



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: neo fauvist anarchy

PÓS-ANARQUISMO

E POLÍTICA RADICAL HOJE*

Saul Newman  [0000-0001-9841-1518](https://orcid.org/0000-0001-9841-1518)
University of London

Tradução por Luísa Côrtes Grego  [0009-0007-7427-6172](https://orcid.org/0009-0007-7427-6172)
Pesquisadora independente

Resumo

O presente artigo pretende discutir o sentido do pós-anarquismo, entendido não como uma corrente posterior ao anarquismo clássico do século XIX, e sim como uma orientação teórica contemporânea que, criticando o universalismo, o humanismo e o progressismo das concepções tradicionais do anarquismo, seja capaz de representar uma chave de leitura ontológica para a política radical atual. Para tanto, são revisitadas as polêmicas entre marxismo e anarquismo, bem como efetivada uma leitura an-árquica de autores pós-estruturalistas, a exemplo de Jacques Rancière.

Palavras-chave

Anarquismo; marxismo; política radical; pós-estruturalismo; pós-anarquismo.

POST-ANARCHISM AND RADICAL POLITICS TODAY

Abstract

The present article intends to discuss the meaning of post-anarchism, understood not as a later current of the classic anarchism of the 19th century, but as a contemporary theoretical orientation that, criticizing the universalism, humanism and progressivism of the traditional conceptions of anarchism, is capable of representing an ontological reading key for current radical politics. To this end, the controversies between Marxism and anarchism are revisited, as well as an anarchic reading of post-structuralist authors, such as Jacques Rancière.

Keywords

Anarchism; marxism; radical politics; poststructuralism; post-anarchism.

Como citar: NEWMAN, Saul. Pós-anarquismo e política radical hoje. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e47903, jan./jun. 2023.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* Texto originalmente publicado na obra coletiva EVREN, Süreyya; ROUSSELLE, Duane. *Post-anarchism: a reader*. London: Pluto, pp. 46-68, 2011. A tradução e a publicação na *(des)troços* foram autorizadas pelo autor.

1. Introdução

Em uma série de trocas recentes entre Slavoj Žižek e Simon Critchley, o espectro do anarquismo mais uma vez emergiu como tópico. Ao questionar a proposta de Critchley em seu recém-publicado livro *Ininitely Demanding*,¹ sobre uma política radical que trabalhe fora do estado – que se distancia dele – Žižek afirma:

A ambiguidade da posição de Critchley reside numa estranha falácia: se o estado está aqui para ficar, se é impossível aboli-lo (ou ao capitalismo), por que se afastar dele? Por que não agir dentro do estado? [...] Por que se limitar a uma política que, como colocado por Critchley, 'questiona o estado e chama a ordem estabelecida à responsabilidade, não para se livrar do estado, independente do quão desejável isso seja do ponto de vista utópico, mas para melhorá-lo ou atenuar seus efeitos maléficis'? Essas palavras simplesmente demonstram que o estado democrático liberal de hoje e o sonho de uma política anárquica 'infinidamente demandante' existem em uma relação de mutualismo parasitário: agentes anárquicos realizam o pensar ético e o estado realiza o trabalho de comandar e regular a sociedade.²

Em vez de trabalhar fora do estado, Žižek afirma que uma estratégia mais eficaz – como a perseguida por pessoas como Hugo Chávez na Venezuela – é alcançar o poder estatal e usar seu maquinário de forma implacável de forma a atingir seus próprios objetivos políticos. Em outras palavras, se o estado não pode ser eliminado, então por que não usá-lo para fins revolucionários? É possível ouvir os ecos do velho debate entre Marx e Bakunin que dividiu a Primeira Internacional na década de 1870: a controvérsia do que fazer a respeito do estado – resistir a ele e aboli-lo, como os anarquistas acreditavam, ou se utilizar dele, como os marxistas e, mais tarde, os marxistas-leninistas acreditavam – retornou à vanguarda da teoria política radical hoje. A pergunta é por que, nessa conjuntura política, esse dilema se tornou importante, de fato vital, mais uma vez? E por que, depois de tantas derrotas históricas e reveses, retorna a figura do anarquismo para assombrar o debate político radical do presente?

Isso não é sugerir que Critchley é um anarquista (ou mesmo que Žižek seja um marxista, aliás) de qualquer forma simplista, apesar de ambos os pensadores reconhecerem influência, e um grau de afinidade por essas respectivas tradições de pensamento revolucionário. É sugerir, no entanto, que o conflito entre esses pensadores parece invocar diretamente o conflito entre modos de pensamento revolucionário libertários e autoritários (ou melhor, estadistas). Mais além, a reemergência dessa controvérsia significa a profunda ambivalência da política radical hoje: depois do declínio do projeto marxista-leninista (ou ao menos de uma de suas formas) e o reconhecimento dos limites da política identitária, a política radical está incerta sobre qual caminho seguir. Minha contestação é que o anarquismo pode prover algumas das respostas aqui – e, além disso, que o presente momento providencia uma oportunidade para uma certa revitalização da teoria e política anarquistas.

Existe uma necessidade urgente hoje para um novo conceito de política radical, para a invenção de um novo horizonte político radical – especialmente considerando que o terreno político existente está rapidamente sendo consumido por várias forças

¹ CRITCHLEY. *Ininitely Demanding*.

² ŽIŽEK. *Resistance is Surrender*.

reacionárias como o fundamentalismo religioso, o neoconservadorismo/neoliberalismo e o comunitarismo étnico. Mas que tipo de política pode ser imaginada aqui em resposta a esses desafios, definida por que objetivos e por que formas de subjetividade? A categoria de “trabalhador”, definida no sentido econômico marxiano estrito, e constituída politicamente através de uma vanguarda revolucionária cujo objetivo era a ditadura do proletariado, não parece mais viável. O colapso dos sistemas estatais socialistas, o declínio numérico da classe trabalhadora industrial (ao menos no ocidente) e a emergência, ao longo das últimas quatro décadas, de movimentos e lutas sociais sobre demandas que não são exclusivamente econômicas (apesar de frequentemente terem implicações econômicas), levaram a uma crise no imaginário marxista e marxista-leninista. Isso não significa, é claro, que problemas econômicos deixaram de ser centrais para a política radical, que o desejo por igualdade econômica e social não mais condiciona movimentos e lutas de política radical. Pelo contrário, como temos visto nos anos recentes com o movimento anti-globalista, o capitalismo está mais uma vez na pauta da política radical. No entanto, a relação entre o político e o econômico é agora concebida de uma forma diferente: “capitalismo global” agora opera como um significante através do qual diversos problemas – autonomia, condições de trabalho, identidade indígena, direitos humanos, o meio ambiente, etc. – ganham significado.³

A questão é, no entanto, que o modelo revolucionário marxista e marxista-leninista – no qual o determinismo econômico se uniu a um voluntarismo político altamente elitista – foi majoritariamente desacreditado historicamente. Esse tipo de política revolucionária autoritária de vanguarda não levou ao desmantelamento do poder estatal, mas à sua perpetuação. A tentativa de Žižek de ressuscitar essa forma de política não resolve esse problema, e leva a um tipo de fetichização da violência e do terror revolucionários.⁴ De fato, é possível afirmar que há um receio crescente acerca do autoritarismo e da política estatal em todas as suas formas, especialmente enquanto o poder estatal hoje toma uma forma crescente e abertamente repressiva. A expansão do estado neoliberal moderno sob seu atual disfarce de “secularização” representa a crise de legitimidade da democracia liberal:⁵ mesmo as ideologias formais e ornamentos institucionais de pesos e contrapesos e responsabilidade democrática começaram a cair e revelar um tipo de soberania que se articula mais e mais através do estado de exceção. Essa é a razão pela qual movimentos políticos radicais se tornam cada vez mais desconfiados do poder estatal e frequentemente resistentes aos canais formais de representação política – o estado aparenta aos ativistas ser uma força hostil e inviável através da qual não é possível haver esperança real de emancipação.

De fato, o ativismo político racial hoje aparenta funcionar na direção oposta. Em vez de trabalhar através do estado, ele busca trabalhar fora dele, formar movimentos e relações políticas no nível da sociedade civil, em vez do nível institucional. Isso não é negar, é claro, que muitos ativistas de mentalidade mais reformista não fazem lobby e negociam com governos e instituições estatais em certas questões; mas entre os ativistas anticapitalistas mais radicais a ênfase está em construir espaços políticos autônomos que

³ NEWMAN. *Unstable Universalities*.

⁴ Ver ŽIŽEK. *Holding the Place*, p. 326 e seus escritos mais recentes sobre Lenin (ŽIŽEK. *Revolution at the Gates*) e Mao Tse-Tung (ŽIŽEK. *On Practice and Contradiction*).

