios, salas de computadores, cofres (onde dizem não haver quase nada de valor), alojamento para os banqueiros (que geralmente são *hackers* libertários e visionários anarco-capitalistas), todo ultra-moderno e com ar condicionado, futurologista e austero. O Banco mantém uma antena parabólica próxima ao pico do Monte Sonsorol, e os computadores têm equipes 24 horas por dia para receber notícias financeiras e políticas. Alguns moradores da ilha que não são membros da Cooperativa do Banco aproveitam, no entanto, para fazerem apostas em jogos financeiros internacionais: especulação e jogatina são esportes populares.

O Banco também funciona como um centro comunitário: uma gráfica, uma clínica médica (chamada, por algum motivo, de "Imortalidade Inc.), um refeitório popular, uma biblioteca de fitas e discos e outras instalações estão abertas ao público.

Entre a rua China e o Banco fica o *Bazar*, um centro comercial amplo e aberto (quente e empoeirado) cercado de mais lojas de ferro ondulado e lojas-choupanas de palha, além de um grande prédio, não muito diferente de um supermercado ou shopping. Tudo isso junto constitui o grande *Centro Cooperativo dos Povos de Port Watson*, o mercado de trocas, a boutique de importação e exportação, empório de alimentos e bolsa de valores do Enclave. Terças e quintas são "Dias de Feira", ainda que algumas partes da Cooperativa estejam sempre abertas. Mercadorias de luxo surpreendentes de todos os lugares do mundo (isentas de impostos, é claro) fazem do bazar um desconhecido Paraíso do Comprador; produtos eletrônicos, por exemplo, são mais baratos aqui do que em Hong Kong ou Singapura. A

arquitetura do bazar é mal digna de nota, mas no meio do terreno há uma pequena mesquita pré-fabricada com adornos importada em partes do Paquistão via Brunei e montada aqui como *O Centro de Estudos Esotéricos Sultão Pak Harjanto I* (assim nomeado em homenagem ao mártir de 1907 que trouxe a magia javanesa para Sonsorol). Com todos os minaretes cor-de-rosa, barras verdes, branca e dourada como um bolo de aniversário de criança, com cobertura em alcaçuz de caligrafia árabe, a "Mesquita" é usada como um espaço para performances e salão para meditação pública. Cercada por um pequeno jardim de flores e árvores que dão sombra, é um agradável refúgio do calor e da poeira do bazar.

Outra característica divertida do bazar é *O Muro do Grande Caractere* (ou "Grande Muralha"), onde avisos, panfletos, poemas, xingamentos, pichações e "slogans com caracteres grandes" são pendurados e pintados — uma espécie de jornal gigante e imóvel. Uma feira de livros (venda, troca e compra) é realizada aqui às terças.

Por um quilômetro ao longo da praia a oeste das Favelas ficam *As Academias*, um agrupamento de comunidades e cooperativas dedicadas à educação e ao conhecimento, ocupando uma área de plantações de copra abandonadas. Parte da arquitetura é colonial restaurada (não muito interessante). O resto representa uma tentativa de criar um novo "vernáculo" sonsorolano fazendo uso de materiais tradicionais (palmeira, palha, coral) e os confortos da "tecnologia alternativa" proporcionados pelo Centro de Energia. Os prédios aqui têm os nomes de Ferrer (16), Goodman (17), Freire (18), Neill (19), Illich (20), Reich (21)... e as teorias educacionais praticadas derivam de seus ensinamentos. A pesquisa científica avançada é

limitada, é claro, mas o acesso a computadores e financiamentos mais do que suficientes para certos projetos resultaram em um espírito de descoberta em — por exemplo — estudos de percepção extra-sensorial, matemática e física teóricas, genética e biologia (especialmente o campo de pesquisa morfogenética) e até mesmo um modesto observatório (que recebeu o nome do Príncipe Kropotkin [22]).

