EM DIREÇÃO AO ANARQUISMO ENQUANTO TEORIA ORGANIZACIONAL

LUCAS CASAGRANDE[1];
BÁRBARA EDUARDA NÓBREGA BASTOS[2];

[1]*Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) – lucas.casagrande@ufrgs.br*
[2]*Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) – barbara.bastos@ufpe.br*

Resumo
O ensaio propõe o anarquismo ontológico como uma teoria organizacional que se afasta do essencialismo e da concepção de um ser *a priori*. A visão central é que a realidade é inerentemente caótica, e a ordem, o Estado e o Capital são imposições artificiais e totalizantes que operam pela mediação e representação, transformando o indivíduo único no *Homo miserabilis*. A ordem é compreendida como uma produção de sentido que cria a realidade que supõe que existe, mas para que isso ocorra é necessário uma violenta coerção sobre todos. Compreendendo a realidade como caótico, propõe-se, como categoria analítica, a ideia de **Organizações Imediatistas**, que são formas de organização efêmeras, plurais e desinstitucionalizadas, cujo objetivo central é a **experiência** imediata, minimamente mediada. Tais organizações, como as Zonas Autônomas Temporárias (TAZ), buscam a convivência, a criação e a destruição, proporcionando "experiências de pico" que rompem com a aceitação da mediação. A importância dessas organizações reside na vivência da ausência de dominação, e não na perenidade ou na instauração de uma nova ordem.

Palavras-chave: Imediatismo. Perspectivismo. Anarco. Organização Imediatista. TAZ.

Introdução

Neste ensaio, se apresentará uma visão anarco como possibilidade de uma teoria organizacional. Tal visão se afasta da concepção essencialista de verdade, presente no iluminismo, e do naturalismo que supõe um homem constituído a priori, algo também presente nos teóricos anarquistas clássicos.

Assume-se que a realidade é caótica em contraposição a uma suposta ordem natural do mundo, a que se atribui que é nada mais que uma interpretação. Para além disso ser um pressuposto, a ideia de interpretar que há ordem naturalmente disposta na realidade traz consequências pragmáticas. Ao se interpretar que há uma ordem, se proclama a mesma, passando a se impor sobre os demais. Em contraposição a isso há de se considerar que o mundo é inerentemente caótico, sem que se atribua uma conotação moral a este pressuposto.

O Estado passa a ser reavaliado aqui não só como a estrutura estatal externa à sociedade, mas como uma totalidade que tudo medeia por meio da representação da verdade. É o Espetáculo, estrutura arborescente ou o sistema total. O indivíduo torna-se objeto do Estado sistêmico, onde suas vontades são substituídas por suas necessidades, constituindo no lugar do único o *Homo miserabilis*.

Frente a este Estado total que tudo visa cooptar e mediar, a organização imediatista é apresentada como possibilidade do devir. A coletividade dessas organizações constituem um rizoma que, quando contraposto contra o Estado, se constitui enquanto “máquina de guerra”.

Esta proposta conceitual é, também, uma defesa do direcionamento do olhar (seja da pesquisa, seja no cotidiano).

O Anarquismo Ontológico

Muitos dos clássicos anarquistas, tais como Proudhon, Godwin e Bakunin eram homens iluministas. Seus pensamentos partiam da ideia de que a desigualdade e a opressão se davam por causa da ignorância e da alienação. Por isso, muito de suas proposições buscavam melhorar a educação, trazer conhecimento e iluminar as pessoas. Mesmo Bakunin, que percebera que a autoridade nasce no autorizar enunciativo frente ao mundo natural, defendia (talvez com exceção do final da sua vida) que o conhecimento liberta.

A denúncia da propriedade 'enquanto roubo' feita por Proudhon apresentava uma justificativa naturalista para o anarquismo. Se a propriedade é um roubo – ou seja, ela não é natural à condição humana, seria consequente pensar em uma organização social distinta. O sistema social que o autor propôs era baseado na ideia da substituição do Estado opressivo por uma organização social autogerida, baseada na posse (ou usufruto) dos meios de produção. Para que isso pudesse funcionar, seria necessário uma racionalidade iluminista para substituir o Estado – ou seja, a solução frente à alienação e divisão do trabalho promovidas pelo Estado passaria por um conhecimento pleno de todos envolvidos nos meios de produção, tornando a educação um empreendimento necessário.

Sob o argumento do autor, os humanos são seres naturalmente racionais e cooperativos. Contraposto a isto está o poder concentrado em forma de autoridade que cria organizações hierárquicas sendo, a maior delas, o Estado. Na medida em que o ser humano percebe melhor sua condição e racionaliza as questões do seu entorno, o Estado torna-se paulatinamente desnecessário, nos tornando os seres que éramos: cooperativos, bondosos, sociais (Proudhon, 1988).

Muito embora a crítica de Proudhon ao Estado enquanto mantenedor de um sistema de exploração e dominação pareça consensual no pensamento anarquista, suas proposições ainda derivam de uma visão essencialista de indivíduo. Afinal, tal essencialismo baseado numa verdade única (ainda que não plenamente alcançável) possibilita a crença no ser enquanto categoria natural, baseia-se na substituição do indivíduo por um objeto social (o ser) que possui características naturais e intrínsecas. Essas características são tratadas enquanto atribuição de verdade. A relação social, sob um olhar essencialista, pode alterar os fenômenos derivados do ser, mas não sua essência. Dito de outra forma, o ser se demonstra de diversas formas sob diversas circunstâncias, mas guarda algo que lhe é inerentemente verdadeiro. É por isso que, frente ao diagnóstico de que a propriedade dos meios de produção é um roubo, a cooperativização humana pode ser tratada como uma solução moral.

Como se pode perceber, tais concepções anarquistas partem de uma visão essencialista de verdade, além de supor um ser constituído por uma natureza. Por conseguinte, embora a motivação da crítica à autoridade e ao Estado de tais autores fosse mais que justificada, a problemática e, por consequência, suas proposições, tornam-se passíveis de reavaliação. Essa questão só vem à tona com a incorporação de autores, geralmente utilizados de forma indireta, tais como Max Stirner e Nietzsche à discussão anarquista – em especial a partir do século XX (Koch, 1993).

A ideia processual nietzschiana que deriva da vontade em direção a uma expansão constante (a vontade de poder) remete a Stirner (2004). Para ele, pensamentos e conceitos são correntes que nos aprisionam a uma ideia de ser. O ser, enquanto construção reificante, se opõe ao **único** de Stirner. De fato, etimologicamente, Illich e Sanders (1988, p.71)

demonstram que "indivíduo" é uma palavra que advém da ideia de inequívoco, de não-ambiguidade. O indivíduo é o nível último, aquilo que não pode se confundir, se fundir ou dividir: ele é único, tal como em Stirner (2004) . Este considera que o que chamamos de era moderna emergiu com a cristandade. Sua crítica à ideia de ser enquanto uma abstração total que possibilita a dominação permitiu que Nietzsche baseasse seu pensamento numa genealogia das ideias.