⁵ Ver o excelente artigo de Wendy Brown sobre neoliberalismo (BROWN. 'Neoliberalism and the End of Liberal Democracy'. In: *Theory and Event*).

estão fora do estado, mesmo enquanto demandam dele.⁶ Além do mais, os movimentos sociais hoje evitam o modelo do partido revolucionário de vanguarda com suas estruturas de comando autoritárias, hierárquicas e centralizadas; do contrário, a ênfase é em modos de organização horizontais e "em rede", nos quais alianças e afinidades são formadas entre diferentes grupos e identidades sem nenhum tipo de formalização de lideranças. As decisões são em geral descentralizadas e radicalmente democráticas.⁷

É talvez porque as formas de política radical contemporâneas são frequentemente "anarquistas" em sua organização que há um interesse renovado na teoria anarquista. O anarquismo sempre esteve às margens da teoria política, mesmo da teoria política radical, frequentemente sendo ofuscado pelo marxismo e outras formas de socialismo.⁸ Isso se dá talvez porque ele é um tipo de "condição limite" da teoria política que, desde Hobbes, foi fundada no problema da soberania e no medo da sua ausência. No estado de natureza de Hobbes as condições de igualdade e liberdade perfeita – os princípios definidores do anarquismo – levam inevitavelmente à "guerra de todos contra todos", assim justificando o estado soberano.⁹ Para os anarquistas, no entanto, o contrato social sob o qual a soberania foi supostamente baseada foi um truque de manipulação infame no qual a liberdade natural do homem foi sacrificada à autoridade política.¹⁰ Em vez de suprimir ou restringir a liberdade perfeita e a igualdade – o anarquismo busca combiná-las para o seu potencial máximo. De fato, uma não pode existir sem a outra. Étienne Balibar formulou a noção de igual-liberdade (*egaliberté*) para expressar a ideia da indissociabilidade e, de fato, da irredutibilidade, da igualdade e da liberdade – a ideia de que uma não pode se formar sem a outra:

Afirma o fato de que é *impossível* manter em uma conclusão lógica, sem absurdos, a ideia de uma liberdade civil perfeita baseada na discriminação, privilégios e desigualdades de condição (e, *a fortiori*, instituir tal liberdade), assim como é impossível conceber e instituir igualdade entre seres humanos baseada no despotismo (mesmo no despotismo "iluminado") ou no monopólio de poder. Liberdade igual é, portanto, incondicional. (Itálicos no original).¹¹

Apesar disso, foram os anarquistas que levaram essa formulação à sua conclusão lógica: se liberdade e igualdade significam alguma coisa, então claramente o poder estatal em si – em qualquer forma que seja – deve ser questionado; certamente a soberania foi a praga máxima a recair sobre a igualdade e a liberdade. É por isso que, para Bakunin, igualdade de direitos políticos instanciados pelo estado "democrático" era uma contradição lógica:

⁶ Ver mais uma vez a descrição de Simon Critchley de "metapolítica anarquista" em *Infinitely Demanding*. Essa ideia de desenvolver espaços alternativos fora do estado tem sido desenvolvida por inúmeros pensadores, especialmente Hakim Bey com sua noção de "zonas autônomas temporárias" (ver BEY. *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone*).

⁷ As formas "anarquistas" de organização e procedimentos de tomada de decisão que caracterizam muitos grupos ativistas hoje são discutidos no artigo de David Graeber "*The New Anarchists*" (GRAEBER. *The New Anarchists*).

⁸ Nem sempre foi assim, no entanto: por exemplo, durante a Guerra Civil Espanhola, grupos anarquistas estavam em várias partes da Espanha a força política dominante (ver LEVAL. *Collectives in the Spanish Revolution*).

⁹ HOBBS. *Leviathan*. Cap. 13.

¹⁰ Veja BAKUNIN. *Political Philosophy*. p. 165.

¹¹ BALIBAR. *Politics and the Other Scene*. p. 3.

[I]gualdade de *direitos políticos*, ou um *Estado democrático*, constituem em si mesmos a mais gritante contradição em termos. O Estado, ou o direito político, denota força, autoridade, predominância; ele pressupõe desigualdade de fato. Onde todos governam, não há mais governados, e não há Estado. Onde todos usufruem igualmente dos mesmos direitos humanos, todos os direitos políticos perdem sua razão de ser. Direito político conota privilégio, e onde todos são privilegiados, o privilégio desaparece, e junto dele vai o direito político. Assim, os termos "*Estado democrático*" e "*igualdade de direitos políticos*" denotam não menos que a destruição do Estado e a abolição de todo direito político. (Itálicos no original).¹²

Em outras palavras, não pode haver igualdade – nem mesmo igualdade política básica – enquanto existir um estado soberano. A igualdade de direitos políticos derivada da democracia é em última consequência incompatível com o direito político – o princípio da soberania que garante autoridade sobre esses direitos ao estado. Em seu nível mais fundamental, igualdade política só pode existir tensionada com um direito que se posiciona acima da sociedade e determina as condições sobre as quais essa igualdade política pode ser exercida. Igualdade política, se levada a sério e entendida radicalmente, só pode significar a abolição da soberania do estado. A igualdade dos direitos e deveres implicados à democracia significa que ela é em última consequência irreconciliável com qualquer estado, ou com a estrutura e o princípio da própria soberania. A demanda por emancipação, central à política radical, sempre foi baseada na impossibilidade de separar liberdade e igualdade. Os anarquistas são únicos na sua contestação de que isso não pode ser feito – *e de fato não pode nem ser teorizado* – dentro do enquadramento estatal.

2. Crítica ao marxismo

A maior contribuição do anarquismo para uma teoria e política de emancipação está, na minha visão, na sua crítica libertária ao Marxismo. Eu explorei isso em outra oportunidade,¹³ e isso foi extensivamente analisado por outros autores,¹⁴ mas, fundamentalmente, essa crítica está centrada em inúmeros problemas e pontos cegos da teoria Marxista. Primeiro, há o problema do estado e do poder político. Porque, para o Marxismo – não desconsiderando a ambivalência do próprio Marx sobre essa questão¹⁵ – o poder político é derivado de e determinado por classes econômicas e pelas prerrogativas da economia, o estado é visto majoritariamente como uma ferramenta que pode ser usada para revolucionar a sociedade se estiver nas mãos do proletariado. Essa ideia é expressa no *O Estado e a Revolução* de Lenin – um texto estranho que, em alguns lugares, parece se aproximar do anarquismo na sua condenação do estado e celebração da democracia radical da Comuna de Paris; e ao mesmo tempo reafirma a ideia da conquista do poder estatal e da transformação socialista da sociedade na ditadura do

¹² BAKUNIN. *Political Philosophy*. pp. 222-3.

¹³ Ver NEWMAN. *From Bakunin to Lacan*.

¹⁴ Ver, por exemplo, THOMAS. *Karl Marx and the Anarchists*.

¹⁵ Estou me referindo à teoria de Marx sobre o Bonapartismo, na qual o estado alcança um grau de autonomia dos interesses da classe burguesa. Ver "O 18 do Brumário de Luis Bonaparte", de Karl Marx e Friedrich Engels (MARX; ENGELS. *Collected Works of Karl Marx and Friedrich Engels*, vol.7: *Demands of the Communist Party in Germany*). Ver também Saul Newman (NEWMAN. 'Anarchism, Marxism and the Bonapartist State'. pp. 35-59).

proletariado.¹⁶ Essa ambiguidade em relação ao estado pode ser encontrada no próprio pensamento de Marx, que compartilha com o anarquismo o objetivo do comunismo libertário – uma sociedade igualitária baseada na livre associação, sem um estado – e ao mesmo tempo difere do anarquismo na sua crença de que o estado pode e deve ser usado no período de “transição” para propósitos revolucionários. Para anarquistas, essa posição era necessariamente perigosa porque ignora a autonomia do poder estatal – o jeito que o estado era opressor, não só em sua forma, mas em sua própria estrutura, e que ele tem suas próprias prerrogativas, sua própria lógica de dominação, que se cruza com o capitalismo e os interesses da economia burguesa mas não são redutíveis a eles. Para anarquistas, então, o estado será sempre opressor, não importa qual classe está no seu controle – de fato, o estado dos trabalhadores era simplesmente outra forma de poder estatal. Nas palavras de Alan Carter:

Os Marxistas, portanto, falharam em perceber que o estado *sempre* age para proteger seus próprios interesses. É por isso que eles falharam em enxergar que não se pode confiar na vanguarda que tomou controle do estado para garantir que o estado “definharia”. O que o estado poderia fazer, no lugar disso, é apoiar diferentes relações de produção que poderiam servir à atual classe econômica dominante se ele acreditasse que essas novas relações econômicas pudessem ser usadas para extrair dos trabalhadores uma ainda maior mais-valia – uma mais-valia que estaria, então, à disposição do Estado.¹⁷

Para os anarquistas, o estado não era somente a maior fonte de opressão na sociedade, mas o maior obstáculo à emancipação humana – o que é a razão para o estado não poder ser usado como ferramenta na revolução; pelo contrário, ele deve ser desmantelado como primeiro ato revolucionário. Talvez fraseemos essa percepção teórica – na qual o estado é concebido como uma dimensão majoritariamente autônoma do poder – como a “autonomia do político”. No entanto, aqui eu entendo isso de forma ligeiramente diferente de alguém como Carl Schmitt, para quem esse termo se refere a uma relação política especificamente constituída através do antagonismo amigo/inimigo.¹⁸ Para Schmitt, isso significa uma disputa frequentemente violenta entre poder e identidade, na qual a soberania do estado é afirmada. Para os anarquistas, a implicação é exatamente oposta – uma disputa da sociedade *contra* a política organizada, assim como o poder econômico; uma disputa generalizada da humanidade contra tanto o capitalismo quanto o estado.

A segunda diferença entre Marxismo e anarquismo segue a primeira: enquanto para os marxistas, em particular os marxistas-leninistas, a luta revolucionária é normalmente liderada por um partido de vanguarda que, como Marx diria, tem a vantagem sobre a massa do proletariado de compreender corretamente a “linha de marcha”,¹⁹ para os anarquistas, o partido de vanguarda era um modelo de organização política autoritário e elitista cujo objetivo era capturar e perpetuar o poder estatal. Em outras palavras, de acordo com os anarquistas, o partido revolucionário de vanguarda – com suas estruturas de comando organizadas e hierárquicas e seus aparatos burocráticos – já era um

¹⁶ Esse trabalho (LENIN. *The State and Revolution*) é realmente um tipo de diálogo com o anarquismo – a tentativa de Lenin de se distanciar do anarquismo, do qual ele parece às vezes estar muito próximo.

¹⁷ CARTER. Outline of an Anarchist Theory of History. In *For Anarchism*. pp. 176-97.

¹⁸ Ver SCHMITT. *The Concept of the Political*.

