

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais

Acácio Augusto Sebastião Júnior

*Política e antipolítica:
anarquia contemporânea, revolta e cultura libertária.*

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais — Política sob orientação Prof. Dr. Edson Passetti.

Setembro de 2013

BANCA EXAMINADORA

agradecimentos

Ao Edson Passetti, orientador firme, generoso e inventivo. Amigo na centelha da batalha e artífice paciente na paciência da *cultura libertária*. Homem admirável de rigor, vigor e disposição impressionantes e que atiza combates na afirmação da vida.

À Salete Oliveira, amiga muito querida. Pela força, as dissonâncias abolicionistas, pelo tanto que aprendi e pelas *células de fogo*. Mulher admirável de luta e na luta da vida.

Ao Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária), esse espaço que segue em mim como potência de revolta e de experimentações da vida libertária nas práticas de autogestão e ação direta. Ao Gustavo Simões, pelos cantos, conversas e trabalho juntos nas inquietações do libertarismo hoje; ao Thiago Rodrigues, pelas fundamentais conversas no combate libertário; à Lúcia Soares, pelo humor demolidor; à Beatriz Carneiro pela loucura e por trazer fina poesia; à Sofia Osório pela presença dançarina e pelo *trampo* sob condições adversas; à Luíza Uehara por mirar libertariamente a internet; à Mayara de Martini, pelo apoio nas finalizações. À Eliane Knorr de Carvalho, muito querida, pelos anos de amizade que atravessaram o punk, a *antiglobalização* e a universidade e que segue hoje em transformação e na afirmação da vida no Nu-Sol.

À imensurável experiência e aprendizagem no interior do *Projeto Temático Ecológica*, no qual se pesquisa as metamorfoses da governamentalidade a partir de quem resiste.

À memória de Paulo-Edgar Almeida Resende pelo o que propiciou com generosidade e por mestiçar Proudhon nessas paragens. Um viva!

Ao professor Lúcio Flávio Rodrigues de Almeida e à professora Margareth Rago, pela atenção e as decisivas sugestões na banca de qualificação.

À Dorothea V. Passetti, pelo trabalho no Museu da Cultura que mantém vivo na PUC-SP arte, força e vivacidade, tão fundamentais para universidade hoje.

Aos colegas da FASM pela compreensão nas ausências. E pela amizade, nas trocas em se fazer uma tese, de Caroline Freitas e Gabriel Passetti; aos estudantes Lígia Vaz, pelo apoio, e Tiago Marmund, pelo rico material que trouxe da Europa.

Aos apoios de Clara Laurentiis, Vitor Osório, Wander Wilson e Fernando Passetti.

À Kátia Cristina da Silva por facilitar minha situação diante da burocracia e ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP e aos seus funcionários. À PUC-SP, esse espaço do possível, mesmo com as obstruções, que habito desde a graduação na luta. Ao CNPq e a CAPES, pelas bolsas para pesquisar.

À minha mãe, Sueli Menezes, pela batalha da vida; minha irmã, Raquel Sebastião, pelo apoio até o último momento; meu irmão, João Paulo Sebastião, *doidão*; meu pai, Acácio Sebastião, de onde deve ter vindo a doideira. À vida *palmerista* de meus avôs, Odília e Jair e meu tio Roberto. À Isabela Piccolo, que eu adoro, e por existir palmeirense.

À Gabriela Laurentiis pela vida juntos; pelo amor demais que me acometeu; pela paixão, os carinhos e as brigas que não me deixam sossegado.

resumo

A anarquia é uma prática histórica de confronto com os poderes, luta contra as formas de autoridade e avessa à produção dos assujeitamentos. Provoca a *antipolítica* que se afirma pela atitude de revolta. A tese situa a *cultura libertária* como resultante da produção da vida livre que se experimenta na luta como prática de liberdade. Um de seus pontos de potência encontra-se a partir da atitude crítica stirneriana pela formação de associações de únicos. Entretanto, no interior do atual quadro da governamentalidade neoliberal, seguindo as análises de Michael Foucault, o movimento *antiglobalização* e sua inaugural prática de protestos espetaculares, encontra-se, como as tecnologias de governo, em mutação. Em meio aos monitoramentos e os intensos fluxos comunicacionais, as práticas anarquistas são capturadas ou incorporadas como maneira de dinamizar o movimento. Muitas delas alimentam a produção renovada de teorias e se metamorfoseiam em modulações que ampliam as convocações à participação na sociedade de controle. No *agonismo* das forças, produzem contra-espetáculos, como a tática *Black Bloc*, e podem ser atravessadas por atitudes *parrasiastas*, como as do terrorismo anarquista do final do século XIX e dos gregos no começo do século XXI. O fogo, ao sobrevir, produz e discerne. Ele atravessa condutas e contracondutas como a anticonduta da *cultura libertária* também nos anarquismos. A pesquisa enfatizou essa produção em movimento por liberdades e securitizações, em meio ao fogo grego desde o *dezembro de 2008* e seus desdobramentos na *anarquia* contemporânea. Constata-se que o terror de Estado não cessa, assim como os terrorismos. Anticondutas emergem surpreendentes, imperceptíveis, *menores*, como expressões da *cultura libertária* como revolta.