Com essa genealogia, Nietzsche (1998) pode delinear a relação entre as ideias e o contexto na qual são produzidas. Tal visão se diferenciava de uma perspectiva iluminista ou essencialista, por afastar a propriedade transcendente das coisas da ideia de verdade e da realidade. Assim, no lugar do transcendente temos o imanente. O processo histórico não é mais uma realidade *a priori* que estabelece os fatos, mas uma delimitação, por meio de processos de exclusão de narrativas, do que ocorreu no passado por meio do que ocorre no presente. Sob este olhar, torna-se evidente que o apontamento marxista da história se repetindo a si mesma é mais uma possibilidade narrativa (mesmo que relevante) do que uma questão real: não é que a história repete a si mesma (seja como tragédia, seja como farsa), mas sim que analisamos o que nos precedeu sob o olhar do presente, transpondo a realidade passada ao presente e, assim, chegando à conclusão de que a história se repete. Uma consequência usual de não reconhecer isso é o purismo conceitual (muitas vezes travestido de "precisão conceitual"): porque dois elementos históricos nunca são, de fato, idênticos, acaba-se por descartar o uso de uma terminologia para reconhecer aspectos distintos que guardam semelhanças. Um exemplo disso é a relutância de muitos intelectuais em aceitar o uso do termo "fascismo" ao se referir a fascistas nos dias atuais. Afinal, o fenômeno histórico italiano de Mussolini nunca vai se repetir (seja como farsa, seja como tragédia) tal qual, seja no ideário, seja no contexto histórico que o produziu.

Assim, a política não pode ser considerada decorrente da verdade, pois esta não existe. Tampouco pode ser considerada decorrente da justiça, já que a moralidade que compõe o que é justo é uma representação que reflete os interesses de quem define a moral. Política é, então, nada mais que a expressão do poder. E se política assim o é, o Estado é nada mais que a representação do poder constituído e cristalizado.

O problema, portanto, deixa de ser a alienação do trabalhador enquanto a falta de conhecimento do mundo, enquanto falta de contato com a realidade, enquanto ausência do científico, como em Proudhon ou mesmo em Bakunin. A ideia de que o dominado poderá se libertar por meio do conhecimento, do entendimento do mundo, da apreensão da verdade, cai por terra. Decorrente disso, as correntes anarquistas mais costumeiras do século XX, em especial após os anos 1960, se baseiam em algumas justificativas próprias para a abolição do Estado e do capitalismo (Koch, 1993).

A primeira delas é que o mundo é inerentemente caótico, sem que isso seja um problema. A definição de conceitos estáticos cria uma moral que representa parcialmente (e enviesadamente de acordo com quem a profere) a realidade. Com base na moral as instituições se formam. As leis, os regramentos e as definições de procedimentos são compostas a partir da moral instituída. Essa moral não está representando a realidade de fato, mas uma perspectiva própria de quem consegue dominar. A realidade, por sua vez, é caótica – nós é que atribuímos sentido coeso a algo que não há. Ao dominador cabe a estruturação da realidade de forma a fazer crer no seu discurso. Ele o faz ao excluir elementos e os organizar inclusos no discurso. Tal discurso ilusório pinta a realidade como um sistema coeso, causal e controlável quando, na verdade, não o é. Essa visão é bem ilustrada abaixo:

> Os anarquistas têm proclamado durante anos que "a anarquia não é o caos". Inclusive o anarquismo parece querer uma lei natural, uma moralidade interior e inata na matéria, um mito enquanto enteléquia ou propósito-de-ser. Não melhores que os Cristãos neste aspecto, nisso acreditava Nietzsche – radicais só no profundo ressentimento. O anarquismo disse que "o Estado deveria ser abolido" só para instituir uma nova forma de ordem mais radical em seu lugar. **A Anarquia Ontológica replica em troca que nenhum "Estado" pode "existir" no caos, que todas as afirmações ontológicas são espúrias exceto a afirmação do caos** (que contudo é indeterminado), e portanto que o ato de governar de qualquer tipo é impossível. (Bey, 1993, grifos nossos)

A visão de ordem de Hakim Bey rompe com a velha ideia anarquista de que a ordem é algo que ocorre naturalmente, sem imposição. No lugar, ele estabelece que toda tentativa de ordem é uma violência coercitiva. A ordem, aqui, é entendida como a cristalização da sociedade em relações estanques, na morte do próprio devir.

A citação acima contém elementos perspectivistas que a tornam uma reflexão possível. Só é possível estabelecer a existência do caos em um mundo que se pretendia ordeiro uma vez que se rompa com a ideia de uma busca tola pela essência da realidade aparente. A realidade aparente (caótica) é a própria realidade.

Uma segunda justificativa anarco para a abolição do Estado e do capital é que, dadas as condições epistemológicas já mencionadas, não é possível constituir sentença alguma que seja imutavelmente legítima. Ao se assumir que um enunciado não pode conter um valor essencialmente verdadeiro, nenhuma decorrência é legítima de forma perene. Dito de outra forma, se a moral, os valores e as normas não são consequentes à verdade, mas sim ao poder, então qualquer relação de dominação se torna potencialmente ilegítima, criticável e frágil. Isso inclui não só relações despóticas e tiranas, não só relações onde poucos controlam muitos, mas também organizações sociais democráticas (burguesas ou não), bem como "ditaduras do proletariado" (o que quer que isso venha a significar).

Assim, ao colocarmos sobre um perspectivismo ético qualquer ideia de moral, assumindo a moral, e mesmo as regras, como decorrentes de relações de poder, podemos então superar o moralismo. Um exemplo extremo disso é o caso relatado por Wilson (2003) em seu estudo sobre a forma de organização dos piratas e corsários: mesmo a regra moral universalmente aceita de não assassinar alguém pode ser revisada quando se percebe que ela é, também, uma consequência do poder instituído. Senão, observemos a prática moral relatada pelo autor: dentre os piratas do Atlântico do século XVIII, a organização de suas pilhagens se dava de uma forma mais ou menos igualitária[1]. A organização dos piratas confluiu a ponto de gerar o que o autor chamou de "democracia por assassinato": apesar da organização e divisão de espólios dos piratas ser costumeiramente horizontal, alguns momentos (especialmente de batalha) demandavam uma centralidade que constituía uma autoridade (o capitão). Tal capitão acaba por ter a vida de seus subordinados em suas mãos, já que suas ordens poderiam criar as

[1] Apesar dos piratas serem normalmente vistos como fantasmas de um passado, era mais provável que suas organizações sociais fossem bastante equânimes, dado que, em sua maioria, eram pessoas que tinham fugido de algum tipo de tirania, abuso ou escravidão. Tal busca por uma sociedade mais justa levou a criação de enclaves utópicos. As histórias inspiraram diversos mitos de modo que a ideia da pirataria foi transformada do bicho papão da época a a cultura pop da atualidade. Isso é discutido com maior afinco por Parker (2009).

condições de sobrevivência ou morte. De fato, um desafeto do capitão poderia ser morto facilmente com ordens elaboradas para que tal coisa ocorresse no advento das batalhas. Como seria possível tamanha autoridade ser contraposta a fim de evitar uma tirania? A resposta da organização pirata era a iminente possibilidade de assassinato do capitão. Aqui, fica claro que mesmo a moral mais universalmente aceita (“não matarás’’) pode, por vezes, servir a um interesse dominante. O assassinato do capitão tirano pode ser, ao fim, uma atitude tão ou mais moral que sua sobrevivência – tudo depende da perspectiva.

Uma outra ilustração dessa visão são os zapatistas: não lhes interessa fazer parte de um Estado de coisas em que suas perspectivas (verdades) sejam toleradas. Afinal, o desafio zapatista não é que o Estado mexicano seja suficientemente liberal a ponto de aceitar que eles se organizem de maneiras tuteladas pelo Estado. Não cabe ser centro nem periferia, mas sim ser alheio ao Estado e não ser capturado pela representação, seja ela moral, seja ela normativa, seja ela política (Marcos, 2008).