As crianças ocupam uma posição única em Port Watson. Acionistas desde o nascimento, elas são financeiramente independentes e nenhuma força moral ou legal as prende à sua "família" se elas quiserem viver sozinhas. Tanto nas Academias como em outros lugares do Enclave, comunidades de crianças de estilo polinésio são bem sucedidas sem a "supervisão de adultos". Elas escolhem os próprios cursos e pagam pelos conhecimentos especializados que desejem — ou então se empregam como aprendizes em algum ofício — ou então não fazem absolutamente nada senão brincar e se divertir. A liberdade sexual entre duas ou mais pessoas *quaisquer* que a consintam é normal em Port Watson. A infância sofreu uma mutação entre *Maioridade em Samoa* (23) e um jogo de utopia computadorizado. Felizes, saudáveis e desinibidos, mais sérios e mais *selvagens* que os seus equivalentes americanos ou europeus, eles às vezes parecem ter vindo de outro planeta... ainda que, ao mesmo tempo, seja óbvios que sejam os *verdadeiros* watsonianos.

VISITE PORT WATSON! (Parte 2)

Anônimo



7- Onde Ficar e Comer

Port Watson se orgulha apenas de uma hospedaria comercial, o *White Flower Motel*, na rua China, um prédio de dois andares com um pátio dirigido pelo próprio dono, um velho "adepto" do taoísmo, decano do corpo

diplomático chinês da comunidade chinesa, o senhor Chang. Quarto simples custa 15 dólares a noite, duplo, 25. Visitantes "econômicos" encontrarão cabanas ou quartos para alugar nas favelas por apenas dois dólares por dia. E se tudo o mais falhar, o Banco mantém diversos quartos de hóspedes disponíveis (para financistas visitantes apenas, na teoria).

A rua China é o lugar para se comer, e Port Watson se qualifica como uma verdadeira "viagem gastronômica", como dizem os viajantes econômicos. O *Yellow Turban Society* – (24) é especializado na culinária de Pequim e da Mongólia. O *Manchu Pretender* (25) na de Cantão e de Hong Kong (o proprietário afirma ser o "príncipe herdeiro perdido" da China!) e o *Cinnabar Immortal* serve a culinária vegetariana taoísta/budista da mais alta qualidade.

Pequenos bares e restaurantes aparecem e desaparecem na Favela. Dois dos que mais duram são *The Crowbar Club*, cuja especialidade é frutos do mar, e uma barraca de hambúrguer chamada *McBakunin's!* A Drogaria serve café e doces, entre outras coisas.

O Banco mantém uma lanchonete de estilo americano, que é barata e popular, apelidada de *The Willie Sultan Bar & Grill* (26). Os dias de feira no bazar também são dias de banquete, com inúmeros comerciantes vendendo tudo, de bolo de coco caseiro a trufas importadas.

8- Atividades Culturais e Espirituais

Não se passa uma noite em Sonsorol sem uma performance em algum lugar — música (clássica, gamelan e rock fazem sucesso), dança, teatro, poesia, etc. Fique atento ao Muro do Grande Caractere para ver os anúncios. Escultores e artistas exibem seus trabalhos em público, e por toda a ilha se tropeça em surpresas estéticas, obras de artes combinadas com a paisagem

ou paisagem *enquanto arte, objets trouvés* (27) (achado não é roubado) e (em um caso específico) um Godzilla verde de plástico gigante de pé e sozinho na floresta. O Banco faz apresentações de filmes antigos à noite e de programas de TV "pirateados" de satélites. Poucos watsonianos têm televisores (muitos abstêm-se da eletricidade de forma geral), mas gostam de assistir de vez em quando no Banco, rindo nos comerciais. Alguns artistas trabalham em filmes e vídeos, e usam as instalações do Banco — que são de ponta.

Nesta sociedade em que as pessoas sempre têm tempo livre, os livros são considerados uma necessidade, e as publicações locais fazem um sucesso fora de proporção com a população. Esta cidade se orgulha de ter dois jornais semanais (um deles chamado *Os Protocolos dos Idosos de Port Watson!*), uma publicação mensal sobre arte, uma pletera de panfletos e uma produção pequena, porém estável, de livros (incluindo alguns no dialeto sonsoroleano) publicados por editoras com nomes imaginativos — Chthulu Press (28), New Rocking Horse Books, Fourth Eye Books, End of the World News & Stationary — e, é claro, uma Editora Pirata.