Palavras-chave: cultura libertária; *antipolítica*; revolta; anarquismos; terrorismos.

abstract

Anarchy is a historical practice of confrontation with the established powers, fighting against authority and in opposition to the production of subjectification. Anarchy incites an *antipolitics* which assures itself by the attitude of revolt. The thesis situates the *libertarian culture* as a result of the production of the free life that is experienced within the fight as a practice of freedom. One of its points of potency lies in the Stirnerian critical attitude present in the formation of the associations of the unique. However, considering the current context of neoliberal governmentality, and following the analysis made by Michel Foucault, the anti-globalization movement and its inaugural practice of spectacular protests are – as technologies of government – changing. Among the intense monitoring and communication flows, anarchist practices are captured and incorporated as a way to invigorate the movement. Many of them feed the renewed production of theories and then become metamorphosed into modulations that extend the calls for participation in the society of control. In the *agonism* of forces they produce counter-spectacles – such as the Black Bloc tactics – and can be traversed by *parresiasitic* attitudes like the anarchist terrorism from the late 19th century or the Greeks' demonstrations from the beginning of the 21st century. The fire, arisen, produces and discerns. It cuts through conducts and counter-conducts as an anti-conduct of the libertarian culture including inside the anarchisms. The research emphasized this moving production of freedom and securitizations amid the Greek fire since December 2008 and its aftermath in the contemporary *anarchy*. It realizes that state terror does not cease, as well terrorisms. Anti-conducts emerge unexpected, imperceptible, *minors*, as expressions of the libertarian culture taken as revolt.

Keywords: libertarian culture; antipolitics; revolt; anarchisms; terrorisms.

sumário

apresentação	7
anarquia e <i>cultura libertária</i>	14
anarquia e política contemporânea: rudimentos da <i>cultura libertária</i>	15
à espera do dragão	20
os círculos da crítica	31
o escambo e a revolta	46
política e liberdade anarquia no jogo da razão	60
a produção historiográfica sobre os anarquismos	81
<i>agonismo e parresía</i>	93
campos de lutas	103
movimentos de protesto e tecnologias de poder	123
contra o que somos	146
anarquia em movimento: o fogo grego na <i>antiglobalização</i>	171
o movimento dos movimentos	172
a política dos protestos e a racionalidade neoliberal	181
o povo de Seattle é uma <i>multidão</i> ?	190
um incômodo anarquista	201
revolta	216
o fogo grego	222
um bairro, uma cidade anarquista: quase todo o país em chamas	232
a revolta grega: <i>we are an image from the future</i>	245
anarquia antissocial: <i>antipolítica</i>	269
no ardor...	282
bibliografia	286

apresentação

*E só ficará comigo
o riso rubro das chamas, alumando o preto
das estantes vazias.
Porque eu só preciso de pés livres,
de mãos dadas
e de olhos bem abertos...*
João Guimarães Rosa

A *cultura libertária* não lida com os compartilhamentos, enfrenta-os. Ela é da vida em luta na associação em torno da produção de um objeto como modo de fazer e jeito de usar; ela instiga à liberação, libertação e invenções de liberdades. Provoca transformações e as defende. Enfrenta as metamorfoses das relações de poder e das tecnologias de governo ao avivar a atitude revoltada como expressão do embate *contra o que somos*. Atravessa a história dos anarquismos produzindo, registrando e disseminando as invenções da vida livre; desestabiliza os procedimentos da governamentalidade; combate a condução de condutas. Ela não se faz por nivelamentos ou por miseráveis igualitarismos. É produção da diferença. Não a diferença tão cantada hoje nas democracias liberais; essa diferença precisamente descrita e caracterizada pelo *slogan* publicitário e politicamente correto que pontifica: *ser diferente é normal*. Trata-se da produção da diferença como estranho. Um estranho incorrigível, perturbador. Não se trata, portanto, da diferença festejada, hoje em dia, por esse carnaval organizado da cultura democrática e multitudinária. Esta talvez fosse mais bem descrita como respeito e curiosidade diante do exótico: segue o itinerário da tolerância tão recomendada pelo pensamento ocidental moderno operado pelos nivelamentos jurídicos, sociais e culturais.

A *cultura libertária*, formada na história de luta dos anarquistas, fez de um garçom, como Gil de Souza Passos, que cresceu na dureza e brutalidade que era a vida dos trabalhadores no começo do século XX, no Brasil, um homem de rara sofisticação. Aliás, um de seus começos, está em Proudhon: um boiadeiro, filho de camponês, que produziu uma das mais argutas e demolidoras análises do capitalismo e do Estado, no momento de sua formação. Uma sutileza que em nada se assemelha com *a importância*

de ser prudente como recomenda o modo de vida burguês, para lembrar a peça de Oscar Wilde, uma centelha da *cultura libertária*. Não se confunde com boa educação, bons modos, enfim, com a conduta esperada de quem obedece ao superior e se governa pelo amor à submissão. Não é civilidade nem urbanidade. Tampouco, depende ou é determinada pelas condições materiais, seja pela falta ou abundância de recursos. Ela lida com o que existe, é imanente. Não é de vanguarda, retaguarda ou elite; é de libertários para quem aprecia inventar liberdades que dispensam o lugar da autoridade.

A *cultura libertária* produz uma força estranha: a *revolta*. Esta ativa os caminhos que se faz como existência associada em luta, como *o fogo suas centelhas*. É fogo, como alertou Heráclito: *sobrevindo, todas as coisas discernirá e empostrará*. O fogo que tudo gera. Afirmação da existência diante da maneira como o fogo é visto e abrandado na morna cultura ocidental, capturado como elemento da massa, visto como signo da destruição, instrumento dos bárbaros que chegam para pilhar a cidade. Na cultura ocidental, perde-se a dimensão do fogo que produz alertada pelos pré-socráticos.

* * *

Como sabe qualquer pessoa que tenha se empenhado em produzir uma pesquisa, a coisa mais difícil de estabelecer é o momento em que ela se iniciou. É quase impossível demarcar em que momento um problema de pesquisa apareceu ou como, sob quais condições, um determinado tema ou conjunto de questões passou a ser um problema, para além dos procedimentos burocráticos de matrícula em um programa de pós-graduação e cumprimento de prazos.

Tudo isso é verdadeiro, caso se pergunte sobre o início dessa pesquisa. Mas ousar dizer que não seria uma pergunta tão difícil de responder. A pesquisa ora apresentada é acometida de uma fortuna. Explico: se não posso dizer quando ela se iniciou, mas é possível, genealogicamente, estabelecer as condições de sua emergência.