Isso leva a ideia de um “anarquismo ontológico’’: não há uma ordem natural das coisas e, assim, não há uma moral *a priori* (o que não significa que não existam morais possíveis ou até mesmo desejáveis). O mundo é o caos se organizando constantemente. Não há uma natureza do indivíduo e, portanto, não há ser. A “organização’’ é somente uma fotografia de um pedaço desse caos se reorganizando em um dado momento. Este anarquismo põe por terra imagens de uma ordem natural das coisas, o que permite que abandonemos a ideia de uma utopia ordeira. Afinal, “imagens de castigo rondam o sonho da Ordem’’ (Bey, 1993).

Sob este olhar, a prescrição de regras é um atentado contra o único, contra a liberdade. A utopia de Morus (2012) é nada mais que um pesadelo: submeter o indivíduo a uma totalidade que contém as regras. Reifica-se o indivíduo em prol de um sistema ordeiro. Mas não só utopias funcionais se tornam pesadelos: utopias anarquistas clássicas também se tornam. A autogestão inspirada em Proudhon pode rapidamente se transformar em uma ditadura do coletivo sobre a individualidade. Ou, em um exemplo ainda mais alarmante, notemos como Kropotkin (2002) lida com a questão da criminalidade: observando que há elementos estruturais sociais, de um lado, e elementos de saúde, de outro, sua proposição se dá na direção de substituir penitenciárias por cuidados com a saúde dos criminosos em adição a melhoria das estruturas sociais. Não é necessário muitas delongas para notar que clínicas de saúde mandatórias podem ser ainda mais ditatoriais que presídios. Na busca de uma ordem perfeita, acabamos por instaurar, mesmo com a melhor das intenções, um horror social.

A utopia ordeira torna-se, sob este olhar, seja ela de qual prescrição for, o motivo pelo qual Orwell (2008) nota que as proposições socialistas são, com frequência, sugestões de perfeição ordeira sem que, no entanto, consigam demonstrar uma sociedade que permita a felicidade ou, mesmo, uma liberdade. A ordem, é assim, uma imposição, uma projeção autoritária de uma ideia ordeira sobre os demais. A ordem é nada mais que a promulgação de um sentido que não existe, de fato, na realidade; mas que é imposto – primeiro por meio da interpretação, depois por meio da imposição daquela interpretação sobre os demais. Tal como quando olhamos para as estrelas e pensamos ver ali um desenho (onde, de fato, não há qualquer desenho), e proclamamos que, naquele caos, há um centauro, um centurião, um canário. Mas na realidade social, há um segundo passo que não nos atrevemos a atentar contra as estrelas (não ainda, ao menos): ao proclamarmos que as pessoas se organizam de uma determinada maneira, implicamos que elas assim o devem se organizar. A ordem vista é a ordem imposta. Imposta não no sentido metafórico ou como sinônimo de manipulação. Imposta pela força, por meio da violência: esta é a possibilidade da ordem.

Ao final, mesmo as ordens sociais mais "civilizadas" (ordens burocratas, tais como as que vimos nas formulações de autores clássicos da administração) estão só criando camadas de procedimentos que alertam as pessoas da possibilidade de que uma desobediência pode criar precedente para chamar uma pessoa fardada que utilizará um cassetete nas suas cabeças pela manutenção ordeira. Por isso a violência não é simbólica: ela é real, é uma coerção que impõe, pelo medo do uso da força física, um conjunto de regras (Graeber, 2015).

O anarquismo ontológico é, então, uma resposta que se opõe ao ideal ascético de beleza ordeira. É a negação da possibilidade de viver sob uma ordem – porque a ordem é perspectiva. O que é ordeiro é um atributo de verdade – e a verdade é uma relação de poder. No lugar de uma ordem, o que se pode buscar são situações em que a potência humana pode usufruir (Bey, 1993).

Se não há ordem a ser objetivada de forma total, não é possível crer em uma revolução – ou, ainda, só é possível crer em revolução sob um olhar sarcasticamente astronômico de "dar a volta ao mesmo lugar" (Black, 2006). Ao final, a revolução é um conceito que exige uma nova ordem, uma nova imposição. Ironicamente, a pichação nas paredes da Sorbonne em maio de 1968 declaram seus limites: "a revolução cessa no momento em que chama por auto-sacrifício" (Knabb, 2006).

Se a revolução, o objetivo de boa parte dos movimentos políticos de ruptura, é o que Newman (2017) chama de "a tomada do poder político por um partido de vanguarda organizada", a insurreição é a emancipação auto-organizada, que constitui na sua própria existência seu objetivo que, embora não seja contido em si mesmo, seja não menos. Assim, no lugar de tentar criar um novo Estado, a insurreição é o conceito que se conecta com a ideia de constituir uma espécie de "revolução da vida cotidiana", abrindo espaços de autonomia.

A insurreição é um conceito relacionado à ideia de um poder destituinte, como em Agamben (2014). Nega-se a ideia de que o movimento social deva ser um meio para um fim (a revolução) e estabelece em si mesmo a finalidade. Neste sentido, é o que Newman (2017) chama de não-estratégico. Insurge-se para viver uma vida autônoma e não como meio para que um dia possa se viver uma vida autônoma. O projeto de autonomia nunca é total, sendo a vida regida pelo Estado e pelo capital em diversas formas.

O anarquismo ontológico, consonante à ideia de poder destituinte, de um lado, e de um anti-essencialismo, de outro, é a ideia de que o mundo é caótico por natureza e que o Estado, o capital e a ordem são imposições artificiais.

Estado, Mediação e Imediatismo

Para melhor compreensão da ideia de imediatismo, faz-se necessário retomar os situacionistas. Embora o pensamento situacionista seja, pela sua própria definição, difícil de caracterizar, o fato é que havia uma organização que concentrava os esforços de seus defensores: a Internacional Situacionista (IS – 1957 – 1972). A IS foi a fusão de duas organizações – a Internacional Letrista, de onde veio Guy Debord, e o grupo antifuncionalista chamado de Movimento Internacional por uma Bauhaus Imaginista (MIBI). Esta última trouxe ao Situacionismo o conceito de urbanismo unitário, ao passo que a primeira trouxe a teoria social (Black, 2006).

A ideia por trás do situacionismo é de que a vida, por meio da criação de inúmeras situações que superem a condição identitária fixa do indivivíduo, se constitua de forma plena. Ao invés de formar especialistas, tecnicistas, alienados, o situacionismo clama pela formação e atuação plena, generalista, situacional. A ideia era pôr fim a todos ofícios senão um: o de situacionista, de "leigo-profissional, de anti-especialista". Ao fim, quando mesmo o

situacionista se esvair de sentido, tornaríamos todos a ser não menos que artistas. É o ideal de beleza plena caótica (Debord, 2011).

A conferência de abertura da IS, ocorrida em 1961 em Londres, foi lembrada pelo sediador do evento, o Instituto de Artes Contemporâneas (IAC), como uma "conferência cujo presidente era surdo, cujo principal orador não falava inglês e cujos participantes negavam que a reunião existia'' (Black, 2006, p. 96). Ao final do discurso proferido por Maurice Wyckaert contendo o manifesto da IS, o tom vagamente ameaçador declarava "os situacionistas, os quais talvez vocês se imaginem juízes, um dia os julgarão. Estamos esperando por vocês na curva [da história]'' (Black, 2006, p. 95).

As duas obras mais famosas do movimento situacionista, ambas publicadas às portas de maio de 1968, acabam por expor o debate central para transformação social: como ela seria possível? Debord, em sua obra "A Sociedade do Espetáculo", demonstra friamente a impossibilidade da revolução senão por meio da mudança da totalidade (ora, sua inspiração marxista não poderia lhe dizer outra coisa). Ou seja, a solução passaria por uma revolução. Já Vanegeim (2012), um subjetivista anarquista, argumenta que a revolução está no próprio desejo e prática cotidiana – "desejar uma vida diferente já é essa vida em seu processo". A revolução não é a totalidade porque a totalidade é imaginária.