A espiritualidade pós-new age prospera no enclave. Cooperativas e comunidades com frequência são organizadas com base em alguma Rumo ou terapia de vida. Uma lista parcial de tais organizações inclui: Wicca e outras formas de neo-paganismo (inclusive um renascimento tanto artificial do politeísmo sonsoroleano baseado em Castañeda, Lovecraft e Margaret Mead!), várias formas de taoísmo (tradicional e mágico, filosófico e alquímico e anarco-caótico), zen chinês, Igreja dos SubGênios, Templo de Eris, o Illuminati, "Anarquismo Místico", tantra e ioga, artes marciais chinesas e javanesas, especialmente *tai chi* e *silat*, vários círculos e ordens de Cerimonial Magick, inclusive um "Nova Aurora Dourada" e um "O.T.O. (29) Reformado", Igreja do Satã, a Escola Sabbatai Sevi de Judaísmo Mágico, o Si Fan ("uma conspiração devotada à subversão mundial e ao terror

poético"), a Igreja Católica Gnóstica, o Templo do Ateísmo Materialista, Igreja do Priapo (30), e assim por diante. Uma das linhas espirituais mais populares em Sonsorol, incluindo Port Watson, é a chamada "Caminho Moro", uma combinação de esoterismo puro enraizado no *kebatian* javanês, no sufismo, xamanismo, mitologia hindu e islamismo heterodoxo. A "Mesquita" no bazar serve como um centro para grupos como Sumarah, a Escola da Invulnerabilidade, a "Igreja Moura Ortodoxa", a Academia de Meditação Moura, etc. (ver *cidade de Sonsorol* pra mais detalhes.) Reuniões, sessões, aulas, etc. são divulgadas na "Grande Muralha".

9- Vida Noturna & Recreação

Assim como os watsonianos criaram a sua própria "Favela", eles também têm o seu "bairro da luz vermelha" — não por nenhuma necessidade econômica, mas simplesmente porque *apreciam* a indolência e a imoralidade. Quando escurece, a rua Godown se transforma em um antro de perversidade e não fecha até o amanhecer. Os viajantes noturnos começam com uma refeição na rua China, seguem para o *Cannibal Café* para um café, de lá para *Euphoria* (um cassino), *The Johann Most Memorial Dance Hall* (31) (uma casa de rock), *Bishop Sin's Massage Parlor* (a coisa mais parecida com um bordel em Sonsorol), *The Unrepentant Faggot* (um bar gay), *Café Voltairine* (um clube lésbico), *Eat the Rich!* (uma lanchonete noturna) e outras espeluncas de nomes criativos e vida curta. Esses clubes geralmente consistem em nada mais que uma área coberta caindo aos pedaços em um beco entre dois armazéns pintados com cores escuras e talvez ostentando uma placa de neon dadaísta? Visitantes, anotem: você não está *exatamente* arriscando a vida na rua Godown, mas nunca se sabe (digamos assim) o que há no ponche. Os watsonianos nunca precisam ansiar pela insanidade da vida nas grandes cidades: ela está toda concentrada aqui — sem um único policial para conter a loucura. Como diz uma pichação no banheiro (unissex) do Cannibal Café: "Após a meia-noite o Contrato Social

está cancelado! (assinado) O Senhor da Desordem".

10- Excursão à cidade de Sonsorol

Um velho ônibus escolar, completamente reconstruído em bronze e cromo reluzentes, faz o mesmo percurso de ida e volta pela única estrada asfaltada de Sonsorol, do Bazar em Port Watson à capital da república, a cidade de Sonsorol. (Isto é, ele o faz quando se encontra alguém para dirigi-lo.) A estrada passa pela savana, a área rural mais povoada e cultivada da ilha, especialmente por famílias cristãs sonsoroleanas nativas, que apegam-se às "virtudes" do trabalho pesado.

A vida na república flui em um ritmo mais lento e mais conservador do que no livre encrave. Os nativos mais velhos se apegam as atitudes da Igreja Holandesa Reformada ou então seguem o Caminho Moro com toda a sua sutileza, boas maneiras, elitismo estético e "superstição mágica". A república não possui uma força policial, mas as pessoas tendem a se adaptar a certos *costumes*, pelo menos em público, e dentro de um contexto de uma integridade geral, descontraída e ao estilo polinésio. O visitante deve se lembrar de não ofender nenhum sentimento por um comportamento abertamente watsoniano (como foder em público).