No momento de finalização de minha pesquisa de mestrado, Edson Passetti me convidou para escrever com ele um pequeno livro sobre as experiências educacionais entre os anarquistas. Era o início de 2007, quase um ano antes de irromper, na Grécia, as

revoltas de rua. O livro foi um desdobramento das prazerosas e trabalhosas (ao menos para nós) experiências de prepararmos os textos para as aulas-teatro do Nu-Sol.

Preocupados em não fazer um panegírico da educação libertária e incomodados com os impasses vividos pelo movimento anarquista na atualidade, a noção de *cultura libertária* nos pareceu, naquele momento, uma forma precisa de caracterizar as experimentações anarquistas. Eram experiências que não se restringiam à função de oferecer instrução aos trabalhadores, crianças e adultos. Tampouco, tratava-se de um conjunto de técnicas de divulgação da causa anarquista ou mera formação militante. Nesse sentido, as noções de *pedagogia libertária* e *imprensa operária* eram muito restritivas. Não expressariam como se faz tantos jornais, *meetings*, escolas, festas, palestras, piqueniques, campanhas, enfim, um incontável número de experiências que davam forma à vida de homens e mulheres, um tanto malucos que, como não bastasse, chegavam a cumprir jornadas de trabalho de até 18 horas diárias. Partindo disto, no Brasil e em outras partes do planeta, apresentamos a educação entre os anarquistas como uma experimentação heterotópica da *cultura libertária*, demarcando alguns de seus traços no presente (Passeti & Augusto, 2008).

De maneira muito sucinta, assim colocou-se o problema desta pesquisa. O convite para fazer o livro não foi feito como o meio pelo qual um pesquisador experimentado compartilha seu saber com um pesquisador inexperiente e supostamente cheio de vigor. Estávamos, *junto ao* e *no* Nu-Sol, em meio à difícil tarefa de dar forma à experiência das aulas-teatro e em combate com os anarquismos (*contra o que somos*). Eu mesmo me encontrava em meio à transformação e finalizando uma pesquisa a respeito das metamorfoses das tecnologias de poder na sociedade de controle. Mesmo sem possuir suficiente clareza sobre a elaboração conceitual, experimentava analisar a produção de verdades como prática de *parresía*. À maneira de Stirner, em um pensar sem pensamento. O problema emergiu, portanto, entre pesquisar para esse livro e as experimentações no Nu-Sol com as aulas-teatro, somados à forma mesma como a noção de *cultura libertária* foi elaborada.

Não se trata, com isso, de justificar, fincar lastro de autoridade ou buscar explicação psicológica à escolha de um tema ou problema para uma tese. Muito menos o que estou apresentando é uma introdução aos moldes acadêmicos para o que será exposto neste trabalho.

O que se lerá adiante não é uma etnografia. No entanto, em favor da coerência metodológica, trata-se de uma forma de expor como as noções não são elaborações mentais a serem aplicadas à realidade. Como define Foucault acerca de como fazer uma história do pensamento, trata-se de buscar a história como focos de experiência. Esta foi, sucintamente, a maneira como essa pesquisa se voltou para *cultura libertária* como um foco de experiência histórica das resistências às relações de poder para produção de uma história do presente acerca das formas de resistências aos procedimentos da governamentalidade em fase de mutação.

* * *

As lutas incessantes entre as tecnologias de poder, suas metamorfoses e resistências engendradas pelas práticas anarquistas é o espaço no qual se insere esta pesquisa acerca da anarquia hoje. O foco são as lutas e reações nos anos posteriores à década de 1990. Para além desse objetivo, parte-se da radicalidade dos anarquistas, nos séculos XIX e XX, para questionar sobre o que provoca e ultrapassa as tecnologias de poder no presente numa relação *agonística* irreduzível a esta ou aquela formalização política. Pergunta-se como se dá essa provocação permanente na *sociedade de controle* e quais são suas ultrapassagens possíveis. Utiliza-se a definição de sociedade de controle como metamorfose das tecnologias de poder disciplinar e caracterização das estratégias das práticas de governo contemporâneas, como colocadas por Gilles Deleuze (2000) e Edson Passetti (2003). E para seguir essas metamorfoses, foram decisivas as análises de Michel Foucault a respeito da governamentalidade neoliberal.

Trata-se de um esforço em captar não um movimento, mas algo *em movimento*, a saber: as metamorfoses das tecnologias de poder na formação de uma governamentalidade planetária, apreendidas pelas mutações no movimento *antiglobalização* e, mais especificamente, pelas transformações vividas pelo movimento anarquista em suas relações com esse movimento social contemporâneo. A orientação inicial dessa cartografia foi o alerta de Deleuze, em seu *post-scriptum* sobre a sociedade de controle, sobre a necessidade dos jovens de hoje terem que descobrir, não sem dor, ao que estão sendo levados a servir.

Minha interpretação deste alerta de Deleuze fez com que me dedicasse, de maneira quase obsessiva, à história da atuação e das interpretações das lutas políticas durante o século XIX. Voltei-me, com especial atenção, aos anarquistas e aos socialistas, ao mesmo tempo em que acompanhava, sobretudo por meio dos recursos eletrônicos, o que se produzia em torno e a partir de derivados do movimento *antiglobalização*, desde Seattle, em 1999. Os acontecimentos que marcavam notórios enfretamentos, como 1848, 1871, 1917, 1936, 1968 e 1999 eram os focos privilegiados de minha atenção, mesmo com ressalvas, sobretudo metodológicas, colocadas por meu orientador. As exigências acerca da necessidade de uma bibliografia historiográfica mais ampla, colocadas na banca de qualificação, me fizeram afinar os objetivos. Não para evitar uma determinada bibliografia, mas em favor do problema colocado e da maneira como ele seria enfrentado.