O que é real é o imanente, é o material. É o que se dá na vivência cotidiana do indivíduo. Ao encararmos o situacionismo enquanto organizações situacionais, colocamos a organização como consequente ao único – e não ao contrário. Tal como em Stirner (2004), que defendia que a organização necessária era a organização de egoístas ou a organização que conformava interesses situacionais específicos, de forma que a organização é sempre precária e frágil.

Ocorre que, uma vez assumida a organização como categoria do real *a priori*, assume-se o indivíduo como reificado em relação a ela. A antítese se dá entre organização e o único, o indivíduo. Se a organização perdura, o único se medeia e se torna o ser. O ser é então o indivíduo reificado.

Essa é a base de uma reavaliação do que é o Estado por Hakim Bey: o Estado é externo à sociedade, mas enquanto representante do indivíduo é também um processo constante de simbolização do mesmo. Esse processo de representação é a mediação entre o indivíduo e o mundo, implicando a forma com que aquele apreende este.

O Estado, assim, é a organização que se pretende total, que outorga a si mesma a capacidade de incorporar a representação da totalidade das relações sociais. Nesta representação, o Estado pode estar replicado em todas relações sociais (Bey, 2012b). Neste sentido, o Estado é a base do Capital, de forma que este é sua representação e mediação universal.

Nesta toada, o capitalismo seria não mais uma entidade externa ao humano, mas um processo de representação total. A representação não é só a lógica do cidadão que é representado por um político ou o dinheiro que representa o valor ou o trabalho, mas também uma realidade que pode ser representada por seus símbolos. A decisão sobre o que é correto é transferida do indivíduo para o Estado e suas cortes. A decisão do valor das coisas, por sua vez, é transferida do indivíduo para o mercado. A decisão do que é moral, do que é correto para além do senso coercitivo policial, é transferido para a Igreja. A decisão sobre o que é verdade é transferido para o método científico.

Podemos entender a representação, também, como decorrência de uma visão essencialista de mundo. Afinal, se há um mundo-verdade, se há essência para além das aparências, admitimos que nossos sentidos estão em contato tão somente com a aparência.

Esta, ao final, é a própria representação da essência que, por sua vez, estaria fora de alcance aos nossos sentidos. Ao admitirmos uma essência, um mundo verdade, admitimos que só podemos entrar em contato com a representação da verdade. Autorizamos, assim, a verdade a existir alheia aos nossos sentidos. Admitimos uma vida que, em prol da verdade que não é alcançável, seja renegada. Tornamos o devir imoral e, assim, nos submetemos aos clérigos, ao Estado, ao mercado, ao capital e ao método científico.

A lógica da representação é o que permite o desencantamento do mundo: transferimos para um ente externo (primeiro a hierarquia celestial, então a hierarquia clerical, então Estado clássico e o Mercado) o critério de validade do próprio mundo. A realidade deixa de ser verdadeira por nossos próprios critérios para se tornar verdadeira por um critério que nos é externo. Uma vez que a verdade se exterioriza e o acesso à mesma se torna mediado, passamos a ter como atributo moral o que nos é introjetado. O que consideramos certo deixa de ser até que seja validado por um ente externo legitimado: o Estado, por meio de suas leis; o Mercado, por meio do dinheiro. Com a lei substituindo a moral, matar alguém torna-se certo se a lei o permite, salvar alguém torna-se errôneo se a lei proíbe. Produzir sem vender torna-se inútil, consumir sem alguém vender torna-se impossível, com o dinheiro substituindo a criação.

Essa concepção é consonante com a visão de representação dos situacionistas. Nesta, há um claro processo dialético entre a produção plena da vida e a incorporação dessa no espetáculo. Tal relação dialética não encontra necessariamente uma síntese e se dá nos conceitos de "*detournement*" e "*recuperation*". O primeiro, o desvio, é a extração do sistema de suas mediações e representações para utilizá-los contra o próprio sistema. Já o segundo é o processo de captura das ideias libertárias e das práticas alternativas por parte do sistema capitalista, que utiliza a própria oposição à sua existência como legitimador de si – é a cooptação (Debord; Wolman, 2006).

A cooptação, *recuperation*, se dá o tempo todo, tanto pelo capital quanto pelo Estado formal. Quando a loja de departamentos vende uma camiseta escrito "Rebele-se!", quando o refrigerante utiliza, na sua propaganda, de uma estética revolucionária, quando o Estado institucionaliza a participação popular (seja por meio de eleições, seja por meio de audiências públicas ou conselhos de participação popular), ou ainda quando uma agência de turismo vende pacotes de "turismo revolucionário"[2]. É o Espetáculo enunciando que "a representação de tuas vontades é o exercício delas". É o mundo que finge se realizar.

Mas se as dinâmicas e lutas sociais fossem cooptadas e recuperadas sem um processo contrário, o *detournement*, a vida social se tornaria estanque e o próprio ato criador seria encampado pelas forças mediadoras da sociedade. Nesta hipótese de objetificação total da ação humana, não haveria mais devir, não haveria mais escapes, alternativas ou oposição. Por isso o *detournement* é um conceito que descreve um processo criador constante, no qual se subverte o mundo hegemônico em prol de algo não contido no Espetáculo. Mas além de descrever, é prescritivo, é um conceito que, intrínseco a si, advoga por si mesmo.

Como nota Black (2006) , nenhuma teoria radical parece ter percebido tão bem o risco de ser capturada pelo *status quo*. Boa parte do foco situacionista, enquanto movimento também artístico, era de produzir uma arte que não fosse capaz de atuar em proveito do mundo tal como está. Essa preocupação pode ser percebida em várias ações nas obras

[2] De fato o turismo moderno, como um todo, pode ser entendido como uma consequência da sociedade de espetáculo. É a recuperação de culturas locais, de artefatos históricos e de vitórias políticas utilizado como mercadoria mediada (Bey, 1990).

situacionistas, como no livro de memórias escrito por Jorn e Debord (1959), que foi encadernado com lixa grossa para evitar que fosse tratado como um livro para se deixar na prateleira junto a outros livros, para evitar o fetichismo.

Essas ideias partem do diagnóstico de que qualquer ideia libertária não pode ser tratada de forma objetiva ou sistemática, de que a reprodução objetifica e possibilita a captura por parte do espetáculo. A subjetividade só pode ser constituída de forma hermética. Os mais recentes escritos de Hakim Bey, inspirados nesse diagnóstico, contém pedidos de que só sejam reproduzidos um a um, de forma a não se colocar na Internet os mesmos ou não se fazer largas tiragens. A ideia é de que a subjetividade se constitua a partir da dádiva, do ato de reproduzir uma obra especialmente para uma pessoa, no presente enquanto ato subjetivo e pessoal.

Essa percepção de que há uma necessidade constante de lutar contra a captura (“recuperation’’) por parte do Espetáculo é o que torna o situacionismo um diagnóstico poderoso e influente.

Mas o que seria o Espetáculo? O Espetáculo é a representação da realidade do indivíduo socialmente. Não é uma coleção de imagens, mas uma forma de subjetivação, uma internalização por parte do indivíduo, das representações sociais que o transformam em objeto da totalidade. Para isso, o **indivíduo** que se tornou **ser**, tornou-se **ter** para então tornar-se o que **aparenta**, mediado pelo mundo que o cerca (Debord, 1997).