A cidade de Sonsorol é até menor e mais sossegada do que Port Watson. O ônibus os deixa em uma rua empoeirada com lojas feias de fachadas de ferro ondulado ao longo da margem do rio. Em um extremo da Rua do Mercado fica o Hospital pequeno, porém ultra-moderno, o único prédio novo da cidade. No outro extremo fica a "*Catedral Calvinista*", na verdade uma igreja pequena e de estilo holandês um pouco indistinto construída em 1910 (o pároco é holandês e liberal. Ele prega "Tolstói, Thoreau e Gandhi"!)

A oeste da catedral fica o "Bairro Cristão", uma área de pequenos bangalôs

tropicais/coloniais concentrados ao redor da *Sede do Governo*, o prédio da antiga administração colonial no estilo batavo "holandês-indonésio", com uma fachada levantada no estilo de Amsterdã, cor rosa-coral com teto de telhas vermelhas, onde se pode assistir a uma eventual sessão do Legislativo, e ouvir discursos delirantes e prolixos de todos os pontos de vista, do fundamentalismo protestante ao anarco-monarquismo místico. A *Agência de Correio*, um centro de computadores público e uma velha máquina de impressão manual constituem os únicos Órgãos do Estado, mas a praça em frente à Sede do Governo é sombreada de forma agradável e bastante freqüentada por aqueles que gostam de passear à noite e colocar as fofocas em dia.

Entre a Sede do Governo e o rio fica o *Bairro Moro*, onde as antigas *villas* batavas valem um passeio a pé. Os "aristocratas" moros são menos de duzentos, e não usufruem de mais nenhum privilégio fiscal em relação aos outros cidadãos — na verdade, a maioria deles se nega a trabalhar, e vive às custas de seus dividendos do Banco, modestos e avaros. Sua vida se concentra nos arredores do "*Palácio*" do Sultão, (na verdade, uma *villa* de doze cômodos), e a *Mesquita do Sultão*, um *kraton* (32) grande, mas simples de estilo javanês com um pátio coberto, cercada por *villas* adjacentes, oficinas e jardins.

O Sultão Pak Harjanto Abdul-Rahman Moro IV (nascido em 1945) pode ter renunciado todo poder, mas não todas as atividades. Sua fascinação tanto pela filosofia libertária, como pelo misticismo sonsoroleano tradicional o inspirou a criar diversas instituições culturais e educacionais estreitamente relacionadas, que se concentram ao redor da mesquita. A Corte Gamelan (uma orquestra javanesa de percussão importada no fim do século XIX e extremamente preciosa) encontra os seus músicos na *Academia do Palácio das Artes e Ofícios Tradicionais*. Ligadas a essas há duas escolas para crianças, uma para meninos e uma para meninas, cada uma com aulas de

música, dança, arte e confecção de baticue, mas em geral ignoram todo o resto. As crianças sorsoroleanas que queiram uma educação moderna podem freqüentar a "Escola do Governo", que é mista, ou uma das Academias de Port Watson. Mas aqui, tudo é antiquado, refinado, rebuscado, até um pouco decadente e perverso. Os alunos não se submetem a nenhuma disciplina tradicional, porém: eles são livres para ir e vir como quiserem, contanto que cumpram o seu "contrato" de estudar e realizar todos os concertos públicos semanais (todas as sextas-feiras, começando quando o sol se põe e durando às vezes até o amanhecer), que constituem o ritual central do Caminho Moro.

Junto com a Academia do Palácio e as duas escolas para crianças, a Mesquita também mantém uma oficina de baticue, aulas de teatro e dança para amadores e aficionados, uma biblioteca de trabalhos sobre a cultura e a história sorsoroleanas, e sessões regulares de meditação em grupo. Também há aulas de artes marciais. O único jornal de Sorsorol, o mensal *Court Gazette*, também é publicado aqui e impresso na velha máquina da Sede do Governo.

As matrículas nessas instituições têm o mesmo número de "colonizadores" e "nativos". Alguns watsonianos se tornaram cidadãos da república para poderem morar e estudar na cidade de Sorsorol. As artes tradicionais e especialmente música são bastante apreciadas, particularmente pela nova geração de filhos de nativos que são descendentes de colonizadores. Talvez elas estejam se rebelando contra o anarquismo de seus pais através dessa paixão pelo gamelan e *Ramayana* (33), do uso de sarongues, baticue e flores no cabelo, da imitação de gestos moros conservadores, e de um culto a pirataria e bruxaria.