¹⁹ MARX; ENGELS. ‘Manifesto of the Communist Party’. p. 484.

microcosmo do estado, um futuro estado aguardando.²⁰ Para os anarquistas, a revolução deve ser libertária em forma e em objetivo – de fato, o primeiro seria uma condição para o segundo. E então em vez de um partido de vanguarda tomar o poder, uma revolução deveria envolver as massas agindo e se organizando espontaneamente e sem liderança. Isso não significa que não haveria organização política ou ação coordenada; mas que isso envolveria estruturas de tomada de decisão descentralizadas e democráticas.

A terceira grande oposição entre anarquismo e marxismo diz respeito à subjetividade revolucionária. Para os marxistas, o proletariado – frequentemente definido restritamente como os escalões mais altos da classe trabalhadora industrial – é o único sujeito revolucionário porque, na sua específica relação com o capitalismo, é a classe que incorpora a universalidade e o destino emancipatório de toda a sociedade. Os anarquistas têm uma concepção mais ampla da subjetividade revolucionária, na qual é possível incluir os proletários, camponeses, o *lumenproletariat*, *déclassé* intelectuais – de fato, qualquer um que se declare revolucionário. Bakunin falava de uma “grande massa”, uma não-classe que carrega aspirações revolucionárias e socialistas em seu coração.²¹ De fato, Bakunin preferia o termo “massa” a classe, classe implicando hierarquia e exclusividade.²²

Claro, essas discordâncias não cobrem todos os pontos de distinção entre anarquismo e marxismo – outras questões, como o papel da disciplina de fábrica, ou o Taylorismo, assim como o valor da tecnologia industrial, também são importantes áreas de dissenso – e de fato se tornaram ainda mais proeminentes hoje com a maior percepção sobre o impacto da sociedade industrial no meio ambiente.²³ Ainda assim, os três maiores temas que eu discuti – a autonomia, e assim os perigos do poder estatal; a questão da organização política e do partido revolucionário; e a questão da subjetividade política – constituem as maiores áreas de divergência entre um marxista e um anarquista na sua abordagem da política radical.

3. Debates contemporâneos

Os temas que eu discuti são frequentemente refletidos na teoria política radical hoje, particularmente entre pensadores chave do continente – como Badiou, Rancière, Laclau e Hardt e Negri. Entre esses teóricos contemporâneos há o reconhecimento da necessidade de desenvolver novas abordagens na política radical diante da hegemonia global do capitalismo neoliberal e do crescente autoritarismo e militarismo de estados “democráticos”. De fato, como eu demonstrei, muitos desses pensadores parecem se aproximar bastante de temas anarquistas – enquanto ao mesmo tempo se mantendo silentes sobre a tradição anarquista. É somente Critchley que explicitamente invoca o anarquismo na sua noção de “metapolítica anarquista” – apesar de não ter praticamente nada a dizer sobre a tradição do pensamento político anarquista em si mesmo, confiando,

²⁰ BOOKCHIN. 'Listen Marxist!'. In: *Post-Scarcity Anarchism*.

²¹ BAKUNIN. *Marxism, Freedom and the State*. p. 47.

²² BAKUNIN. *Marxism, Freedom and the State*. p. 48.

²³ Mais recentemente houve importantes tentativas de desenvolver uma abordagem anarquista ao meio ambiente, e em entender a relação entre a dominação social e a destruição do meio ambiente. Ver o conceito de “ecologia social” de Murray Bookchin em *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (BOOKCHIN. *The Ecology of Freedom*) assim como os escritos de Jogn Zerzan, por exemplo *Future Primitive* (ZERZAN. *Future Primitive*).

pelo contrário, em uma leitura mais filosófica e ética da anarquia derivada de Levinas.²⁴ Existe um tema geral e um silêncio um pouco desconcertante sobre o anarquismo – e ainda, eu sugeriria que o anarquismo é o “elo faltante” em uma certa trajetória do pensamento político radical, uma que está se tornando crescentemente relevante hoje. Aqui eu vou tentar demonstrar os jeitos em que o anarquismo pode informar alguns desses debates chave na política radical contemporânea.

Por exemplo, se examinarmos um pensador como Alain Badiou, vemos inúmeros temas “anárquicos” surgindo.²⁵ Apesar de suas críticas do anarquismo, Badiou defende uma forma de política militante e emancipatória que não se baseia em partidos políticos formais e que trabalha fora do estado. Para Badiou, o Estado sempre foi a rocha fundante na qual movimentos revolucionários passados se formaram:

Mais precisamente, devemos fazer a pergunta que, sem dúvida, constitui o grande enigma do século: por que a subsunção da política, seja através da forma do elo imediato (as massas), ou do elo mediado (o partido), em última instância, faz crescer a submissão burocrática e o culto ao Estado?²⁶

Este é precisamente o mesmo problema que foi colocado pelos anarquistas há mais de um século – a tendência e o perigo de movimentos revolucionários (incluindo o marxismo) de reproduzir, através do mecanismo do partido político, o poder estatal a que eles dizem fazer oposição. É por isso que Badiou propõe uma forma de política pós-partidária que, em suas palavras, coloca o estado “distante”.²⁷ Aqui ele aponta para eventos históricos – como a Comuna de Paris de 1871, Maio de 1968 em Paris, a Revolução Cultural na China, e movimentos contemporâneos como aqueles de campanha por direitos de trabalhadores imigrantes ilegais²⁸ – nos quais formas de política igualitária, autônoma e radicalmente democrática que evitavam o formato partidário estatal foram formadas. Aqui vemos uma crítica da representação política e do estadismo que ressoa fortemente o anarquismo.

E, no entanto, há uma estranha ambiguidade aqui. Enquanto, por exemplo, Badiou celebra alguns dos aspectos mais libertários da Revolução Cultural, como a Comuna de Shanghai de 1966-67, que se inspirou na Comuna de Paris e que experimentou com formas de democracia radical – ao mesmo tempo ele deliberadamente se distancia do anarquismo:

Sabemos hoje que toda política emancipatória deve colocar um fim ao modelo partidário, ou multipartidário, para afirmar a política “sem partido”, e ainda, ao mesmo tempo, sem recair na figura do anarquismo, que nunca foi nada mais do que vã crítica, ou dublê, ou sombra, de partidos comunistas, assim como a bandeira preta é só uma duplicata ou uma sombra da bandeira vermelha.²⁹

²⁴ Aqui Critchley cita a noção pré-política ou a-política de anarquismo de Levinas, como a ausência de uma *archè* ou um princípio organizador. Ver *Infinitely Demanding* (CRITCHLEY. *Infinitely demanding*, p. 122).

²⁵ Como argumenta Ben Noys (NOYS. ‘Through a Glass Darkly: Alain Badiou’s Critique of Anarchism’. *Anarchist Studies*), Badiou é um pensador que, apesar de ser um grande crítico do anarquismo, tem muito em comum com ele.

²⁶ BADIOU. *Metapolitics*. p. 70.

²⁷ BADIOU. *Metapolitics*. p. 145.

²⁸ Ver, por exemplo, *L’Organisation Politique*, uma organização com a qual Badiou está envolvido, e que faz campanha pelos direitos de trabalhadores imigrantes sem documentos – *sans papiers*.

²⁹ BADIOU. *Polemics*. P. 321.

É certamente possível desafiar a dispensa que Badiou faz do anarquismo como simplesmente uma "duplicata" de partidos comunistas. Os anarquistas se afastaram de movimentos marxistas e marxistas-leninistas de forma significativa, desenvolvendo sua própria análise de relações políticas e sociais e suas próprias estratégias revolucionárias. Ainda assim, o que é mais problemático – e também paradoxal – sobre Badiou é seu conceito altamente idealizado e abstrato de política, que se vê ser um que enxerga o "evento" político como tamanha experiência rarefeita que quase nunca acontece. A impressão que se tem de Badiou é que toda política radical genuína terminou com a Revolução Cultural. Grandes eventos políticos, como a "Batalha de Seattle" em 1999 e a emergência do movimento antiglobalização, são constrictos à irrelevância aos olhos de Badiou.³⁰ O problema de Badiou é sua desconsideração arrogante de formas concretas e cotidianas de política emancipatória: experimentos igualitários genuínos de resistência, autonomia e democracia radical acontecem o tempo todo, em movimentos por direitos indígenas, em cooperativas de alimentos, em coletivos de ocupação, em centros de mídia independente e centros sociais, em formas inovadoras de ação direta, em atos corajosos de desobediência civil, em demonstrações de massa, e muito mais,³¹ Badiou parece ou desconhecer todos esses ou desprezá-los fortemente. Como Critchley³² observou, Badiou sinaliza em direção a uma "política grandiosa" e uma ética do heroísmo, uma que arrisca, na minha defesa, a nostalgia pelas lutas do passado. Há um tipo de absolutismo filosófico no pensar de Badiou, através do qual qualquer forma de política é julgada com métricas impossíveis do "evento", similar ao milagre paulino.³³ Eu concordo que o que precisamos hoje é política genuína definida por novas práticas de emancipação que rompem com as formas existentes, com as estruturas do partido do estado, e que intentam novas e inovadoras relações políticas e jeitos de ser. Mas o problema é que Badiou define um padrão tão impossivelmente alto e abstrato para a política radical que quase nada aos seus olhos chega à altura da dignidade do evento. Por toda a sua insistência que política deve se situar em torno do evento, há quase nenhum reconhecimento da luta política real e situada.

O que está realmente por trás desse desprezo pela política do cotidiano, eu diria, é um tipo de elitismo, que pode ser encontrado na fetichização do militante por Badiou. Para Badiou,³⁴ a figura da política emancipatória não é o povo ou as massas, mas o militante isolado engajado na luta heroica contra probabilidades esmagadoras, lutando seu impulso de desistir, de render-se. Há pouquíssima ênfase aqui na construção de movimentos de massa, em trabalhar para desenvolver elos entre diferentes grupos, em auto-organização espontânea de pessoas, em ação direta de base, em tomadas de decisão democráticas, em organização social descentralizada, etc. Há um vanguardismo implícito (não do partido, mas do militante) no pensamento político de Badiou. Isso é evidente na sua valorização de figuras revolucionárias autoritárias como Lenin, Mao e Robespierre.