A questão se concentrou em como constituir uma história do presente das lutas anarquistas. O método genealógico de Michel Foucault (1999; 2001), para o qual as noções e conceitos são produzidos nas lutas, indicou um percurso a partir das análises acerca das iniciais resistências às tecnologias de poder disciplinar. Neste momento, os fourieristas e os anarquistas, ao buscarem a *unidade política das ilegalidades populares*, explicitaram a trama das redes de relações de poder individualizante e as lutas em torno da vida, expressas nas lutas por direitos, como efeito de um exercício de poder totalizante, nas tecnologias da biopolítica. Nessas lutas emergem expressivas resistências ao regime dos ilegalismos e aos correlatos preenchimentos estratégicos dos dispositivos, como a contenção dos perigos populares, via sistema penal, pela produção da delinquência. Momento em que se explicitava como a polícia recruta seus agentes no próprio meio popular ao qual ela está destinada a conter.

Esses embates com o sistema penal levaram às ações do terrorismo anarquista do final do século XIX, em meio às quais emerge um elemento decisivo da *cultura libertária*: a atitude de revolta. Não como origem ou sua primeira aparição histórica, mas como referência da revolta que se expressa na história e, ao mesmo tempo, lhe escapa. Essa revolta, entendida como o intempestivo, levou-me à busca em torno do acontecimento 68, suas repercussões e esgotamentos no movimento *antiglobalização*. Orientado pela produção de uma história do presente e atento à revolta como elemento decisivo da *cultura libertária*, chega-se às revoltas que pararam a Grécia em dezembro

de 2008. Seguem-se as metamorfoses dos movimentos e as atualizações que se fazem na luta e o estalar de suas centelhas na produção de discursos de verdade.

Esse percurso pela atualidade das lutas situou a pertinência em utilizar a noção de *agonismo* como mote das relações de liça entre resistências e tecnologias de governo das condutas. Nestas lutas, as ações terroristas anarquistas do final do século XIX, na França, e no começo do século XXI, na Grécia, levaram à caracterização da revolta como uma prática de *parresía* que se volta, inclusive, para as resistências ao pronunciar uma verdade no risco eminente da violência, morte e escândalo.

Desta perspectiva, 68 emerge como acontecimento que reativa a pertinência dos libertarismos. É neste acontecimento que o livro de Daniel Guérin sobre a história do anarquismo, ao buscar uma aproximação entre a crítica anarquista ao Estado e teoria econômica de Marx, aparece, raramente citado, como procedência para renovação da crítica neomarxista contemporânea e para as formulações do pós-anarquismo. Uma procedência não explícita, sob o nome de marxismo libertário, mas tão decisiva quanto à leitura dos autores agrupados sob a rubrica de pós-estruturalistas. São discursos que se tornaram possíveis pela desobstrução provocada pelo desejo de democracia dos movimentos *antiglobalização*.

A partir do movimento *antiglobalização* opera-se uma mutação. Antes dele os conservadores acreditavam ter enterrado os projetos de emancipação humana e declaravam que 68 estava acabado, porque capturado pelo novo capitalismo. O movimento *antiglobalização* trará uma renovação dos discursos de emancipação e será interpelado, na Grécia, pelo intempestivo da revolta. Por meio da noção de *cultura libertária* opera-se a uma forma descritiva de mostrar como um conjunto de práticas vinculadas às lutas históricas da anarquia é capturado como maneira de fazer funcionar o movimento pela constituição de uma cidadania global. E que, ao mesmo tempo, possibilita compreender a revolta como potência minoritária que produz uma verdade como escândalo.

Se, de um lado, há uma profusão de comunicações e expansão planetária de monitoramentos que atravessam os espetaculares protestos de rua no começo do século XXI, nos quais a tática *Black Bloc* emerge como escudo de proteção contra a polícia, força ativa que abre caminhos e desperta a atenção produzindo um contra-espetáculo, de outro lado, a *Conspiração das Células de Fogo*, uma associação de terroristas

anarquistas gregos, são o escândalo que se interpõe ao espetáculo e ao contra-espetáculo.

Desta maneira, esse trabalho movimenta-se, inicialmente, entre os rudimentos de uma *cultura libertária* em suas relações com a anarquia para chegar às relações entre *agonismo* e *parresía*. Em seguida, lida com o fogo no movimento *antiglobalização* e suas virtualidades de revolta para chegar ao fogo que realiza, empolga e discerne em meio às transformações, metamorfoses e atualizações do movimento no *agonismo* entre resistências e tecnologias de governo que não cessa de produzir centelhas pelo planeta.

A *cultura libertária*, ativada pela atitude de revolta, inventa um povo. Ela lida com a história das lutas anarquista como as centelhas produzidas pela luta de um povo sem pátria e sem soberano. A *cultura libertária* é fogo. Rasga o céu, como um *molotov* que ninguém sabe quem lançou, mas que tem alvo e destino certo.

Fogo!

anarquia e *cultura libertária*

Fazemos nossos caminhos como o fogo suas centelhas

René Char

Alguém corre em disparada. Não vai a lugar algum. Apenas corre para evitar o encontro, a captura que precede o choque violento. Mas – como acontece naqueles sonhos em que você corre, mas é tomado por uma sensação de que não consegue sair do lugar – o corpo desse alguém que corre não suporta mais a corrida. O pulmão queima. As pernas bambeiam. Não há choro, medo, aflição, angústia, terror ou desespero. Apenas a simples constatação de que você não é um guepardo. Os músculos e o sistema respiratório do humano que corre são infinitamente inferiores aos desse animal. E, por falta da habilidade de esgueirar-se desse animal, a colisão no encontro é inevitável. Uma pressão nos músculos ativa outro nível de força e esse alguém se desvencilha. Recebe um golpe. E outro. E mais um. A impotência para continuar correndo dá lugar à dor produzida pela contração da carne esmagada contra os ossos. Alguns urros, gritos, silêncio. Perdeu. Anestesia. Em segundos, as sensações anímicas que o impeliam corajosamente contra a caça desvanecem, pois o predador virou presa. Por segundos há uma entrega, quase um prazer. Ele correu, mas não escapou.