Os ocidentais na cidade de Sorsorol ou moram perto da Sede e da Mesquita, ou ao longo da costa no antigo bairro holandês. Na ponta da Praia

do Holandês encontra-se o *Old Colonial Club*, agora ocupado pelos dois únicos restaurantes de verdade de cidade: um dedicado à culinária nativa (*The Corsair's Cave*) e outro à elegância da cozinha francesa (*Chez Ravachol* [34]) — ambos são caros. O Clube também oferece uma sala de jogos com "os únicos fliperamas de toda a Oceania". Ao longo da praia pra o oeste ficam as antigas *villas* holandesas, algumas em ruínas, outras habitadas por comunidades de colonizadores artistas, músicos e outros estetas que apreciam a vida tranqüila ou beber com os amigos na Corte.

Além da vida cultural da Sede e da Mesquita, nada mais acontece. Aqueles que querem "agito" vivem em Port Watson — aqueles que preferem a "falta de agito" em Sorsorol — e aqueles que gostam dos dois vão e voltam de um lugar ao outro, de acordo com o humor.

11- Outras Excursões

Do outro lado da *Ponte do Garuda*, vindo da cidade de Sorsorol, ficam as ruínas do *Forte Espanhol*, e uma aldeia de pescadores um tanto pitoresca que leva o mesmo nome.

Os três atóis de coral que ficam a alguns quilômetros de Sorsorol podem ser visitados com um barco ou canoa alugados tanto de Port Watson como da cidade de Sorsorol. *Ngemelan* é habitada apenas em temporadas, mas *Ngesaba* e *Garap* têm pequenas comunidades anarquistas (inclusive uma "tribo" de caçadores-coletores e uma colônia de nudismo!). Mergulhar, nadar, pescar e outros prazeres tropicais estão sempre presentes, e muitas pessoas preferem as praias de coral branco à areia vulcânica preta de Sorsorol.

Nos lados norte e noroeste da ilha, algumas aldeias agrícolas e comunidades rurais suportam calor e chuvas muito mais fortes para obterem uma

privacidade quase total. O único modo de chegar até lá é de jipe ou a pé. Uma aldeia, *New Canaan* (35), é formada por calvinistas reacionários que odeiam tanto o anarquismo quanto o Caminho Moro, mas nunca recusaram os seus dividendos (não é recomendável ao visitante). Outra, *Nyarlathatep*, é a sede de um culto de magia negra (também não recomendável).

Na encosta do monte Sonsorol, a norte de Port Watson e dentro da fronteira do enclave ficam as enigmáticas ruínas monolíticas chamadas *Nbusala*, que calcula-se datar de antes da vinda dos piratas Moros. O mito popular a chama de "O Templo das Nuvens" e a associa com arcaicos mitos e lendas perdidos. Perto dali, a cachoeira mais alta da ilha dá mais encanto à área. A subida pela floresta úmida é exaustiva, mas o local é apreciado pelos artistas, iogues e neo-pagãos, que o consideram um "lugar de força", o coração vivo da ilha.

12. Como se tornar um morador

Sonsorol não tem turistas e tem alguns visitantes, e alguns destes últimos não conseguem ir embora. Os computadores do Banco estimam que a ilha poderia dobrar a sua população em cinco anos sem diminuir o dividendo médio e sem causar nenhuma superlotação, mas na verdade a taxa de crescimento é muito menor. Como um visitante pode se tornar um morador permanente?

Aqueles que possuem independência financeira podem simplesmente se estabelecer em Port Watson e fazer o que quiserem —desde que concordem em "assinar os Artigos". Para se tornar um acionista, no entanto, é necessário ser acolhido por uma comunidade ou sociedade já existente, ou então convencer um Sínodo Aleatório de que se pode oferecer habilidades ou serviços valiosos à comunidade. Propostas recentes bem sucedidas partiram de um oceanógrafo de Boston, uma italiana que estudou a arte das

marionetes na Indonésia, um jovem extremamente belo de vinte anos de Belize, a tripulação de uma pequena chalupa que chegou com um equipamento de aparelhos eletrônicos vindo da Califórnia, alguns marinheiros malaios que decidiram abandonar os navios e cultivar abacaxi, um poeta irlandês que impressionou o Conselho ao improvisar em *terza rima* sobre os temas sugeridos por uma platéia, e um menino norte-americano de quatorze anos que fugiu da família em Guam e disse que queria estudar feitiçaria.