³⁰ Critchley faz um argumento similar sobre Badiou em *Infinitely Demanding* (CRITCHLEY. *Infinitely demanding*. p. 131).

³¹ Ver Day (DAY. *Gramsci is dead*) para um estudo de alguns desses grupos e atividades.

³² CRITCHLEY. 'On Alain Badiou', *Theory and Event*.

³³ Ver a discussão de Badiou sobre o "evento" e *Being and Event* (BADIOU. *Being and Event*). Ver também sua discussão do universalismo paulino em *St Paul: The Foundation of Universalism* (BADIOU. *St Paul*).

³⁴ BADIOU. *Ethics*.

Em sua crítica de Rancière, sobre quem discutiremos mais adiante, Badiou diz: "ele [Rancière] tem a tendência de direcionar massas sem nome contra um Estado sem nome. Mas a situação real demanda em vez disso o direcionamento de massas contra a hegemonia 'democrática' do Estado parlamentar".³⁵ Não resta dúvida que a hegemonia "democrática" do estado parlamentar deve ser desafiada – mas em nome de uma democracia mais genuína e por meio da ação de massa coletiva.

Para Ernesto Laclau,³⁶ por outro lado, a figura "do povo" – no lugar do militante – é central. Seu trabalho mais recente sobre populismo demonstra as formas com que a noção de povo é construída discursivamente em diferentes situações através do desenvolvimento de "cadeias de equivalência" hegemônicas entre diferentes atores, grupos e movimentos. O pensamento de Laclau – junto de Chantal Mouffe – se desenvolveu a partir de uma crítica do marxismo, uma que incorpora análise de discurso, desconstrução e teoria de novos movimentos sociais, e enfatiza a contingência de identidades políticas e a importância de um imaginário radicalmente democrático. De fato, o pós-marxismo tem inúmeros importantes paralelos com o anarquismo – particularmente na sua rejeição do determinismo econômico e essencialismo de classe. Laclau e Mouffe, em *Hegemonia e Estratégia Socialista*, questionam a centralidade da classe para a subjetividade política, e demonstram que, mesmo no tempo de Marx, as lutas e identidades de trabalhadores e artesãos nem sempre se conformaram à sua ideia de proletariado: muitas dessas lutas eram contra relações de subordinação em geral, e contra a destruição de sua forma de vida comunal e orgânica, através da introdução do sistema fabril e de novas formas de tecnologia industrial como o Taylorismo. Ainda mais hoje, a categoria de "classe" tem se tornado menos aplicável à multiplicidade de lutas e identidades:

O termo insuficiente 'novos movimentos sociais' agrupa uma série de lutas intensamente diversas: urbanas, ecológicas, antiautoritárias, anti-institucionais, feministas, antirracistas, étnicas, regionais ou de minorias sexuais. O denominador comum de todas elas seria sua diferenciação de lutas de trabalhadores, consideradas como lutas de 'classe'.³⁷

Isso não significa dizer, é claro, que lutas de trabalhadores e problemas econômicos não são mais importantes – de fato, Laclau argumenta que a globalização econômica forma o novo terreno em que lutas políticas estão emergindo. A questão é que "classe", entendida no sentido estrito marxista, hoje não mais descreve adequadamente a subjetividade política radical. Como vimos, precisamente a mesma crítica de "classe" foi feita por anarquistas como Bakunin bem mais de um século antes dessas intervenções pós-marxistas; assim como foi o argumento sobre a irredutibilidade (ao campo econômico) da dimensão política do poder, a noção de que são diferentes lados da opressão – patriarcado, família, tecnologia industrial – assim como inúmeros outros temas que mais tarde emergiram como argumentos centrais do pós-marxismo.

Ainda, eu também penso que é importante definir certas distinções entre anarquismo e pós-marxismo. Enquanto o pós-marxismo faz uma importante contribuição para o desenvolvimento de um novo terreno político radical, ele também é caracterizado

³⁵ BADIOU., *Metapolitics*. p. 122.

³⁶ LACLAU. *On Populist Reason*.

³⁷ LACLAU; MOUFFE. *Hegemony and Socialist Strategy*. p. 159.

por um centralismo subjacente que é inerente à categoria de "representação". Há diferentes formas de compreender a função representativa no argumento de Laclau, nem todas necessariamente implicam uma noção de representação política ou liderança. Por exemplo, a noção de que a universalidade vazia do espaço político pode ser temporariamente preenchida com certos significantes, como "democracia global" ou "o meio ambiente" – ou mesmo alegações de um grupo particular – em volta dos quais outras lutas e identidades são construídas discursivamente, é, a meu ver, um aspecto necessário e inevitável de qualquer tipo de política radical que espera transcender a posição de puro particularismo. Em outras palavras, quando um significante particular substitui a universalidade vazia do espaço político, isso é a função representativa por meio da qual outras identidades, causas e lutas podem atingir alguma forma de significado coerente e se unirem entre si. Não há nada necessariamente autoritário nesse tipo de representação simbólica. De fato, sem essa função do "substituto" não pode haver esperança real para a política radical. No entanto, onde esse argumento se torna problemático é quando a representação parece traduzir-se para a liderança política – para a ideia de que um movimento político radical precisa da figura do líder para mantê-lo unido, e em quem os desejos díspares do movimento são temporariamente unidos e expressos imperfeitamente. De fato, a função de liderança parece estar implícita no modelo de populismo de Laclau, e os exemplos que ele fornece para movimentos populistas – em particular o Peronismo na Argentina, e, mais recentemente, os movimentos populares de apoio a Chavez na Venezuela, uma figura admirada por Laclau – são todos movimentos identificados fortemente com, e organizados em torno da figura do líder. Claro, esses não são movimentos políticos inteiramente autoritários – de fato, mesmo a experiência venezuelana, que certamente tem tendências autoritárias, tem experimentado ainda assim com formas de democracia popular de base. Mas, de uma perspectiva anarquista, a própria noção de liderança política e soberania é inerentemente autoritária – isso é a razão para os anarquistas rejeitarem a ideia de representação política. Representação sempre significou um líder, partido ou organização falando em nome das massas, e assim a transferência de poder desse último ao primeiro. Representação, para os anarquistas, sempre chega no estado.³⁸ Talvez também seja por isso para Laclau – assim como teóricos hegemônicos como Lenin e Gramsci – que o estado é sempre o palco para a política: lutas hegemônicas sempre acontecem dentro do enquadramento estatal, e sempre acontecem com o objetivo de controlar o poder estatal.

Talvez seja com o objetivo de desenvolver um novo modelo de política que não mais dependa de noções de liderança, representação, soberania e a conquista do poder estatal, que Michael Hardt e Antonio Negri tenham proposto o conceito de multidão. A multidão é um novo sujeito revolucionário que emerge de relações sociais, conhecimento e redes de comunicação produzidas pela produção biopolítica e o "trabalho imaterial" – o modo de produção crescentemente dominante no nosso mundo transnacional de capitalismo global (cuja expressão política é o Império). Esses novos modos pós-Fordistas de trabalho e produção tendem em direção ao "ser-em-comum", que produz um novo comum social e político onde singularidades são capazes de espontaneamente agir em comum. Para Hardt e Negri, a multidão é um conceito de classe, mas um que é diferente da noção marxista de proletariado: ela se refere a todos que trabalham sob o

³⁸ Todd May (MAY. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*) vê a crítica da representação como central ao anarquismo clássico.

Império, não simplesmente, ou mesmo primariamente, trabalhadores braçais. Sua existência, para além disso, é baseada num vir-a-ser ou potencial imanente, em vez de se definir por uma estrita existência empírica, e representa uma multiplicidade irreduzível – combinação de coletividade e pluralidade – em vez de uma identidade unificada como “o povo”. Essa multiplicidade imanente tem a tendência de convergir em um organismo comum que vai um dia se voltar contra o Império e emancipar a si mesma:

Quando a carne da multidão é aprisionada e transformada no corpo do capital global, ela se encontra tanto dentro quanto contra o processo de globalização capitalista. A produção biopolítica da multidão, no entanto, tende a mobilizar o que compartilha em comum e o que produz em comum contra o poder imperial do capital global. Em tempo, desenvolvendo sua figura produtiva baseada no comum, a multidão pode se mover pelo Império e sair do outro lado, para expressar-se autonomamente e governar a si mesma.³⁹

Há inúmeros temas interessantes aqui, temas que ressoam claramente com o anarquismo, assim como aplicam uma realidade emergente de lutas antiglobalização. A noção de multidão tem similaridades fortes com a ideia da massa revolucionária de Bakunin, uma entidade definida pelas identidades múltiplas e possibilidades em vez da união e classe e organização política estrita. Para além, há a ideia de agir em comum, espontaneamente e sem liderança central – uma ideia que deriva do anarquismo e que, como muitos comentadores notaram, é característica de movimentos anticapitalistas contemporâneos, redes de ativistas e grupos de afinidade. A multidão, de acordo com Hardt e Negri, rejeita a própria noção de soberania: de fato, na relação paradoxal que existiu entre a multidão e o soberano que supostamente representa e incorpora ela – como na descrição hobbesiana de soberania – é sempre o soberano que depende da multidão em vez do contrário. Aqui Hardt e Negri falam do “êxodo” da multidão, um simples virar-se de costas, recusa a reconhecer a soberania, diante do que, como na dialética do mestre e do escravo de Hegel, o soberano simplesmente deixaria de existir.