Extraem-se daí dois princípios: sempre atacar com a força da destruição ou não atacar; não se deixar ser pego e, caso o seja, escapar. O truísmo e a simplicidade expostos na inscrição desses princípios escondem o desespero de sua perturbadora realização. Mais precisamente, não se coloca como princípio, mas como uma atitude na qual o que está em jogo é defender a própria pele, escapar ao exercício da força de outrem pela afirmação física e decidida da própria vida, da própria carne.

A agressividade desse encontro corporal expõe, paradoxal e simultaneamente, a grandiosa força na fragilidade da vida. “Vejo que a criança que fui, pronta para se enamorar ou se ferir, teve muita sorte. Andei no espelho de um rio pleno de anéis de cobra e danças de borboletas. Brinquei em pomares cuja robusta velhice dava frutos. Escondi-me nos juncos, protegido por seres fortes como carvalhos e sensíveis como

pássaros. (...) Eu lidava com ódios entusiastas que ajudava vencer e depois deixava. (Basta fechar os olhos para não ser mais reconhecido.) Eu retirava das coisas a ilusão que produzem para se preservar de nós e lhes deixava a parte que elas nos concedem” (Char, 1995: 85-87).

A despeito das inúmeras ocasiões em que a carne se vê exposta ao martelar de paus e borrachas e à perfuração de lâminas e balas; ainda assim “há tanta coisa a querer ser minha causa! A começar pela boa causa, depois a causa de Deus, a causa da humanidade, da verdade, da liberdade, do humanitarismo, da justiça; para além disso, a causa do meu povo, do meu príncipe, da minha pátria, e finalmente até a causa do espírito e milhares de outros. A única coisa que não está prevista é que minha causa seja a causa de *mim mesmo!*” (Stirner, 2004: 9).

Muitas vezes no instante imediato do encontro, em algumas vezes apenas nesse encontro, não há causa a recobrir ou animar a ação. Fantasmas e princípios podem anteceder-lo e suceder-lo, mas, no instante da fuga ou da captura e do embate, está em jogo apenas salvar a pele. Como em uma luta de boxe. Nela, pode estar em jogo o cinturão de campeão, mas no instante exato do embate o que importa é bater, com precisão e até ciência, e evitar ou suportar (afora isso só existe a lona) os golpes deferidos contra seu rosto, braços e tronco.

Lançar-se ao embate físico é como integrar uma cultura sem causa, sem origem nem *telos*. Pois a causa contém em si esses dois valores simultâneos, o que dá origem à ação e ao fim que a justifica. Entre um e outro se instauram as mediações. Quanto o que está em jogo é defender a própria pele só há ação direta, sem mediação.

anarquia e política contemporânea: rudimentos da cultura libertária

O século XX terminou com manifestações de rua contra o livre comércio e as organizações mundiais que buscavam novas regulamentações para a circulação e produção de mercadorias. A marca distintiva dessas manifestações era a presença acentuada de anarquistas. No mês de novembro de 1999, as ruas de Seattle foram

tomadas por bandeiras negras e gritos contra a polícia, os bancos, as empresas multinacionais e as organizações transterritoriais de comércio. Não eram os únicos, havia alguns pequenos sindicatos, ONGs ecológicas, pequenos partidos, gente que simplesmente se misturou levada pela euforia da movimentação ou que estava perdida por ali. No entanto, as bandeiras negras e os atos de destruição de bancos e de lojas se sobressaíram na narrativa instantânea do que ficaria conhecido como *dias de ação global*.

No Brasil, essa expressão das ruas demorou um pouco menos de um ano para aparecer. Em setembro de 2000, em frente ao prédio da Bolsa de Valores de São Paulo (BOVESPA), na rua XV de Novembro (data de proclamação da república no Brasil), um pouco mais de 200 manifestantes, punks e anarquistas, entre grupos de esquerda, repetiam as táticas de manifestação utilizadas nos EUA e em outras partes do planeta. Desde então, sazonalmente, palavras como *Reclaim The Streets*, AGP (Ação Global dos Povos), anticapitalismo, *antiglobalização* e anarquismo passaram a ser comuns nos noticiários da grande mídia e de uma ainda insipiente mídia alternativa, expressa em um novo sítio de notícias chamado Centro de Mídia Independente (CMI), com filiais ao redor do planeta. Horizontalidade, contra representação, ação direta, antipartidarismo e apartidarismo, libertário, anarquista, autogestão e uma série de outras expressões vinculadas às práticas e à história dos anarquismos passaram a veicular, ora de forma frouxa, ora firme, por diversos espaços no planeta. Hoje, mais de dez anos depois, elas compõem o que, de um lado, é visto como uma resposta que coloca em xeque as antigas formas de ação política e, de outro, como um sinal de vigor das teses, propostas e práticas anarquistas.

Para autores contemporâneos, como Saul Newman, nota-se nesses novos movimentos “certo descomprometimento com o poder de Estado, um desejo de pensar e agir além de suas estruturas, na direção de uma maior autonomia” (Newman, 2011: 30). Algo que se inicia com os movimentos antiglobalização do final do século XX e torna-se mais evidente ao final da primeira década do século XXI com os modos de atuação presentes na série de movimentos e protestos disparados em decorrência da atual crise do capitalismo. Para Newman, “essas tendências estão se tornando mais pronunciadas na atual crise econômica, algo que aponta para os próprios limites do capitalismo, e certamente para o fim do modelo econômico neoliberal” (Idem: Idem). No entanto, ele

pondera que, apesar da recorrência de temas e formas anárquicas que se expressa nesses movimentos, o anarquismo segue como uma “ponta solta no pensamento político contemporâneo ocidental — uma presença espectral que nunca foi verdadeiramente reconhecida” (Ibidem: 30-31).