Para morar do lado de fora do livre enclave, é necessário, em teoria, tornar-se um cidadão da República de Sonsorol (embora esta "lei" não seja executada de forma muito rigorosa). Todos os cidadãos se tornam Acionistas automaticamente. Documentos são concedidos sem questionamentos a qualquer um que seja aceito em algum clã ou comunidade sonsoroleana, ou que seja contratado de forma específica para trabalhar para o governo (médicos, professores, etc.), ou ainda que seja aceito como aluno pelas Academias na Mesquita do Sultão. Caso contrário, deve-se fazer um requerimento ao Legislativo em vez do Sínodo Aleatório, e nem todos os pedidos são aceitos. Os documentos às vezes são concedidos em troca de um discurso divertido ou eloqüente, mas há rumores de que ligações na Corte podem contar mais do que uma personalidade interessante.

Com a exceção de alguns cristãos antiquados, os sonsoroleanos e os watsonianos vivem no que parece ser uma harmonia perfeita. O casamento entre pessoas dos dois lugares se tornou comum (com frequência sem benefício de clero ou estado), e a geração mais jovem tem toda a beleza e vitalidade de uma raça nova.

O Caminho de Sonsorol pode ser possível apenas em uma ilha tropical, e alguns argumentam que esta qualidade de utopia libertária não pode ser

transplantada para o mundo exterior. Porém, outros acreditam no contrário. Em um editorial (na *Court Gazette* de 10 de maio de 1985) o próprio Sultão escreveu: "Ninguém que ame a liberdade pode ouvir falar de Sonsorol sem saudades, inveja ou nostalgia de alguma coisa desconhecida, mas profundamente desejada... Sonsorol poderia ser criada em qualquer lugar — nada cria empecilhos a não ser a consciência e o poder inflexível daqueles governantes que se alimentam de consciências falsas como vampiros. Nós convocamos uma rede de Port Watsons a envolverem a Terra: um, dois, muitos, um número infinito de Port Watsons! Deixe que aqueles que nos invejam transmutem a sua frustração em raiva e insurreição, em uma determinação para usufruir da utopia *agora*, e não em alguma terra do nunca depois da morte ou da Revolução. Nós alcançamos aqueles que têm saudades de nós no "terceiro mundo" dominado pela pobreza, no "segundo mundo" asfixiado pela ideologia e no "ocidente" despedaçado pelas ilusões. E nós sussurramos a milhares de quilômetros de distância para dizermos a eles: 'Não percam a esperança: Port Watson existe *dentro de vocês*, e vocês podem torná-lo real'."

Notas:

1. Diaques - Povos do interior da ilha de Bornéu, na Malásia
2. Bugis - Povo marinheiro e comerciante, forma a maior parte da população da ilha de Célebes, na Malásia
3. Gamelan - Música folclórica da ilha de Java, essencialmente percussiva, graças à imensa quantidade de instrumentos de percussão, tanto de pele (o tambor que lidera a música, chamado *kendang*, além do *bedug* e *bonang*) quanto de metal (conjuntos de sinos e gongos, como *kenong*, *kempul*, *gambag* e *sletem*), mas também harmônica, devido à presença de instrumentos de corda (*rebab*, *clempung*) e flautas (*suling*). O gongo,

instrumento hoje incorporado à música popular e erudita mundiais, tem sua origem (etmológica, inclusive) na cultura musical gamelan.

4. Haight-Ashbury - Famosa esquina em San Francisco que tornou-se epicentro da cultura hippie desde 1966.
5. *Wanderjahr* - Ano de viagens, em alemão.
6. Fundada nos Estados Unidos pelo casal transcendentalista George e Sophia Ripley, a Fazenda Brook é a comunidade experimental e utópica mais conhecida na história norte-americana. Batizado The Brook Farm Institute of Agriculture and Education, a comunidade existiu entre 1841 e 1847, em West Roxbury, Massachussets.
7. Método indonésio de estamparia de tecidos em que a cera é aplicada no tecido para evitar que algumas partes sejam tingidas, popular no Ocidente nos anos 60 e 70.
8. *Caveat emptor* - Cuidado, comprador.
9. *Potlatch* - Troca de presentes, costume típico dos índios nativos da costa oeste norte-americana
10. As bicicletas gratuitas pintadas de branco são referência ao grupo anarquista holandês *Provos*.
11. Clássico de Joseph Conrad, *O Coração das Trevas* descreve a jornada de um oficial inglês à procura do desertor Comandante Kurtz, que transformara um entreposto comercial no Congo em uma assustadora colônia particular; o livro é a base para o filme *Apocalypse Now*, de Francis Ford Coppola.