É como se o indivíduo, ao olhar para as estrelas não as visse mais, substituindo-as pela imagem das constelações. Mas esta metáfora não é suficiente: as estrelas do mundo social, da metáfora do Espetáculo aqui, são outros indivíduos. E, como tais, estes não são objetos, mas sim outros agentes. Assim o espetáculo é a representação social do Outro na forma de produção alienada, consumo mediado, prática da separação social por consequência da internalização da reificação do Outro. A própria burocracia, enquanto uma forma de subjetivação, por meio da regra, do comportamento como substituto da ação, da formação da “crosta de ferro’’ (ou exoesqueleto), é o Espetáculo.

Aqui a burocracia não pode ser entendida como mero aparato administrativo de uma dominação, mas sim como a formação de uma subjetividade. Tal como Weber notara, a burocracia faz parte do processo de desencantamento do mundo, mas aqui pode-se ir além e afirmar que isso advém não de uma perda de sentido do mundo tão somente, mas sim da atribuição de sentido do mundo ao ente externo, desencantando o mundo por consequência. Neste sentido, a burocracia é a ordem que, por ser em um primeiro momento um atributo de verdade (seja de eficiência, seja de justiça, seja de impessoalidade), é atribuída coercitivamente, em um segundo momento, aos demais.

É como se, na metáfora da caverna de Platão, passássemos todos a concordar que há um mundo-verdade lá fora e que este mundo-verdade só pode ser acessado por meio de mediações produzidas pelas instituições modernas. A mediação, conceito que engloba todo tipo de representação, de um lado, e alienação do trabalho, de outro, é o processo de crer que o mundo-verdade está fora de nós e que precisamos de algo que nos ilumine quanto a sua substância, quanto a seu conteúdo. O sistema social composto pela necessidade constante dessa mediação é o Espetáculo.

O Espetáculo é, ao final, o Estado, mas não no sentido clássico de uma organização formal que se pretende total, mas sim no sentido de ser uma forma de se organizar que se pretende como tal, que institui a mediação como obrigatória, necessária. Mas o problema de chamar essa relação total de mediação de “Espetáculo’’ é de que, mesmo Debord, dedica uma parte substancial do seu livro para explicar que não se trata de imagens ou de pantomimas

para, ao final, muitos interpretarem que é isso. Assim, o Espetáculo é incorporado na teoria anarquista como Estado enquanto a mediação que advém da exterioração do critério de validade, do critério de verdade.

O Estado é, então, essa relação na qual o indivíduo se medeia frente ao mundo. Essa mediação constante, nota Vaneigem (2012), advém da relação social que se estabelece na modernidade. Se dá pela humilhação do cotidiano, pelas alfinetadas que reduzem o indivíduo, o tempo todo, a sua conformidade. Se dá também no isolamento dos indivíduos, resignados a uma vida de trabalho alienado, do vazio que se apodera dos homens. Ocorre que o isolamento e a pequena humilhação são decorrências necessárias da autoridade: “sendo as relações humanas o que a hierarquia social faz delas, as relações impessoais oferecem a forma menos cansativa do desprezo; permitem passar sem atritos inúteis através dos moinhos dos contatos cotidianos” (Vaneigem, 2012, p. 24).

Ou seja, o Estado não é o único processo de mediação da vida. Um outro símbolo óbvio que medeia é o próprio dinheiro. O Estado capitalista é a troca do dinheiro pela proteção e, como tal, só pode existir uma vez que elementos medeiem tal processo (Bey, 2012). No entanto, é possível existir dinheiro sem Estado.

É verdade que o dinheiro é só uma forma de representação, muito embora seja a forma mais presente e uma constante redução da vida à representação. Assim, se o Estado se medeia por formas de representação e simbolismo, o valor, que originalmente é subjetivo e inerente ao indivíduo, se medeia pelo dinheiro. Um se alia a outro em processos subsequentes da história, mas não são a mesma coisa. Para Bey (2012) , há uma relação de constante competição entre os dois poderes representativos centrais modernos – o Capital e o Estado.

Como dois poderes instituídos, duas autoridades supremas da modernidade, dois concorrentes e aliados em seus projetos de mediação do indivíduo até se tornar o outro, Capital e Estado codependem enquanto mediações, mas competem enquanto formas de mediar. Por isso que o pensamento anarquista não se aproxima nunca do neoliberal (do dito “Estado mínimo’’): não se trata de buscar um menor Estado em proveito de outras formas de mediação, como o Capital, por exemplo. Trata-se, sim, de romper com todas relações de representação e mediação, as quais o dinheiro, o capital e a objetivação dos valores fazem parte.

As ideias por trás do conceito de mediação de Hakim Bey advém de, além dos situacionistas, do debate promovido por Ivan Illich. Para este, as instituições modernas são o cerne do processo de mediação da vida, onde inicia-se pela mediação da apreensão do conhecimento e, ao final, mediamos o próprio corpo.

Essas instituições produzem o Homo miserabilis — o ser domesticado e voltado a necessidades que substituiu o indivíduo criador e sua vontade. A criação desse ser, que se supõe natural mas é uma criação social, é o pilar que sustenta o projeto de dominação e mediação total do Estado (Illich, 1996). A institucionalização é, assim, uma "ordem imposta" e uma "beleza asseada", buscando segurança normativa onde não há garantias. Este processo opera pela sujeição do indivíduo à autoridade mediada pelas organizações, transferindo a valoração da vida para um ente de mediação total. O estabelecimento de uma verdade única e a cristalização das organizações são, em essência, o ato de devastar a imaginação e a vontade.

Se o *Homo miserabilis* é o ser alienado, sujeito a uma estrutura que se impõe por um discurso essencialista, a única contraposição é o que Bey chama de **Organizações Imediatistas**: formas de organização efêmeras, plurais e desapercebidas que existem precisamente como um meio para o exercício da vontade. Ao recusarem a perenidade e a

cooptacão pela representação total, tais organizações atuam como uma "máquina de guerra" (Deleuze; Guattari, 1995) que luta diretamente contra as estruturas hierárquicas.

A Organização para além da mediação total: As Organizações Imediatistas

Mas considerar organizações como parte de um rizoma, de uma máquina de guerra, como estas seriam? As ideias anarquistas parecem pouco exploradas, em especial no campo dos estudos organizacionais. Isso salta aos olhos quando consideramos a crescente onda de movimentos horizontalizados, auto-intitulados anarquistas ou não. É como se os Estudos Organizacionais continuassem tradições pouco praticadas pelo campo enquanto ignora uma multitude de organizações. Swann e Stoborod (2014), em sua pesquisa bibliométrica, demonstram que a produção crítica na área de estudos organizacionais se volta muito mais à tradição marxista e ao feminismo, enquanto que as ideias anarquistas sucumbem.

Essa pouca exploração pode explicar porque autores tão difundidos em movimentos sociais são tão pouco conhecidos no campo acadêmico. Pode, ainda, parecer que a ausência do pensamento anarquista seja por uma aparente incomensurabilidade do objeto organização com a ideia de anarquia. É importante clarificar esse aspecto: não só organização não se opõe a anarquia, como pode-se argumentar que organização só pode ser algo não imposto, alheio à autoridade e, portanto, uma anarquia. Uma organização sem autoridade, onde a dominação não se constitua de forma fixa, não só pode existir, como é desejável que assim o seja (Parker *et al.*, 2014; Ward, 2011).

Como salienta, um componente importante das ideias anarquistas é a teoria de ordens espontâneas. A ideia básica é que dada qualquer necessidade humana, surge uma organização que tentará supri-la — por experimento, erro e improvisação. Essas características não são o problema ou a fraqueza da organização anarquista, mas propriamente onde reside suas potencialidades. Assim, organizações como a Comuna de Paris ou a Barcelona anti-franquista soam mais como organizações em seu sentido estrito do que uma empresa.