Um olhar libertário mostra que as coisas não são simples assim.

Há quem leia esses acontecimentos como um sinal da pertinência das lutas sociais no mundo contemporâneo. Nada em oposição a essa leitura. Nessa chave de análise, tudo começou (ou teria aí seu foco distintivo) com a insurreição dos zapatistas de Chiapas, no México, liderada pelo subcomandante Marcos, e que desembocou na criação do Fórum Social Mundial (FSM), realizado no Brasil, na cidade de Porto Alegre, em 2001. Esta leitura se sustenta a partir de uma revisão das teses do marxismo-leninismo expressa na afirmação: “mudar o mundo sem tomar o poder”, nome do livro do cientista político Jonh Holloway (2003). De um lado, valoriza-se a recusa da FZLN (Frente Zapatista de Libertação Nacional) em participar e opinar na disputa político partidária Mexicana e, de outro, as afirmações do EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional), pela voz de seu mascarado subcomandante Marcos¹, de que a arma mais eficiente em sua luta era o *lap-top*, do qual ele emitia comunicados para todo o mundo. De fato, o desprezo pela disputa eleitoral foi tamanho que, após 70 anos de domínio do PRI (Partido Revolucionário Institucional), quem vence as eleições de 2000 é Vicente Fox, do PAN (Partido da Ação Nacional). A despeito de o México abrigar o que seria o primeiro movimento revolucionário contra o neoliberalismo, a preferência dos eleitores na democracia institucionalizada voltou-se para o ex-presidente da Coca-Cola na América Latina, símbolo de uma democracia medida pela ação eficiente e em sintonia com o mercado².

Em seus comunicados proferidos na Serra Lacandona, Marcos afirmava-se como a voz *dos sem vozes*, dizendo querer tudo para todos e, para eles (os zapatistas), nada (Di

¹ Marcos nunca revelou publicamente sua identidade, mas acredita-se que ela seja a de Rafael Sebastián Guillén Vicente, um estudante de filosofia da Universidade Nacional Autônoma do México. Há versões que dão nota de que se trata de um jornalista francês dissidente da social-democracia daquele país. De qualquer maneira, seus comunicados evidenciam uma erudição fora do comum, ao mesclar em seus textos lendas e histórias dos indígenas mexicanos com referências às teses filosóficas e personagens literários da cultura erudita ocidental. Demonstra em suas raras entrevistas, nas quais aparece mascarado, fluência em inglês, francês e, é claro, espanhol.

² Ver http://veja.abril.com.br/120700/p_048.html

Felice e Munõz, 1998). Unia, assim, como mote ou causa de uma luta política, a precariedade material dos povos descendentes de indígenas em Chiapas e questões ligadas à defesa de etnias e grupos identitários, declarando que a luta local, travada na forma das tradicionais guerrilhas de esquerda latino-americanas, era uma luta global. A causa da exploração e opressão dos indígenas era a mesma, por exemplo, de negros nos EUA, favelados no Brasil, mulheres na África e no Oriente Médio. Essa causa comum encontrava-se no combate ao avanço neoliberal e na consolidação do capitalismo globalizado. Não por acaso escolheu o dia 1º de janeiro de 1994, dia em que entrava em vigor a regulamentação do NAFTA (Tratado de Livre Comércio das Américas), para mostrar a face pública e guerrilheira da luta dos indígenas mexicanos.

A novidade estava no uso da Internet como forma de tornar essa luta local em uma questão global. Sua difusão disparou comitês de solidariedade em todo planeta, além de imprimir um caráter cosmopolita a uma luta que, à primeira vista, se colocava como uma questão ligada aos povos tradicionais, anunciava que o recurso às armas não estava voltado para um assalto ao poder de Estado, mas sim para garantir autonomia e autodeterminação dos povos tradicionais oprimidos pelo avanço do capital internacional (Idem). Se a causa do capitalismo era a realização de um mercado global, instaurando a cooperação financeira entre as nações, era preciso lhe opor uma outra causa. Daí decorreu o mote “um outro mundo é possível”. Ou seja, deve-se opor a nossa causa (dos povos oprimidos e explorados) à causa deles (os capitalistas materializados não mais apenas nos Estados-Nação, mas nas grandes corporações multinacionais).

Esse itinerário de renovação da esquerda pelo uso da Internet, mas, sobretudo, pela introdução de novas temáticas e de novas táticas de lutas, mesmo que escorada estrategicamente no conceito de imperialismo, desembocou na criação do *Fórum Social Mundial* (FSM), em janeiro de 2001. Pretendia-se demarcar o início de uma nova fase de atuação política e constituir um novo antagonismo de atuação global. Firma-se, dessa maneira, dois slogans a serem trabalhados exaustivamente por essa esquerda renovada: “Agir localmente e pensar globalmente” e “Um outro mundo é possível”. Dessa maneira, a ressaca da queda do Muro de Berlim, que desassossejava as cabeças de esquerdistas, encontrava seu analgésico; ou, de outra perspectiva, colocava-se água no *chopp* liberal e/ou neoliberal que havia festivamente anunciado o fim da história e a vitória irresistível da democracia de mercado globalizada. A disputa destrutiva entre

capitalismo e socialismo poderia ter acabado com a vitória do primeiro, mas permaneciam lutas a serem travadas pelos povos oprimidos pelo capitalismo definitivamente globalizado.