Há, ao mesmo tempo, muitos problemas na noção de multidão. Por exemplo, há um questionamento sobre o quão coerente e inclusivo o conceito de multidão de fato é. Hardt e Negri argumentam que as condições para essa nova subjetividade estão sendo criadas por um “vir-a-ser comum” do trabalho: em outras palavras, as pessoas estão trabalhando crescentemente sob as mesmas condições de produção dentro do Império e estão, portanto, se fundindo em um comum, definido por novas relações de afeto e redes de comunicação. No entanto, certamente isso ignora as grandes divisões que continuam existindo nas condições de trabalho de um assalariado de colarinho branco no Ocidente, e alguém cuja sobrevivência diária depende da busca de restos em lixões nas favelas do sul global. Até que ponto podemos falar de qualquer comum entre essas formas de “trabalho” radicalmente diferentes, tão radicalmente diferentes experiências de si, do próprio corpo e da própria existência? Essas duas pessoas não vivem dentro do mesmo Império mas em *mundos totalmente diferentes*. No caso do trabalhador de colarinho branco, que talvez trabalhe no setor de serviços, é possível falar de “trabalho imaterial”; enquanto o morador de favelas no Terceiro Mundo está totalmente afastado dessa experiência. Os dois não compartilham nenhuma linguagem comum. Enquanto é verdade que a produção biopolítica “imaterial” esteja crescentemente penetrando o sul global,

³⁹ HARDT; NEGRI. *Multitude*. p. 101.

ainda há grandes divisões econômicas e sociais nas condições de trabalho e modos de produção, e portanto nas relações sociais e formas de comunicação que disso derivam. Nosso mundo não é uma "superfície lisa" como mantém Hardt e Negri, mas um espaço deslocado e desigual – um mundo assolado por grandes divisões e desigualdades, exclusões e violentos antagonismos. De fato, um mundo sem fronteiras de transações fluídas, a globalização econômica está produzindo novas fronteiras em todos os lugares – simbolizadas pelo muro de "segurança" israelita ou a cerca sendo construída ao longo da fronteira EUA-México. Enquanto a globalização capitalista é um processo que está afetando o mundo todo, ela está ao mesmo tempo criando divisões selvagens entre pessoas e continentes, oferecendo a alguns um nível de conforto material sem precedentes, enquanto consignando outros no sul global a uma pobreza esmagadora e à exclusão radical do mercado e dos circuitos globais de produção. Até que ponto, então, é possível falar em um novo comum definido pela incorporação do sujeito ao Império e ao "trabalho imaterial"? Dadas essas disparidades e divisões socioeconômicas, não seria a multidão um corpo altamente fraturado e dividido – ou então mesmo um corpo do qual estão excluídas as subjetividades que não podem ser definidas pelo trabalho imaterial, ou mesmo por qualquer forma de trabalho?⁴⁰

Isso destaca o problema de tentar construir uma política comum através de formas de vida e experiência tão radicalmente diferentes. O que falta à noção de multidão de Hardt e Negri é qualquer relato de como isso pode se construir, como construir alianças transnacionais entre pessoas no sul e norte globais. Hardt e Negri simplesmente assumem que essa união já é imanente dentro das dinâmicas de produção do capital global, e portanto que a formação da multidão é uma potencialidade inevitável e permanente. O problema, então, com a noção de multidão de Hardt e Negri é que parece em alguns casos não ser nada mais do que uma versão rebuscada da teoria Marxista da emancipação do proletariado. A multidão é algo que emerge organicamente das dinâmicas do Império e da hegemonia do "trabalho imaterial" assim como, para Marx o proletariado e a consciência de classe proletária surgem de acordo com dinâmicas do capitalismo industrial. Em cada cenário, para além disso, essa agência colhe as forças econômicas do capitalismo para transformá-las e criar uma série de novas relações sociais. Em outras palavras, há um *immanentismo* na análise de Hardt e Negri que parece paralela ao economicismo de Marx: ambos sugerem um tipo de processo automático no qual uma nova classe revolucionária se desenvolve através da dinâmica capitalista, até que ela eventualmente a transcende através de uma revolta geral. O que falta nessa compreensão de multidão é qualquer noção de articulação *política* – em outras palavras, qualquer explicação de como a multidão se une e por que ela se revolta. Aqui eu penso que Laclau está certo quando diz, sobre a análise de Hardt e Negri, que "temos o completo eclipse da política".⁴¹

⁴⁰ Essa questão também foi levantada por Jason Read (READ. From the Proletariat to the Multitude: Multitude and Political Subjectivity) em sua resenha de *Multitude* de Hardt e Negri. Ver também Malcom Bull (BULL. *The Limits of the Multitude*. p. 19-39).

⁴¹ LACLAU, *On populist reason*. p. 242.

4. Rancière e o anarquismo da igualdade

Jacques Rancière, por outro lado, propõe uma noção bem diferente da multidão para a política radical – para ele, a política emerge de uma fratura em vez de uma superfície plana, algo que rompe as relações sociais existentes por fora em vez de imanar delas. A noção de política de Rancière também tem paralelos fortes, e às vezes explícitos, com o anarquismo, assim como tem importantes implicações para ele, como demonstrarei. De fato, Rancière algumas vezes descreve sua abordagem de política como “anárquica”: por exemplo, ele vê democracia – o que para ele não tem nenhuma relação com a agregação de preferências ou um tipo específico de instituições, mas é em vez disso uma forma igualitária de política na qual todas as relações sociais hierárquicas são desestabilizadas – como “‘governo’ anárquico [...] baseado em nada mais do que a ausência de todos os títulos de governo.”⁴² Além disso, todo o seu projeto político foi perturbar hierarquias existentes e formas de autoridade, destituir a posição de domínio pela qual as massas são conduzidas, excluídas, dominadas, representadas e desprezadas. Qualquer forma de vanguarda política é, para Rancière, simplesmente outra expressão de elitismo e desdém por pessoas comuns. De fato, essas pessoas “comuns” são na verdade extraordinárias, capazes de se emancipar sem a intervenção de partidos revolucionários.

Podemos observar essa ideia particularmente no estudo de Rancière do professor francês do séc. XIX Joseph Jacotot, que desenvolveu o que é essencialmente o modelo anarquista de educação em que ele era capaz de ensinar aos estudantes em um idioma que ele mesmo não falava, e em que os estudantes eram capazes de usar esse método para ensinar entre si e outros. A descoberta de que as pessoas não precisam ser especialistas num assunto – ou mesmo conhecê-lo realmente – para ensiná-lo diminui a postura de maestria e a autoridade intelectual, uma postura que baseia toda forma de política institucional (a autoridade de políticos profissionais, especialistas, tecnocratas, economistas, todos que alegam ter conhecimento técnico que as pessoas não têm). Toda forma de dominação política e social se baseia numa pressuposta desigualdade de inteligência, através da qual a hierarquia é naturalizada e a posição de subordinação se torna aceitável. E então se, como o experimento de Jacotot demonstrou, há de fato uma *igualdade de inteligência*, – a ideia que ninguém é naturalmente mais ou menos inteligente que qualquer outra pessoa, que todos são igualmente capazes de aprender e ensinar eles próprios – isso fundamentalmente prejudica o princípio desigual que fundamenta a ordem social. Essa forma de emancipação social sugere uma política profundamente igualitária – a política que não só busca a igualdade, mas, mais importante, é fundada no *fato* absoluto da igualdade. Em outras palavras, política, para Rancière, *começa* com o fato da igualdade: “Igualdade não é um fim a ser alcançado, mas um ponto de partida, uma suposição a se manter em qualquer circunstância”.⁴³ Ainda além, emancipação não é algo que pode ser conquistado *para* as pessoas – deve ser conquistado *pelos* pessoas, como parte de um processo de autoemancipação em que há reconhecimento pelo indivíduo da igualdade dos outros: “[H]á somente um jeito de emancipar. E nenhum partido ou governo, nenhum exército, escola ou instituição jamais emancipará qualquer pessoa.”⁴⁴

⁴² RANCIÈRE. *Hatred of Democracy*. p. 41.

⁴³ RANCIÈRE. *The Ignorant Schoolmaster*. p. 138.

⁴⁴ RANCIÈRE. *The Ignorant Schoolmaster*. p. 102.

Claramente, essas ideias de autoemancipação, autonomia e a desestabilização de hierarquias sociais e políticas através do reconhecimento e afirmação da igualdade fundamental de todos os seres falantes têm evidentes semelhanças com o anarquismo.⁴⁵ O pensamento de Rancière é uma forma de anarquismo, na qual a dominação – e a “paixão pela desigualdade” na qual ela se sustenta – é questionada no seu nível mais fundamental. No entanto, eu sugeriria que o conceito de política de Rancière também nos permite repensar certos aspectos do anarquismo e levá-lo a novas direções teóricas e políticas. Seria central aqui um certo realinhamento do anarquismo, não mais em torno de uma oposição entre a sociedade e o estado, mas entre “política” e “a polícia”. Em outras palavras, o antagonismo central não é tanto entre duas entidades, mas entre dois modos diferentes de se relacionar com o mundo. “Polícia” se refere à racionalidade de “contar” que funda a ordem social existente – a lógica que divide e regula o espaço social, designando diferentes identidades ao seu lugar dentro da hierarquia social. Nesse sentido, polícia incluiria as funções usuais de coerção e repressão do estado, mas também se refere a uma noção muito mais ampla de organização e regulação da sociedade – a distribuição de espaços e papéis. Em outras palavras, dominação e hierarquia não podem se restringir ao estado, mas são na verdade localizadas em todo tipo de relação social – de fato, dominação é uma lógica particular de organização social, na qual pessoas são consignadas a determinados papéis como “trabalhador” ou “delinquente”, ou “imigrante ilegal” ou “mulher”, aos quais são atribuídas identidades particulares.