Contra isso, poderia se argumentar que tanto a Comuna de Paris quanto a Barcelona anti-franquista foram provisórias, efêmeras, temporárias — ambas foram suprimidas pelo poder armado, ambas sucumbiram perante a cruzada pela razão. De fato, a hegemonia não permite que tais enclaves perdurem. Mas por outro lado, é realmente questionável se mesmo bem sucedidas frente ao poder bélico, tais experiências permaneceriam libertadoras, se não surgiria uma nova dominação, um novo sistema de classes, castas ou estamentos. É preciso aqui retomar e problematizar a discussão dos princípios das organizações anarquistas de Ward (2011) . O primeiro deles: ser **temporário**.

A temporariedade diz respeito a um outro princípio que o autor nomeia: a organização deve ser **voluntária**. Assim, o temporário não é, ao contrário do que ele parece crer, um princípio em si, mas sim uma consequência do princípio norteador central, que é o indivíduo **querer** fazer parte desta organização. No momento em que a organização perde o sentido, ela se dissolve — ao contrário de lutar por perdurar a despeito da vontade dos indivíduos que fazem parte da mesma. No momento em que a vontade de poder não encontra mais possibilidades, no momento em que o devir sucumbe frente a primazia da funcionalidade da organização, esta deve cessar de existir. Sujeita-se, assim, a organização ao indivíduo em sua relacionalidade, e, por paradoxal que pareça ser, a estrutura ao devir. A temporariedade da organização não pode, assim, ser visto como um princípio em si, mas uma consequência do querer individual. Dessa forma, não há a pretensão de ser temporário ou perene *a priori*, mas simplesmente se reconhece que a organização não é um fim em si mesmo, podendo deixar de existir a qualquer momento.

No entanto, a teorização organizacional de Ward ainda guarda resquícios funcionalistas. Por outro lado, a ideia de uma organização voluntarista parece ganhar força com o anarquismo ontológico de Hakim Bey. Para ele, as organizações convivenciais (sendo a sociedade o nível mais complexo de organização), alheias à autoridade, que rejeitam o superconsumo e a superprodução e que rompem com a institucionalização existem, existiram e continuarão a existir. Assim, a normatividade aqui dá lugar a uma mudança de foco do olhar. Não se trata de dizer que as organizações desprovidas de autoridade **devam** existir, mas de que existem efetivamente e que, o que nos cabe, é olhar para elas como organizações que efetivamente são (Bey, 2010).

Neste sentido, nos parece claro que, ao explicarmos o mundo, nós acabamos por construir ele. No momento em que nos focamos em organizações institucionalizadas, formalizadas, acabamos por gerar um mundo que valoriza estas organizações, que se preocupa com as problemáticas que lhe são comuns. Produzimos também uma ciência que se preocupa em resolver problemas organizacionais formais, reproduzimos a busca pela problemática *overorganization* que Huxley (2006) nos acautelava. Por um instante, se vislumbrarmos toda produção científica e acadêmica que se deu no sentido de resolver problemas de organizações institucionalizadas, todo esforço humano posto nisso, podemos também imaginar como seria um mundo onde toda essa preocupação fosse voltada a organizações que objetivam a plenitude da vida e da experiência.

Aqui, entendemos que se trata também de uma responsabilidade do pesquisador: ao nos colocarmos frente a um problema, nos comprometemos com o mundo que gerou este, bem como com os resultantes das soluções geradas. Aceitamos que é um problema legítimo, que foi criado por organizações legítimas, frutos de um mundo que queremos tomar parte. Também é verdade que estamos submersos em uma gigantesca rede de significados: não raro 'organização' é sinônimo de empresa. Quando não, o termo se estende a poucas outras coisas, como a máquina pública e organizações formais que, em última análise, são reduzidas a uma visão de organização racional. Reedy (2014) argumenta que o foco das teorias organizacionais, provavelmente por estar localizado em *business schools*, deve se voltar mais às possibilidades instáveis de movimentos sociais, organizações informais, dado justamente as inúmeras possibilidades que o campo oferece — em especial em comparação com a já cansada teoria organizacional formal. Além disso, o autor salienta que o conceito de organização não deve se restringir ou se delinear, já que ao fazer isso acaba-se por contribuir com o *status quo*, com a imutabilidade, com a dominação instituída.

Dessa forma, não se trata aqui de pensar como as organizações podem se formalizar — como podem criar regras, normativas, procedimentos — ou se mediar cada vez mais — ou como podem prosperar financeiramente com vistas a perenidade. Trata-se de pensar como as organizações podem existir dando vazão à vontade, como podem ser objetos dessa, como podem possibilitar um ambiente onde o devir seja possível. Trata-se de se afastar da visão de ser humano com necessidades e atributos implementados em um sistema para reconhecer nele um indivíduo com desejos. Assim, a organização não deve ser eterna nem buscar seu próprio crescimento: ela deve ser frágil antes de ser cooptada, ruir para que outras surjam.

Neste sentido, a experiência[3] necessita se libertar da mediação, que se dá pela separação do trabalho, pelo regramento formal, pela dominação racional. O problema torna-se mais evidente à medida em que se visualiza uma sociedade mediada e institucionalizada a tal

[3] Experiência aqui é entendida como a relação entre o mundo e o indivíduo. Trata-se de viver em situações fora do controle.

ponto que toda experiência é pasteurizada, como em Huxley (2001), e que aquele que se nega a essa pasteurização é visto como um não evoluído, um selvagem. Nesse sentido, Bey (2012) evoca o conceito de *Wild(er)ness* que diz respeito ao duplo sentido agregado de 'selvagem' e 'natureza intocada'. Trata-se daquilo que no pensamento do autor devemos buscar, a irredutibilidade do desejo, a impossibilidade de troca, a incomensurabilidade da vontade. É o rompimento com as instituições e com a mediação.

Aqui, o mundo das trocas totais do Capital é visto como uma exceção. A ditadura do mercado, o fim da história capitalista, é nada mais que uma sociedade específica em um momento histórico específico e que, por mais que tente suprimir todo e qualquer outro tipo de organização social, acaba falhando, ora incorporando ora excluindo elementos para sua sobrevivência. O desejo, incomensurável ao Capital e ao Estado, permanece. As experiências, ainda que crescentemente pasteurizadas mediadas, continuam a existir. Assim, para Bey (2008 2010, 2012, 2014) e Wilson (2003), as organizações não institucionalizadas, o rompimento com a mediação, a desacreditação das autoridades e a rejeição do consumo não são só ideais, mas são realidades presentes, passadas e futuras.

Dessa forma, o mundo é visto aqui como uma grande anarquia, um mundo composto de um gigantesco rizoma o qual tenta ser capturado constantemente pela estrutura arborescente, pelo Estado. Neste cenário, a grande maioria das organizações existentes, que existiram ou vão existir são de fato horizontais. Daí decorre chamar esta visão de mundo de **anarquismo ontológico**. Não se trata de simplesmente normatizar ou prescrever uma forma de organizar não-hierárquica: trata-se de reconhecer que tal ordem existe, e que por diversos interesses esta ordem é tornada irrelevante, é capturada, cooptada e atentada. A Era Moderna aqui é vista como um período de institucionalização e mediação das organizações que, apesar de tentar superar as organizações horizontais e mediar a experiência, só consegue fazer até um certo ponto.