Ressalte-se, ainda, que essa leitura, de renovada disputa ideológica entre capitalismo e socialismo, aceita largamente como fato, enfrentaria seus derivativos de destruição decorrentes da corrida armamentista e de suas inovadoras criações tecnológicas, especialmente no campo computoinformacional. Tais inovações seguiriam sua expansão sem se importar com as cores das bandeiras e com as principais agências promotoras e reguladoras dessas tecnologias, e dos Estados, para se servirem de seus “avanços”, como se o desenvolvimento das forças produtivas necessitasse somente de uma *nova politização*, aos moldes do conceito de *imperialismo*. Tratava-se, então, mais uma vez, da produção de novas táticas para a mesma estratégia. Se a conquista o Estado não passaria necessariamente pela revolução violenta. Adviria da redefinição das forças em luta nos limites da democracia expressa a empreitada de renovação teórica de Antonio Negri e de Michael Hardt (2001) em torno do conceito de Império e/ou a crítica jurídico-constitucional à soberania realizada por Giorgio Agamben, ao denunciar os elementos totalitários das democracias contemporâneas que tomam os campos de concentração como paradigma de governo (Agamben, 2004: 125-194).

A história e as análises desse itinerário foram feitas e refeitas, mesmo em um espaço de tempo relativamente curto. Reavivaram-se textos e autores relativamente esquecidos, aproximaram-se análises de *autores* tidos até ontem como incompatíveis, chegando até mesmo a forjar um novo sujeito da História, nomeando-o como *multidão*³. Não se refuta essa leitura, ela é possível diante dos fatos, ainda mais quando se assume que não apenas a história, mas a sua leitura e sua escrita também são um campo de lutas, considerando-se aqui a produção de verdades e a *agonística* do poder, conforme os estudos e as análises estabelecidos por Michel Foucault⁴. Deste modo, busca-se aqui

³ O conceito de multidão será retomado no movimento seguinte dessa tese. Mas cabe, desde já, registrar seu papel no atual redimensionamento da soberania que abandona, segundo os autores, sua referência à identidade nacional do povo como efeito dessa nova composição multitudinária. Em contraste com a identidade unitária e exclusiva do povo, “a multidão é uma multiplicidade, um plano de singularidades, um conjunto aberto de relações, que não é nem homogênea nem idêntica a si mesma, e mantém uma relação indistinta e exclusiva com os que estão fora dela” (Negri & Hardt, 2001: 120).

⁴ No que se refere à *agonística*, que será detalhada adiante, trata-se do caráter de disputa incessante que Foucault ressalta na relação poder/resistências (Cf. Foucault, 1995). No que se refere à produção da

outra perspectiva, que afirma haver uma novidade não tão nova; que, em política, a análise do presente e de suas metamorfoses produzem relações diversas com o passado das lutas; e, como alertou certa vez um artista, o sono da razão produz monstros. Em meio a essas transformações recentes das lutas e dos movimentos de resistência e/ou oposição, entre o sono e o sonho, há um monstro que altera e desvia esse bem construído itinerário. Esse monstro é a anarquia.

Em meio a tantas revisões, novas formas de lutas e novas teorias sobre as lutas, produção de novas subjetividades, outras maneiras de contestar o poder e as autoridades em uma pluralidade de devires, há uma presença incômoda, ruidosa, perigosa, acusada de violenta, para qual sempre se dirige com cuidado, medo ou de forma acusatória. Trata-se da presença da anarquia e dos anarquistas. Nessa primeira década de século XXI voltou-se a falar dessa presença estranha e incômoda, como se esse dragão, como chamava Reclus, a palavra anarquia tivesse despertado. Insisto: a novidade não é tão nova. O que não equivale a dizer que se trata de uma presença indelével através dos tempos e que nada de novo tenha emergido com essas lutas.

à espera do dragão

A anarquia não é um monstro. Tampouco é uma mera ideia, uma utopia que orienta certos espíritos que apreciam a liberdade. O medo que dela se tem é justificável entre aqueles que se apegam ao poder, por mínimo que seja, e entre aqueles que não concebem a vida sem uma autoridade que guie suas condutas. As práticas anarquistas se chocam com um conjunto de táticas, preceitos e instituições que regulam e guiam os indivíduos em suas particularidades e em seu conjunto articulado, traço marcante do exercício do poder moderno como anotou Foucault por meio da noção de governamentalidade. Noção que permite captar essas táticas no exercício do governo

verdade, assume-se o deslocamento metodológico que Foucault opera em sua própria obra no curso de 1980, ao sugerir a palavra *alêthourgia*, que indica “a manifestação da verdade como conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se atualiza o que é colocado como verdadeiro em oposição ao falso (...)”. Assim, “isso que se chama de conhecimento, quer dizer, a produção da verdade na consciência dos indivíduos pelos procedimentos lógicos e experimentais, não é, senão, uma das formas possíveis de *alêthourgia*. A ciência, o conhecimento objetivo, não é mais que um momento possível de todas essas formas pelas quais se pode manifestar o verdadeiro” (Foucault, 2007: 277).

como produtora de obediência para além de suas institucionalidades e centralidade soberana celebrada pelas teorias do contrato. Desta maneira, afirmam-se as práticas anarquistas como resistências que não se restringem a uma oposição ao poder de Estado, mas à pluralidade de práticas que compõem a própria governamentalização do Estado pela teoria do governo que emerge no final do século XVIII diante de seu novo objeto de intervenção: a população.

Como situa Foucault, a partir de então “o governo é definido como uma maneira correta de dispor as coisas para conduzi-las não ao bem comum, como diziam os textos dos juristas, mas um objetivo adequado a cada uma das coisas a governar. (...) Uma série de finalidades específicas que são o próprio objetivo do governo. E para atingir estas diferentes finalidades deve-se dispor as coisas. (...) Não se trata de impor uma lei aos homens, mas de dispor as coisas, isto é, utilizar mais táticas do que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas. (...) Enquanto a finalidade da soberania é ela mesma, e seus instrumentos têm a forma da lei, a finalidade do governo está nas coisas que ele dirige, deve ser procurada na perfeição, na intensificação dos processos que ele dirige e os instrumentos do governo, em vez de serem constituídos por leis, são táticas diversas” (Foucault, 2002c: 284). Assim, as práticas anarquistas são tomadas aqui como resistências à soberania que, no entanto se encontram em luta contra as táticas de governo, contra os investimentos para dispor as coisas e as pessoas de maneira adequada. Essa simultaneidade entre oposição à soberania e luta contra as táticas de governo pode ser notada no fato de que os anarquistas, mesmo reiterando sua oposição ao Estado e colocando como finalidade de luta a sua abolição, realizaram-se, ao longo da história, por meio de práticas próprias que buscavam, no presente, desvincular educação, saúde, cuidados com as crianças, produção, formação e informação da presença e da direção das formas do Estado e de seus meios de governo.