12. Tombstone - Cidade do Arizona, nos EUA, que nos anos 1880 se tornou ponto de convergência de mineiros, aventureiros e foras-da-lei, devido a uma rica mina de prata. Conhecida como "a cidade dura demais para morrer", foi personagens do velho oeste americano, como Wyatt Earp, Doc Holiday e John Ringo.

13. Godown - Alteração em inglês para a palavra malaia godong, que significa galpão portuário.

14. A expressão "comedor de lótus" vem de um conto homônimo (The Lotus Eater) do inglês W. Somerset Maugham ("o escritor mais bem pago dos anos 1930", como era conhecido), em que seu protagonista, o bancário inglês Thomas Wilson abandona toda sua vida após conhecer Capri, no sul da Itália, dedicado a viver apenas a excitação da natureza do lugar.

15. Buck Rogers - Série de TV de ficção científica dos anos 50.

16. O espanhol Francisco Ferrer (1861-1909) foi uma das primeiras pessoas a questionar o monopólio da educação pela igreja ou pelo estado. Concebeu o conceito das Escolas Livres, a Escola Moderna e a Universidade Popular, que levaram ao sucesso das idéias anarquistas frente aos trabalhadores durante a Semana Trágica, em 11 de julho de 1909 (quando a classe operária se revoltou contra o governo que declarava guerra ao Marrocos). Ferrer foi executado como um dos líderes do levante.

17. O norte-americano Paul Goodman (1911-1972) era poeta, escritor e comentarista até que a crise da meia-idade o abalou em plena época de vacas magras, levando-o a explorar outros temas para sobreviver. Foi assim que encontrou o judeu alemão Fritz Perls, com quem escreveu Gestalt Therapy, passando a dedicar-se à crítica social. Assim, publicou seu mais famoso livro, Growing Up Absurd (1960), que questionava a autoridade das

instituições e foi mais tarde usado como manifesto contra a Guerra do Vietnã.

18. O brasileiro Paulo Freire (1921-1997) é um dos grandes pedagogos da história contemporânea e obras como Pedagogia do Oprimido, Vivendo e Aprendendo e A Importância do Ato de Ler são referências internacionais.

19. O inglês Alexander Sutherland Neill (1883-1973) foi um dos principais críticos do sistema britânico de educação e fundador da escola livre Summerhill School, onde as crianças escolhiam os critérios que queriam ser avaliadas.

20. O austríaco Ivan Illich (1926-2002) é considerado o pioneiro da Teologia da Libertação e seus grandes feitos incluem o clássico Sociedade Sem Escolas e seu trabalho junto às comunidades latinas nos anos 60 e 70. Fundador do Centro de Documentação mexicano (tido como refúgio para guerrilheiros clandestinos), formulou o conceito da Aliança para o Progresso, através da qual postulava que o nível de desenvolvimento de um país poderia ser medido de acordo com o grau de escolaridade de seu povo.

21. O austríaco Wilhelm Reich (1897-1957) era sócio de Freud Policlínica Psicoanalítica de Viena, mas logo rompeu com seu professor e com o movimento da psicanálise. O nazismo o obrigou a deixar a Europa e, instalado em Nova York, passou a desenvolver sua teoria da energia orgone, que, segundo Reich, é um fenômeno universal e é liberado através da atividade sexual. Ele advogava que o acúmulo desta energia era responsável pelas neuroses individuais, movimentos sociais irracionais e desordem neurótica coletiva. Criou um dispositivo chamado Caixa Orgone, para aliviar tal energia, que foi declarado fraude pelo governo americano. Ao continuar suas pesquisas com o aparelho, foi intimado e sentenciado à prisão, onde morreu.