Mas, se como argumentamos, a ausência de novas experiências, por conta de um mundo desencantado e racionalizado previamente, impossibilita o devir perpetuando a dominação estabelecida, a questão central torna-se como potencializar as possibilidades de experiência. Para isso, Bey (2014) aponta como **necessidade a busca pelo rompimento da mediação**.

Uma questão central no anarquismo ontológico não é como formar organizações a partir de um idealismo, mas sim a mudança de enfoque para organizações horizontais, desprovidas de autoridades institucionalizadas, desprovidas de hierarquias. Mas até este ponto, parece-me que tal perspectiva teórica não oferece um diferencial único. Tal diferencial só pode ser compreendido a partir da primazia dos aspectos psicológicos sobre os aspectos econômicos. **A experiência, aqui, é a categoria central**. E, por isso, uma organização não pode ser medida no seu grau de importância pela sua duração, produção ou quantidade de membros. Poderia, tão somente, ser medida pela experiência que proporciona aos seus participantes (a possibilidade de efetuar tal medição é ainda outro problema, provavelmente insolúvel).

Mas para Bey (2014), toda experiência é, *a priori*, mediada. Mesmo que o contato seja direto, a experiência será mediada por nossos próprios sentidos (audição, tato, olfato, etc). No entanto, isso não significa dizer que todas experiências são mediadas de igual forma, no mesmo grau. Podemos experienciar uma viagem através de fotos, de um filme, ou podemos viajar propriamente. Ao ver fotos, estamos submersos em um ambiente já experienciado em primeira mão, recortado, filtrado e nos fornecido. Não só a possibilidade de interpretação é restrita, não só o conhecimento que a foto possibilita é inferior ao da experiência em primeira

mão: é também uma experiência incompleta - não tocamos, não cheiramos, não convivemos. Ademais, não há possibilidades não previamente conhecidas ali: o devir é afastado na mediação.

Aqui os conceitos chave podem ser sintetizados da seguinte forma: a mediação como forma de opressão por um mundo sistematizado e coercitivo; a experiência como categoria-chave, que pode ser mais ou menos mediada em que a imediação é um tipo-ideal; e o imediatismo, que é, por definição, o oposto da mediação, e se torna a preocupação central no anarquismo ontológico. A libertação, assim, só pode ocorrer pelo imediatismo, pela experiência em primeira mão. A mediação, por sua vez, é a representação cognitiva da alienação. Assim, "dizer que a arte está mercantilizada é dizer que uma mediação, ou estar-no-meio, ocorreu, e que esta interposição equivale a uma ruptura, e que essa ruptura equivale à alienação" (Bey, 2014).

A tecnologia, para o autor, é vista sob um olhar crítico, tal como em Ivan Illich. É ela que propicia formas mais extremas de mediação, afastando a realidade da experiência. Mas se a tecnologia proporciona a possibilidade das mais extremas mediações, há de se questionar o que gera a necessidade dessas, para qual finalidade é utilizada continuamente e de forma crescente em substituição à experiência imediata. A esta questão, pode-se responder que tudo aquilo que busca a reprodutibilidade em oposição à experiência imediata tem como finalidade a maximização da produção. Aqui, é o próprio Capital que impulsiona a substituição da experiência imediata pela mediada. Aquela é única e, assim, não pode ser produzida em massa, e a própria reprodução só pode existir como linhas gerais, ao passo que a experiência, quanto mais mediada, mais passível de ser reproduzida. Bey concorda fortemente com Illich (2008): a experiência deve se dar no nível mais imediato, mais com o violonista, menos com o disco.

Há uma questão para além do Capital que impele a mediação cada vez mais: trata-se da própria institucionalização, já apontada por Ivan Illich. Neste ponto, a crítica vai além do capitalismo. Mesmo a sociedade utópica de Thomas Morus ou os sonhos tecnófilos de Isaac Asimov (2004) reproduziriam a mediação em níveis semelhantes. Dessa forma, o problema não é só a ambição, a avareza e a ganância instituídas e aceitas em formas sociais, mas um discurso amplamente reproduzido, o sonho das instituições estáveis, da organização social cristalizada, do fim da história. Trata-se do erro de julgar que haveria, em algum lugar, em algum momento do tempo, uma organização social ótima. Trata-se do discurso da linearidade do desenvolvimento; da própria ideia de **um** desenvolvimento[4] .

A alternativa a essa cristalização institucional e à avareza tecnológica que produz a mediação extremada, para o autor, passa pela busca de experiências imediatas em coletivos sociais. Esses coletivos, organizados horizontalmente, são chamados de **organizações imediatistas** (Bey, 2014). Imediatista aqui significa duplamente:

1. Que a organização é intencional, não se dá ao acaso ou por necessidades materiais, não se dá por necessidades externas a ela. Ela intenciona a experiência imediata - mediada minimamente - de seus membros. Para isso, necessita do objetivo central que elenca: a **convivência**. Somente através da convivência plena, do contato físico, da exploração de possibilidades entre os membros se pode romper, em certo nível, com a mediação. Uma vez que atinja tais objetivos, tem-se o que chama de experiência de

[4] "O conceito de progresso atua como um mecanismo protetor dos terrores do futuro" (Herbert, 2003).

pico. Tal experiência possibilita uma catarse que leva à revisão de valores, à revisão da aceitação da mediação

2. É imediatista no sentido corriqueiro e senso comum da palavra. Ela não busca necessariamente a perenidade; busca, sim, que proporcionar a experiência plena enquanto existe. Como em Vinicius de Moraes, que seja eterno enquanto dure - mas não só o amor.

Para os objetivos da organização imediatista são: a **convivência** que busca o prazer sinergético dos membros, mas que também é uma estratégia, na medida em que a convivência produz experiências de pico, a estas rompem com as velhas crenças na mediação; a **criação**, que é a produção de experiências imediatas, a criatividade posta em prática, o fazer coisas, o trabalho não alienado; a **destruição**, pois como afirma, a paixão pela destruição é a paixão criativa, e para além, em , "não existe criação sem destruição"; a **construção de valores**: a experiência de pico rompe com o conservadorismo cognitivo e possibilita pensar o mundo fora das rédeas da mediação - dessa forma, é possível construir uma nova vida cotidiana.

A organização imediatista não necessita ser uma comunidade que viva todos os dias entre si, como Christiania - embora também possa sê-la. No entanto, isso não significa que um jantar possa se equivaler a uma zona autônoma. A independência de fatores externos é central na avaliação das possibilidades de produção e criação. Assim, Hakim Bey sugere níveis de organizações imediatistas:

1. O encontro é o nível mais simples, pode ser planejado ou não, pode ser entre duas pessoas ou duzentas;

2. O *potlach*: a troca de presentes, o banquete, a manifestação do desapego em uma reunião de amigos;

3. A *Bee* imediatista: um grupo de amigos concentrando-se com alguma regularidade para colaborar em um projeto específico. Um grupo unido por uma paixão compartilhada que só é possível de se realizar coletivamente;

4. A **TONG** ou o clube não-hierárquico imediatista: como na *Bee*, a partir de certo ponto é possível que o grupo de amigos adquira um propósito maior do que uma única criação. É uma comunidade que não possui um território. Mas diferente de um clube comum, esta tende-se a autodestruição na medida de sua institucionalização - ela só existe na medida em que a criação é um ato de prazer.

5. A **Zona Autônoma Temporária (TAZ)**[5]: É o nível máximo unitário, trata-se de uma comunidade intencional, de um conglomerado, um bando. Pode ser breve como alguns dias ou duradouro como décadas, mas o que a define é que ela preenche o horizonte de atenção de todos participantes; ela é propriamente uma sociedade completa, embora possa ser breve.