Política, por outro lado, é o processo que perturba essa lógica de ordenamento social – que rompe o espaço social através da demanda dos excluídos por inclusão. Para Rancière, a política emerge de uma disputa ou “desentendimento” (*mesentente*) fundamental entre um grupo particular que é excluído e a ordem social existente: esse grupo social excluído não só demanda que sua voz seja ouvida, que ele seja incluído na ordem social, mas, mais precisamente, ele diz fazê-lo em nome de toda a sociedade. O que é central para a política, então, de acordo com Rancière, é que uma parte excluída não só demanda ser *contada* como parte do todo social, mas clama por incorporar esse todo, na verdade. Rancière demonstra a forma com que, na Grécia antiga, o *demos* – ou “o povo”, os pobres –, que não tinha lugar fixo na ordem social, demandava por inclusão, demandava que sua voz fosse ouvida pela ordem aristocrática e, ao fazê-lo, clamava por representar os interesses universais de toda a sociedade. Em outras palavras, há um tipo de substituição metonímica da *parte pelo todo* – a parte representa suas lutas em termos de universalidade: seus interesses particulares são representados como sendo idênticos àqueles da comunidade em geral. Dessa forma, a “simples” demanda por ser incluído causa uma ruptura ou um deslocamento na ordem social existente: essa parte não pode ser incluída sem perturbar a própria lógica da ordem social baseada nessa exclusão. Para fornecer um exemplo contemporâneo: as lutas dos imigrantes “ilegais” – talvez o grupo mais excluído hoje – para terem seu lugar na sociedade, para terem seu status legitimado, criariam uma espécie de contradição na ordem social que se recusa a incluí-los ou mesmo os reconhecer, que promete direitos iguais e democráticos para todos, e ainda assim os nega a esse grupo em particular. Dessa forma, a demanda dos “ilegais” para serem contados como “cidadãos” destaca a inconsistência da situação na qual direitos democráticos universais são prometidos a todos, mas na prática são concedidos somente

⁴⁵ Todd May (MAY. Jacques Rancière and the Ethics of Equality. pp. 20–35.) também reconheceu a importância do pensamento de Rancière para o anarquismo.

a alguns; demonstra que qualquer cumprimento de promessa democrática de direitos universais é no mínimo condicional no seu reconhecimento como também cidadãos com direitos iguais. O "palco" discursivo no qual a política acontece é, portanto, uma inconsistência dentro da estrutura de universalidade, entre sua promessa e sua realização. Para exemplificar mais: os protestos que aconteceram na França em 2004 sobre o banimento de véus islâmicos em escolas apontaram para a inconsistência da situação na qual, por um lado, todos são formalmente reconhecidos como tendo direitos iguais de cidadãos da República Francesa, enquanto, por outro lado, leis são criadas – *em nome desse mesmo ideal de igualdade Republicano* – que obviamente discriminam contra e têm como alvo certas minorias. Era, portanto, um erro alegar, como ambos os conservadores e os parlamentares socialistas fizeram, que protestos e atos de resistência contra a lei do véu eram antirrepublicanas: pelo contrário, as mulheres muçulmanas protestando contra o banimento do véu balançavam a tricolor e seguravam placas com as palavras *Liberté, Égalité, Fraternité*. Ao identificarem-se com os ideais da República, elas destacavam, de forma bastante eficiente, o fato de que elas eram excluídas desses ideais. Sua mensagem era de que elas acreditavam na República mas *a República não acreditava nelas*. Aqui observamos a parte excluída clamando por representar a universalidade do ideal igualitário através da simples demanda por ser contada. Assim, para Rancière, "a política existe sempre que a contagem de partes e partidos da sociedade é perturbada pela inscrição de uma parte daqueles que não têm parte."⁴⁶

Enquanto talvez pareça que a demanda por inclusão na ordem social, legal e política não é uma estratégia anarquista, o ponto é que essa demanda por inclusão, porque ela se forma em termos de universalidade, de uma parte que, *em sua própria exclusão*, alega ser o todo, causa o deslocamento dessa ordem. Nesse sentido, a política radical hoje pode tomar a forma de movimentos de massa que se constroem em torno de grupos particularmente marginalizados e excluídos, como os pobres, ou imigrantes "ilegais". Isso não significa, é claro, que movimentos de massa não devem se preocupar com problemas globais gerais como o meio ambiente; mas se mobilizar em torno de estruturas particulares de dominação e exclusão e em torno daqueles que são mais afetados por elas, pode ser uma forma de resistência efetiva. Por exemplo, lutar pelos direitos de imigrantes "ilegais" – como redes ativistas como a Sem Fronteiras fazem – destaca as contradições e inconsistências mais amplas no capitalismo global, um sistema que alega promover a livre circulação de pessoas (assim como de capital e tecnologia) através de fronteiras nacionais, e ainda assim parece ter o efeito exatamente oposto – a intensificação de fronteiras existentes e o surgimento de novas.⁴⁷ Em outras palavras, a situação de imigrantes ilegais é um ponto crucial no antagonismo e contradição no sistema capitalista global – e mobilizações acerca disso podem ter efeitos potencialmente explosivos e transformadores.

No entanto, a importância teórica para o anarquismo da compreensão de Rancière sobre a política está na sua descrição da subjetivação política. Para os anarquistas – em particular os anarquistas clássicos – o sujeito se revolta em parte porque, como Bakunin diria, há uma tendência natural e espontânea à revolta mas, mais precisamente, porque o sujeito é intrinsecamente e organicamente parte da sociedade e a sociedade é

⁴⁶ RANCIÈRE. *Disagreement*. p. 123.

⁴⁷ Ver as explorações das políticas de fronteira, migração e globalização no trabalho de Étienne Balibar (BALIBAR. *We the People of Europe*), assim como em Sandro Mezzadra (MEZZADRA. *Migration, Detention, Desertion*).

condicionada por uma certa essência – que é ao mesmo tempo racional e natural – o que se desdobra na direção da revolução e da emancipação. Em outras palavras, o anarquismo é baseado não somente em uma certa visão da emancipação humana e do progresso social, mas na ideia de uma racionalidade social que está inexoravelmente se movimentando nessa direção. Essa ideia pode ser observada na compreensão materialista de Bakunin de leis naturais e históricas – leis que são observáveis cientificamente⁴⁸ – ou na crença de Kropotkin⁴⁹ de que existe uma tendência inata e evolutiva ao mutualismo entre todos os seres vivos, ou na concepção de Murray Bookchin⁵⁰ do potencial por “completude” que é central para sua ideia de “ecologia social”. O que encontramos aqui é a ideia de progresso social, seja movida pela dialética, ou pelas leis da história ou da natureza. É central aqui a visão de que o sujeito humano não é somente essencialmente bom (para Kropotkin, os humanos têm uma tendência natural à cooperação) mas são inextricavelmente parte do tecido social. A subjetividade da política radical, para anarquistas, é uma expressão dessa sociabilidade inerente.

A visão de Rancière acerca da subjetivação política seria um pouco diferente disso. Não há tendência natural ou social à revolução; em vez disso, o que é importante é a falta de previsibilidade e a contingência da política. Além disso, o sujeito político não é fundado em conceitos essencialistas de natureza humana; mas em uma ruptura com o social. É uma forma de des-subjetivação ou desidentificação – uma “remoção da naturalidade do lugar” – na qual ele se distancia do seu papel social normal:

[A] subjetivação política os força para fora de tamanha obviedade ao questionar a relação entre o *quem* e o *que* na aparente redundância na postulação de uma existência [...] “Trabalhador” ou melhor ainda “proletário” é da mesma forma o sujeito que mede a separação entre a parte do trabalho como função social e a falta de parte daqueles que o fazem dentro da definição do comum da comunidade.⁵¹

No lugar de a subjetividade política emergir como imanente dentro da sociedade, ela é algo que, nesse sentido, vem de “fora” dela – não em termos de uma exterioridade metafísica, mas em termos de um processo de desengajamento das posições de sujeitos estabelecidas e das identidades sociais.

5. Pós-anarquismo

O que eu estou apontando para aqui – através do Rancière – não é uma forma de individualismo radical ou existencial, no qual o sujeito é uma mônada isolada que age num vácuo político.⁵² Obviamente, a política radical envolve desenvolver elos com outros, e construir novas relações políticas, novos entendimentos de comunidade. Mas o ponto é que eles não podem ser compreendidos como sendo fundados num certo conceito de

⁴⁸ BAKUNIN. *Political Philosophy*. p. 69.

⁴⁹ KROPOTKIN. *Mutual Aid*.

⁵⁰ BOOKCHIN. *The Ecology of Freedom*.

⁵¹ RANCIÈRE. *Disagreement*. p. 36.

⁵² A noção de egoísmo em Max Stirner, por exemplo, enquanto oferece uma intervenção filosófica importante na teoria anarquista – particularmente ao desenvolver a crítica do essencialismo – não necessariamente oferece um modelo convincente ou completo da ação política. Ver *The Ego and Its Own* (STIRNER. *The Ego and Its Own*).

natureza humana, ou como emergindo inevitavelmente do processo social. Pelo contrário, eles sempre devem ser construídos, e frequentemente tem efeitos imprevisíveis e contingentes. Não há inevitabilidade nesse processo, assim como havia para os anarquistas clássicos.