22. De ascendência nobre, o russo Peter Alexeyevich Kropotkin (1842-1912) passou a freqüentar a corte do czar Nicolau I ainda menino, quando foi escolhido pelo próprio para ingressar no Corpo dos Panges, se interessando por ciência. Depois de estudar a Sibéria, abraçou a geografia e deixou a corte e a vida militar para tornar-se um dos principais nomes da história anarquista. Fundou o jornal *Le Révolté* na França e escreveu seus principais livros (*A Conquista do Pão*, *Ajuda Mútua*, *Memórias de um Revolucionário* e *Campos, Fábricas e Oficinas*) na Inglaterra. Voltou à Rússia com a revolução de 1917, mas desiludido com a ditadura bolchevique, dedicou os últimos anos de sua vida à obra *Ética*, que ficou inacabada. A essência da pesquisa científica está presente em seus principais textos.

23. *Maioridade em Samoa (Coming of Age in Samoa)*, publicado em 1928, é um dos polêmicos livros da antropóloga norte-americana Margareth Mead e trata das relações entre sexualidade, adolescência e sociedade.

24. A sociedade dos turbantes amarelos era um grupo de revoltosos sanguinários chineses que, no final da Dinastia Han (150 d.C.), se posicionou como vanguarda da história, disposta a aniquilar o poder vigente de forma violenta e iniciar uma nova era.

25. Depois de invadir a Manchúria, em 1931, o Japão transforma-a em um estado-fantoches, Manchukuô, e coloca o último imperador chinês, Pu Yi, como líder e testa-de-ferro.

26. Famoso ladrão de bancos norte-americano, Willie Sultan (1901-1980) fez fama nos anos 30 como assaltante gentleman e mestre dos disfarces. Sua famosa explicação sobre porque assaltava bancos ("porque é ali que está o dinheiro") foi citada neste mesmo texto pouco antes de Pak Harjanto Abdul-Rahman IV e Travis B. O'Conner decidirem-se pelo ramo banqueiro.

27. *Objets Trouvés* (objetos encontrados, em francês) é o nome de um ramo do surrealismo e do dadaísmo que lida com, obviamente, objetos encontrados como matéria-prima para, principalmente, escultura. Marcel Duchamp e Man Ray são alguns dos principais nomes desta escola.

28. Chthulu é o protagonista (um monstro verde, gigantesco, com cabeça de lula, garras e asas de morcego) do universo de horror do autor H.P. Lovecraft.

29. A *Ordo Templi Orientis* reúne tradições dos Cavaleiros Templários, Iluministas, Rosa-cruzes, Maçons, e os medievais Cristianismo Gnóstico e Escola de Mistério Pagão. A base da ordem é *O Livro da Lei*, de Aleister Crowley.

30. Na mitologia greco-romana, Príapo era filho de Afrodite (deusa do amor) e de Dionísio (deus do vinho) e foi deformado ao nascer por Hera, que tinha ciúmes de sua mãe; sendo representado como um indivíduo grotesco e com um pênis gigante.

31. "Não é mais a aristocracia e a realeza que o povo pretende destruir... Não; no ataque próximo o objetivo é entregar toda a classe média à aniquilação... Exterminar toda a espécie desprezível! A ciência agora coloca em nossas mãos meios que tornam possível a destruição completa dos brutos de uma maneira perfeitamente quieta e metódica", dizia o anarquista alemão Johann Most (1846-1906), um dos principais teóricos do assunto nos EUA. Lá, ele escreveu o panfleto *The Science of Revolutionary Warfare: a manual of instruction in the use and preparation of Nitro-Glycerine, Dynamite, Gun Cotton, Fulminating Mercury, Bombs, Fuses, Poisons, etc, etc.* em que saudava o terrorismo.

32. Kraton, o "Palácio do Onipotente, é o famoso e tradicional palácio do sultão de Jacarta, na Indonésia.

33. Um dos mais belos poemas épicos da humanidade, o Ramayana foi escrito pelo sábio Valmiki há dois mil anos e é um dos principais textos do Sul da Ásia. Conta a história do príncipe herdeiro Rama e é cheio de reflexões sobre os aspectos da cultura indiana, sendo influência decisiva na política, religião e arte da Índia moderna.

34. O anarquista francês François Ravachol (1859-1892) era outro que advogava o terrorismo e é conhecido por sua famosa frase, "ninguém é inocente".

35. Canaã é a Terra Prometida, na Bíblia.

Fonte: Rudy Rucker, Peter Lamborn, Wilson & Robert Anton Wilson (org.).
Futuro Proibido. São Paulo, Editora Conrad, 2003.

[Postado em 08 de outubro de 2005]