As organizações imediatistas, tais como as TAZs ou os encontros, são vistas por Bey (2014b) como *thirtium quid*. O termo, advindo da alquimia, refere-se aos elementos de uma

[5] No original: "Temporary Autonomous Zone".

reação que são externos ao conhecimento, ao experimentado. Em economia e em outras ciências na atualidade, se utiliza o termo *ceteris paribus* para uma significação semelhante. São todas variáveis que não estão sob possibilidade de mensuração nem de controle. São o ambiente, o externo, o não calculado. Conforme o autor, a sociedade, assim, deve ser vista como uma série de organizações formais e institucionalizadas que estão imersas em organizações imediatistas. Estas surgem e desaparecem antes que se possa verificar sua existência ou medir seus impactos. Como o *thirtium quid*, elas fogem ao conhecimento do observador formal. Elas só podem ser vivenciadas, experienciadas.

Alguns exemplos dessas experiências são vivenciados cotidianamente; outros, formaram marcos históricos de liberdade. Exemplos disso foram: a Comuna de Paris, Maio de 1968, Barcelona anti-franquista, os soviets (que mais tarde foram aparelhados pelo poder estatal soviético e se tornaram ferramentas de dominação), o *Cordobazo* (que embora tenha durado pouco tempo, foi essencial para a queda da ditadura argentina), as Jornadas de Junho de 2013, as Ocupações dos secundaristas em escolas públicas em 2016, as Ocupações universitárias contra a PEC 241/55 em 2017 (que não realizaram o objetivo de barrar a emenda constitucional, mas formaram uma experiência única no ínterim), etc. Todos esses exemplos são frequentemente narrados como fracassos em termos de institucionalização de uma nova ordem: foram 'revoluções que fracassaram', tal como o exército de Brancaleone.

Mas tal narrativa perde de vista que o objetivo último não é a instauração de uma nova ordem, mas sim da vivência da ausência de uma dominação, mesmo que provisória e frágil. Trata-se de uma pausa no espaço e tempo libertário. Tais vivências oferecem insumo à imaginação, demonstram que o mundo não é um projeto acabado, que a história não se realizou e completou, que ainda há espaço para o inédito, para realização do novo, para o devir. Tais experiências demonstram que se organizar não é um ato com finalidade única, nem meios ótimos: há novas formas de se organizar, mais libertadoras, menos restritas, nunca únicas ou melhores.

Neste rizoma de organizações imediatistas, enquanto umas surgem, outras desaparecem. Elas nunca são perenes, já que sua constituição enquanto máquina de guerra as caracteriza como frágeis em contraste com o fortalecimento do indivíduo. Assim, embora tais organizações sejam temporárias, elas são também constantes – talvez eternas. Isso porque as diversas zonas autônomas estão em constante criação e destruição, em um ciclo eterno, conectadas entre si, jamais entre si e um centro.

Referências

ASIMOV, Isaac. I, robot. New York City: Bantam Spectra, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. Por uma teoria do poder destituinte. Atenas, Instituto, 2014.

BEY, H. Anarquia ontológica em poucas palavras. **Rádio sermonettes**. Protopia, 1993. Disponível em: <https://pt.protopia.at/wiki/Anarquia_ontol%C3%B3gica_em_poucas_palavras>. Acesso em 1 mai. 2025.

BEY, H. Imediatismo. 2014. Disponível em: <http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/Imediatismo> Acesso em: 2 dez. 2022.

BEY, H. Os Assassinos. 2014b. Disponível em: <http://hakimbey.blogspot.com.br/2008/

08/os-assassinos.html>. Acesso em: 5 mar. 2024.

BEY, H. **Milênio**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2012.

BEY, H. **Overcoming tourism**. Alley Publications, 1990.

BEY, H. **Zonas autônomas**. Porto Alegre: Deriva, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1.

BLACK, B. **Grouxo-marxismo**. São Paulo: Conrad Editora – Coleção Baderna, 2006.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de janeiro: Contraponto, 1997.

DEBORD, G. Manifesto internacional situacionista. Protopia, 2011. Available at: https://pt.protopia.at/wiki/Manifesto_Internacional_Situacionista.

DEBORD, G.; WOLMAN, G. J. A user's guide to détournement. *In*: KNABB, K. (ed.). **Situationist international anthology**. Berkeley, CA: Bureau of Public Secrets, 2006. pp. 14–21.

GRAEBER, D. **The utopia of rules: On technology, stupidity, and the secret joys of bureaucracy.** Brooklyn, NY: Melville House Publishing, 2015.

HERBERT, F. **Dune**. London: Penguin, 2003.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. 2. ed. São Paulo: Globo, 2001

HUXLEY, Aldous. **Brave New World Revisited**. New York City: Harper Perennial Modern Classics, 2006.

ILLICH, Ivan. Obras Reunidas II. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 2008.

ILLICH, Ivan. Necessidades. In: SACHS, Wolfgang (Ed.). Diccionário del Desarollo: Un guía del conocimiento como poder. Lima: Pratec, 1996. p. 144–163. Disponível em: <http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESION-6-Sachs-Diccionario-Del-Desarrollo.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2025.

ILLICH, Ivan; SANDERS, Barry. ABC: The Alphabetization of the Popular Mind. San Francisco: North Point Press, 1988.

JORN, Asger; DEBORD, Guy-Ernest. Mémoires. Copenhagen: Publicação artesanal dos próprios autores, 1959.

KNABB, K. **Situationist international anthology**. Berkeley, CA: Bureau of Public Secrets, 2006.

KOCH, A. M. Poststructuralism and the epistemological basis of anarchism. **Philosophy of the social sciences**, vol. 23, no. 3, pp. 327–351, 1993.

KROPOTKIN, Petr Alekseevich. Anarchism: A collection of revolutionary writings. Mineola, NY: Dover Publications, 2002.

MARCOS, S. I. **Nem o centro e nem a periferia: Sobre cores, calendários e geografias**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2008.

MORUS, Thomas. Utopia. Hamburg: tredition, 2012.

NEWMAN, Saul. What is an insurrection? destituent power and ontological anarchy in agamben and stirner. **Political Studies**, SAGE Publications Sage UK, London, v. 65, n. 2, p. 284–299, 2017.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ORWELL, George. Can socialists be happy? In: ORWELL, George (Ed.). All art is propaganda. London: Critical Essays Harcourt, 2008.

PARKER, Martin. Pirates, merchants and anarchists: Representations of international business. **Management & Organizational History**, SAGE Publications Sage UK: London, England, v. 4, n. 2, p. 167–185, 2009.

PARKER, Martin; CHENEY, George; FOURNIER, Valerie; LAND, Chris. The question of organization: A manifesto for alternatives. **Ephemera**, May Fly Books, San Francisco, v. 14, n. 4, p. 623–638, 2014.

PROUDHON, P.-J. **O que é a propriedade?** São Paulo: Martins Fontes, 1988.

REEDY, Patrick. Impossible organisations: Anarchism and organisational praxis. **ephemera**: theory & politics in organization, v. 14, n. 4, 2014.

STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Lisboa: Antígona, 2004.

SWANN, Thomas; STOBOROD, Konstantin. Did you hear the one about the anarchist manager? ephemera: theory & politics in organization, v. 14, n. 4, p. 591–609, 2014.

VANEIGEM, Raoul. **The revolution of everyday life**. Oakland, CA: PM Press, 2012.

WARD, C. Anarchism as a theory of organization. **Anarchy**, vol. 62, pp. 97–109, 2011.

WILSON, P. L. **Pirate utopias: Moorish corsairs & european renegadoes**. New York: Autonomedia, 2003.