É essa ideia de imprevisibilidade, invenção e contingência que eu vejo como central em um novo pensar sobre o anarquismo – um que evita o tipo de essencialismo humanista e positivismo que caracterizou muito do anarquismo clássico. Minha defesa tem sido que o anarquismo, como filosofia política, precisa de uma renovação, e que ela pode se beneficiar de mudanças teóricas como a desconstrução, o pós-estruturalismo e a psicanálise da mesma forma que, por exemplo, certos pós-marxistas têm feito⁵³ (não desconsiderando as diferenças que eu já apontei entre anarquismo e pós-marxismo). Isso significaria um abandono *parcial* – ou ao menos uma revisão – do discurso humanista iluminista a quem o anarquismo tem dívida: o abandono de ideias essencialistas sobre a natureza humana, do positivismo social, ou ideias sobre uma racionalidade social imanente que move a mudança revolucionária. No lugar disso, a teoria anarquista deveria reconhecer que a realidade social é construída discursivamente, e que o sujeito é situado, ou mesmo constituído, dentro de relações externas de linguagem e poder, assim como forças inconscientes, desejos e vontades que frequentemente excedem seu controle racional.⁵⁴ No entanto, isso não significa – como muitos sugeriram erroneamente em referência a pensadores como Foucault – que o sujeito é determinado por estruturas sociais ou está preso em “jaulas disciplinares”. Pelo contrário, as abordagens pós-estruturalistas buscam aberturas, interstícios, indeterminações, *aporias* e rachaduras nas estruturas – pontos onde elas se tornaram deslocadas e instáveis, e onde novas possibilidades para a subjetivação política podem surgir. De fato, essa visão da relação entre o sujeito e as estruturas sociais, eu sugeriria, na verdade permite um maior grau de autonomia e espontaneidade do que a postulada por anarquistas clássicos. Isso significa que a abordagem “pós-estruturalista” rompe o elo entre subjetividade e essência social, permitindo um certo espaço discursivo no qual a subjetividade pode ser reconfigurada. O objetivo, de um ponto de vista pós-estruturalista, seria para o sujeito ganhar uma certa distância entre os campos discursivos nos quais sua identidade é constituída – e é precisamente essa distância, essa lacuna, que é o espaço da política porque ela permite que o sujeito desenvolva novas formas e práticas de liberdade e igualdade.

O termo “pós-anarquismo” assim se refere não tanto ao modelo distinto de política anarquista, mas a um certo campo de questionamento e problematização constante no qual as categorias conceituais de anarquismo são repensadas à luz de intervenções pós-estruturalistas como essas. Isso não faz referência, de nenhuma forma, a uma substituição ou movimento para além do anarquismo – não significa que o projeto teórico e político anarquista deva ser deixado para trás. Pelo contrário, eu argumentei pela relevância contínua do anarquismo, particularmente para a compreensão de lutas e movimentos políticos contemporâneos. O prefixo “pós” não significa aqui “depois” ou “além”, mas um trabalho de delimitação conceitual do anarquismo com o objetivo de revisar, renovar e mesmo radicalizar suas implicações. O pós-anarquismo, nesse sentido, ainda é fiel ao projeto igualitário e libertário do anarquismo clássico – mas ele argumenta

⁵³ Ver, primariamente, o trabalho de Laclau e Mouffe.

⁵⁴ Cornelius Castoriadis (CASTORIADIS. *The Imaginary Institution of Society*), um teórico psicanalista cujo pensamento político tem afinidades com o anarquismo, fala sobre o papel de significações imaginárias em construir a realidade social.

que esse projeto é melhor formulado hoje através da conceitualização diferente da subjetividade e da política: uma que não mais é fundada em noções essencialistas da natureza humana ou nos desdobramentos da racionalidade social imanente.

Há inúmeros outros pensadores que buscam reconstruir o anarquismo por elas linhas ou similares, mais notavelmente Lewis Call⁵⁵ e Todd May. May, particularmente, desenvolve uma abordagem pós-estruturalista à política anarquista, destacando as conexões entre a crítica à representação do anarquismo clássico e pensadores pós-estruturalistas como Foucault, Deleuze e Lyotard, cuja abordagem "tática" no lugar de "estratégica" à política enfatiza práticas "micropolíticas" particulares e situacionais. Existem claros paralelos entre a abordagem de May ao pós-anarquismo e a minha. Mas também existem diferenças, mais notavelmente nos diferentes pensadores e perspectivas que usamos de fonte. Enquanto eu disponho das ideias de Foucault e Deleuze, eu também utilizei pensadores como Derrida – a quem May explicitamente exclui com base no fato de ele não ter posição política claramente articulada⁵⁶ – e Lacan. No trabalho de May, há uma evasão geral da psicanálise. No entanto, enquanto muitos anarquistas talvez sejam céticos acerca da psicanálise, apontando o que eles percebem como seu conservadorismo genericamente apolítico na psique do indivíduo e, como algumas feministas diriam, seu "falocentrismo",⁵⁷ eu argumentaria que a teoria psicanalítica – particularmente a de Freud e Lacan – pode oferecer importantes recursos à teoria política radical. De fato, em vez de focar na psique individual isolada, a psicanálise estressa a dimensão social, as relações dos indivíduos com aqueles ao seu redor – não só seus familiares mas a sociedade mais genericamente. Como Freud⁵⁸ demonstra, a psicanálise está preocupada com o "fenômeno social", incluindo a formação de grupos e é assim eminentemente equipada para a análise sociopolítica. Para Lacan, o indivíduo (parcialmente) constrói sua subjetividade através de uma relação com o mundo externo da linguagem, a ordem simbólica da qual todo significado deriva – e, portanto, para Lacan, o inconsciente foi "*estruturado como uma linguagem*".⁵⁹ O inconsciente psicanalítico não é individualizante e, portanto, reacionário, como Deleuze e Guattari alegam em *O anti-Édipo*. Pelo contrário, ele é *intersubjetivo* e pode, portanto, ser aplicado não somente a uma análise e crítica de relações sociopolíticas existentes, mas também à compreensão de identidades políticas radicais. De fato, eu não penso que seja possível chegar perto de uma concepção completa de agência política e subjetividade sem compreender as forças inconscientes e desejos que em grande parte dirigem a ação política, estruturam nossas identificações políticas, ideológicas e simbólicas, ou impelem nossos apegos psíquicos – "apegos apaixonados" como Judith Butler colocaria⁶⁰ – à autoridade e à dominação, assim como as formas com que por vezes rompemos com elas e as resistimos. A psicanálise, a

⁵⁵ Ver Lewis Call (CALL, *Postmodern Anarchism*). Pode-se também mencionar John Holloway (HOLLOWAY, *Change the World Without Taking Power*) aqui, apesar de ele vir mais da tradição libertária marxista – em vez de estritamente anarquista.

⁵⁶ Ver May (MAY, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. p. 12). Aqui eu discordaria de May – em anos recentes Derrida tinha se engajado cada vez mais com questões políticas sobre direito, justiça, democracia, Marxismo, direitos humanos e soberania.

⁵⁷ No entanto, várias críticas feministas mais proeminentes do "falocentrismo" têm ao mesmo tempo sido inspiradas pela psicanálise. Eu tenho em mente aqui pensadoras como Luce Irigaray e Julia Kristeva.

⁵⁸ FREUD, 'Group Psychology and the Analysis of the Ego'. p. 69.

⁵⁹ LACAN, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. p. 20.

⁶⁰ BUTLER, *The Psychic Life of Power*.

meu ver, é crucial para desenvolver uma compreensão mais completa das potencialidades do sujeito – uma que vai além da noção foucaultiana de “posições sujeitas”.

Além do mais, o foco no inconsciente não nos direciona, como alguns sugerem, de volta ao essencialismo do sujeito. Pelo contrário, as compreensões freudiana e lacaniana do inconsciente demonstram que o sujeito está sempre, como se fosse, “distante” dele próprio, e não é possível atingir uma identidade completa e totalmente não-alienada e transparente. Como Lacan demonstra, em vez de haver uma essência na base da subjetividade, já uma falta, uma ausência, um vazio de significação.

Se o único problema aqui fosse uma genealogia filosófica diferente, então essa questão de abordagens alternativas escolhidas por mim e Todd May não mereceria menção. No entanto, o que é invocado por essa diferença é o debate mais amplo que emergiu recentemente na filosofia política radical sobre a questão da ontologia: para ser mais preciso, o debate acerca da *abundância* e da *falta* – ou, apesar de ligeiramente diferente, *imanência* e *transcendência* – como os dois conceitos rivais da ontologia política radical hoje. A questão tem estado, de acordo com Lasse Thomassen e Lars Tønder, na base de diferentes concepções de política democrática radical:

[A] literatura existente falhou em apreciar a forma como a conceituação de diferença radical levou a versões profundamente diferentes de democracia radical. Onde nos referimos ao imaginário ontológico da abundância e o imaginário ontológico da falta, respectivamente. Esses dois imaginários compartilham a ideia de uma diferença radical e a crítica de conceituações convencionais de universalidade e identidade; ainda assim, elas também divergem na maneira com que abordam essas questões. Por exemplo, elas discordam se a análise política deveria iniciar do nível da significação ou de redes de matéria incorporada. E discordam sobre o tipo de política que vem da ideia de diferença radical; enquanto teóricos da falta enfatizam a necessidade de construir constelações hegemônicas, os teóricos da abundância enfatizam a pluralização sem recorrência.⁶¹

Esse debate tem alguma relevância para o pós-anarquismo hoje, como muitos teóricos do ativismo contemporâneo inspirados pelo pós-estruturalismo – Hardt e Negri estando entre os mais proeminentes, mas também Richard J. F. Day⁶² – tendem a ver o argumento deleuzo-spininoziano de imanência, abundância, fluxo e transformação como o jeito de pensar mais apropriado sobre grupos de afinidade descentralizada e redes “rizomáticas” que caracterizam a política anticapitalista radical hoje.

Apesar de eu sempre ter considerado o pensamento antiestado em Deleuze (e Guattari) como inestimável para a política radical,⁶³ minha própria abordagem tende a enfatizar mais a ideia de “fora constitutivo”: a ideia – teorizada de diferentes formas por pensadores como Lacan e Derrida – de um tipo de limite discursivo ou vazio que excede a representação e a simbolização. Eu não concordo com Andrew Robinson que isso imporia uma abstração mítica que levaria ao conservadorismo apolítico.⁶⁴ Se se aceita a ideia de que a realidade social é construída em algum nível discursivo – ou seja através de relações de linguagem através das quais formamos significado e identidade – então

⁶¹ TØNDER; THOMASSEN (eds), *Radical Democracy*. p. 1-2.

⁶² DAY, *Gramsci Is Dead*.

⁶³ Ver, por exemplo, meu artigo “*War on the State: deleuze and Stirner’s Anarquism*” (NEWMAN, *War on the State*).

⁶⁴ ROBINSON, *The Political Theory of Constitutive Lack*.

essa ideia só é consistente se se considera um limite lógico ou fora do discurso; e é nesse limite que novas formas de compreensão política do mundo podem surgir. Isso pode produzir articulações conservadoras e pragmáticas do político, certamente – ou mesmo posições conservadoras na esfera do ultraradicalismo, como vimos em pessoas como Žižek. Mas há uma falta, como Robinson parece sugerir – e, de fato, uma certa compreensão de negatividade, como Stirner e mesmo Bakunin demonstraram, pode ter implicações radicais. Nem mesmo eu concordo com May que esse tipo de ontologia leva a uma política de indeterminação que torna inadequada a ação coletiva.⁶⁵ Pelo contrário, eu sugeriria que a ideia de um “fora” pode permitir espaço ou terreno no qual novas práticas de emancipação podem se desenvolver.

Conclusão

O que eu vejo como especialmente importante é a necessidade de desenvolver uma dimensão para a política coletiva – uma que é construída com base em práticas localizadas de resistência, mas que também vai além delas e permite elos emergirem entre atores em um terreno político e ético definido por liberdade e igualdade incondicionais. É por isso que a questão da democracia radical é central: a democracia radical – vista como uma série de mobilizações e práticas de emancipação, em vez de um grupo específico de arranjos institucionais⁶⁶ – é a forma de política que permite a combinação liberdade e igualdade e sua rearticulação em diversas formas inesperadas. No entanto, eu também sugeriria que o anarquismo pode ser visto como fornecedor do horizonte político e ético último para a democracia radical. Como o anarquismo demonstra, o princípio central e fundamental do anarquismo – a autonomia coletiva e emancipação igualitária – é algo que não pode ser totalmente contido nos limites da soberania estatal. No mínimo, é um princípio que sempre desafia a ideia de autoridade política.

⁶⁵ Ver a resenha de Todd May (MAY, *Lacanian Anarchism and the Left*) do meu livro *From Bakunin to Lacan*.

⁶⁶ Eu tenho em mente aqui algo como a noção de Derrida da “democracia por vir”, que, distante de ser uma forma de procrastinar ou adiar a decisão política (como May parece sugerir), na verdade, invoca a imediatidade do presente, e clama por uma crítica militante de todas as articulações existentes da democracia em nome de perfectibilidade infinita. Ver *Rogues: Two Essays on Reason* (BRAULT, *Rogues*, p. 86-90).

Referências

- BADIOU, Alain. *Being and Event*. FELTHAM, O. (trad.). Londres: Editora Continuum, 2003A.
- BADIOU, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. HALLWARD, P. (trad.). Londres: Verso, 2001.
- BADIOU, Alain. *Metapolitics*. BARKER, J. (trad.). Londres: Editora Verso, 2005.
- BADIOU, Alain. *Polemics*. CORCORAN, S. (trad.). Londres: Editora Verso, 2006.
- BADIOU, Alain. *St Paul: The Foundation of Universalism*. BRASSIER, R. (trad.). Stanford: Stanford University Press, 2003B.
- BAKUNIN, Mikhail. *Marxism, Freedom and the State*. KENAFICK, K.J. (trad.). Londres: Freedom Press, 1950.
- BAKUNIN, Mikhail. *Political Philosophy: Scientific Anarchism*. Organização de G.P. Maximoff. Londres: Free Press of Glencoe, 1953.
- BALIBAR, Étienne. *Politics and the Other Scene*. Londres: Verso, 2002.
- BALIBAR, Étienne. *We the People of Europe: Reflections on Transnational Citizenship*. SWENSON, J. (trad.). Princeton: Princeton University Press, 2004.
- BEY, Hakim. *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone*. Nova York: Autonomedia, 2003.
- BOOKCHIN, Murray. 'Listen Marxist!'. In *Post-Scarcity Anarchism*. Berkeley: The Ramparts Press, 1971.
- BOOKCHIN, Murray. *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland: AK Press, 2005.
- BRAULT, Pascale-Anne. *Rogues: Two Essays on Reason*. NAAS, M. (trad.). Stanford: Stanford University Press, 2005.
- BROWN, Wendy. 'Neoliberalism and the End of Liberal Democracy'. In: *Theory and Event* 7(1), 2003.
- BULL, Malcolm. The Limits of the Multitude. *New Left Review*, ed. 35 (Setembro-Outubro), 2005. pp. 19–39.
- BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- CALL, Lewis. *Postmodern Anarchism*. Manchester: Lexington Books, 2003.
- CARTER, Alan. Outline of an Anarchist Theory of History. In *For Anarchism: History, Theory and Practice*. Edição de D. Goodway. London: Routledge, 1989.
- CASTORIADIS, Cornelius (1997). *The Imaginary Institution of Society*. BLAMEY, K. (trad.). Cambridge: Polity Press 1997.

- CRITCHLEY, Simon. 'On Alain Badiou', *Theory and Event* 3(4), 2000.
- CRITCHLEY, Simon. *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. Londres: Verso, 2007.
- DAY, Richard J.F. *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. Londres: Pluto Press, 2005.
- FREUD, Sigmund. 'Group Psychology and the Analysis of the Ego'. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Tradução de J. Strachey. Londres: Hogarth Press, 1921.
- GRAEBER, David. 'The New Anarchists'. *New Left Review* 13 (Janeiro-Fevereiro), 2002.
- HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Londres: Penguin 2004.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. MACPHERSON, C.B. (ed.). Londres: Penguin, 1968 [1651].
- HOLLOWAY, John. *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. LONDRES: Pluto Press, 2005.
- KROPOTKIN, Peter. *Mutual Aid: A Factor in Evolution*. Londres: Allen Lane, 1972.
- LACAN, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*. MILLER, J.A. (ed). SHERIDAN, A. (trad.). Londres: W.W. Norton & Co, 1998.
- LACLAU, Ernesto e MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso, 2001 [1985].
- LACLAU, Ernesto. *On Populist Reason*. Londres: Verso, 2005.
- LENIN, V.I. (1932/1943). *The State and Revolution*. Nova York: International Publishers, 1932/1943.
- LEVAL, Gaston. *Collectives in the Spanish Revolution*. RICHARDS, V. (trad.). Freedom Press, 1975.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 'Manifesto of the Communist Party', *The Marx-Engels Reader*. TUCKER, R.C. (trad.). Nova York: W.W. Norton & Co. 68 When Anarchism Met Post-Structuralism, 1978.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works of Karl Marx and Friedrich Engels, vol.7: Demands of the Communist Party in Germany*. Nova York: International Publishers, 1976 [1848].
- MAY, Todd. 'Jacques Rancière and the Ethics of Equality'. *SubStance* (Issue 113) 36(2), 2007. pp. 20–35.
- MAY, Todd. 'Lacanian Anarchism and the Left'. *Theory and Event* 6(1), 2002.
- MAY, Todd. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. Pennsylvania: Penn State University Press, 1994.

- MEZZADRA, Sandro. 'Migration, Detention, Desertion: A Dialogue', com Brett Neilson. *Borderlands* 2(1), 2003. Disponível em: <http://www.borderlands.net.au/vol2no1_2003/mezzadra_neilson.html>.
- NEWMAN, Saul. 'Anarchism, Marxism and the Bonapartist State'. *Anarchist Studies* 12(1), 2004. pp. 35–59.
- NEWMAN, Saul. 'War on the State: Deleuze and Stirner's Anarchism'. *Anarchist Studies* 9(2), 2001.
- NEWMAN, Saul. *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham MD: Lexington Books, 2007B [2001].
- NEWMAN, Saul. *Unstable Universalities: Poststructuralism and Radical Politics*. Manchester: Manchester University Press, 2007A.
- NOYS, Ben. 'Through a Glass Darkly: Alain Badiou's Critique of Anarchism'. *Anarchist Studies* (manuscrito não publicado atualmente em forma de rascunho), 2008.
- RANCIÈRE, Jacques. *Disagreement: Politics and Philosophy*. ROSE, J. (trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- RANCIÈRE, Jacques. *Hatred of Democracy*. CORCORAN, S. (trad.). Londres: Verso, 2006.
- RANCIÈRE, Jacques. *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*. ROSS, K. (trad.). Stanford: Stanford University Press, 1991.
- READ, Jason. 'From the Proletariat to the Multitude: Multitude and Political Subjectivity'. *Postmodern Culture* 15(2), 2005. Disponível em: <http://muse.edu/journals/postmodern_culture/v015/15.2read.html>
- ROBINSON, Andrew. 'The Political Theory of Constitutive Lack: A Critique'. *Theory and Event* 8(1), 2005.
- SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. SCHWAB, G. (trad.). Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- STIRNER, Max. *The Ego and Its Own*. LEOPOLD, D. (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- THOMAS, Paul. *Karl Marx and the Anarchists*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- TØNDER, Lars; THOMASSEN, Lasse (eds). *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press, 2005.
- ZERZAN, John. *Future Primitive*. Nova York: Autonomedia, 1994.
- ŽIŽEK, Slavoj. 'Holding the Place'. In Žižek, Slavoj; BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto (eds) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Londres: Verso, 2000.
- ŽIŽEK, Slavoj. *On Practice and Contradiction*. London: Verso, 2007B.

ŽIŽEK, Slavoj. Resistance is Surrender. *London Review of Books*. 15 de Novembro de 2007A.

ŽIŽEK, Slavoj. *Revolution at the Gates*. London: Verso, 2004.

SOBRE AS AUTORAS

Saul Newman

Doutor em Ciências Políticas pela University of New South Wales (Austrália) e professor de Teoria Política na Goldsmiths College, University of London. E-mail: s.newman@gold.ac.uk.

Luísa Côrtes Grego

Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do Grupo de Pesquisa *O estado de exceção no Brasil contemporâneo*. Editora de seção da *Revista (des)troços*. E-mail: lcortesgrego@gmail.com.