A anarquia é uma prática política histórica que engendra a *cultura libertária*. É essa relação e essa produção que se busca nesse trabalho. Os anarquismos em suas lutas e formulações nos séculos XIX e XX se mostraram, a despeito da inventividade e potência de suas práticas, ainda envolvidos pelo humanismo, por vezes reduzidos a uma oposição à soberania, presos à teleologia revolucionária, pela busca de utopias salvadoras. Mas forjaram, ao mesmo tempo, práticas outras de produção, relações amorosas, experiências educativas, práticas associativas, autogestão e ação direta como

formas de realizar a anarquia no presente. Portanto, trata-se de uma produção que é, simultaneamente, atravessada pelo universalismo e produtora de uma cultura minoritária, a *cultura libertária*. Algo impossível de ser cristalizado numa totalidade e que se fundamenta numa atitude de revolta, na recusa da autoridade, na luta contra os poderes e no gosto pela liberdade de cada um como recusa de submissão ao governo⁵; no limite: uma *antipolítica*.

Deve-se, inicialmente, clarificar o que se compreende aqui por cultura. Logo, defini-la como um conjunto de práticas, mais ou menos móveis, possíveis de serem notadas e cultivadas entre pessoas de diferentes épocas e lugares. No caso da *cultura libertária* não se trata, como é comum na visão dos antropólogos, de um conjunto de regras comuns a poucas ou muitas pessoas. Tampouco de uma definição em direção ao que seria uma alta ou baixa cultura, configurando grupos ou comunidades, elites ou vanguardas. Segundo Deleuze (2010: 63), esta é a definição de cultura *maior*. Refere-se ao que se entende comumente como cultura dominante ou cultura de elite, de um lado, e culturas de oposição ou contraculturas, de outro, que não compõem o padrão de *maioria*, não o ignoram, mas aspiram atingi-lo ou compartilhar certos espaços na cultura maior.

A *cultura libertária* escapa ao que se entende como cultura maior (universal ou superior), a boa cultura, a cultura digna para qual todos devem rumar ou se referir se quiserem atingir alguma coisa, e tirarem-se reconhecidos ou considerados. Trata-se de

⁵ Localizar a *cultura libertária* no campo do menor é situá-la não como uma prática que se comprova e constrói ao logo da história, mas como *devenir*. Ainda que ela se inscreva historicamente em um avizinhamo com os anarquismos. Como a revolta, ela se faz na história e contra a história. Ela é menor em oposição à maioria, no sentido que Deleuze atribui ao maior e ao menor. Segundo Deleuze, “a maioria não designa uma quantidade maior, mas, antes de tudo, o padrão em relação ao qual as outras quantidades, seja elas quais forem, serão consideradas menores. (...) *Minoria tem dois sentidos*, sem dúvida ligados, mas muito diferentes. *Minoria* designa, primeiro, um estado de fato, isto é, a situação de um grupo que, seja qual for o seu número, está excluído da maioria, ou está incluído, mas como uma fração subordinada em relação a um padrão de medida que estabelece a lei e fixa a maioria. (...) Um segundo sentido: *minoria* não designa mais um estado de fato, mas um *devenir* no qual a pessoa se engaja. *Devenir-minoritário* é um objetivo, e um objetivo que diz respeito a todo mundo, visto que todo mundo entra nesse objetivo e nesse *devenir*, já que cada um constrói sua variação em torno da unidade de medida despótica e escapa, de um modo ou de outro, de sistema de poder que fazia dele um parte da maioria” (Deleuze, 2010: 63). “Por quê não o menor? Essa pergunta não encontra resposta na afirmação da maioridade das Luzes. É um sair da menoridade, pensar por si próprio, sem aspirar a universalidade da maioridade, um mundo sábio que eleva o ignorante à condição de conhecedor. Não há maior sem menor, não há ultrapassagem por evolução ou progresso; entretanto, o maior afirma sua verdade a partir de uma mágica que faz crer cessar o menor, como o subalterno, o inferior, abaixo, superficial, o menor quilate diante da superioridade da profundidade. É preciso operar uma inversão hierárquica necessária para catapultar uma essência recôndita (Passetti, 2003a: 129).

uma prática que dispõe de elementos diversos, que se faz e se refaz na luta, de acordo com os embates e possibilidades constituindo grupos móveis, associações e relações, dissolução de fronteiras e, por isso, práticas cotidianas que se dispensam do Estado, com seus limites, fronteiras e monopólios, ao mesmo tempo em que investem em ativar meios pelos quais as pessoas governem a si mesmas. Neste sentido, é preciso o percurso libertário que não suprima a necessidade da abolição do Estado como categoria de entendimento e como instituição.

Definida assim, uma cultura em devir-minoritário, a *cultura libertária* é uma potência. Sua relação com a anarquia e os anarquistas se expressa na potencialidade inventiva que suas práticas de confronto com a ordem possibilitam na produção de devires⁶. Para a *cultura libertária* não basta ser anarquista ou se declarar anarquista. É preciso um devir, um devir que se encontra na virtualidade da revolta, que não cessa de se afirmar e se transformar. Como indica Deleuze em relação ao teatro de Carmelo Bene, “trata-se de uma tomada de consciência, embora ela não tenha a ver com uma consciência psicanalítica, tampouco com uma consciência marxista ou brechtiana. A consciência, a tomada de consciência, é uma grande potência, mas não é feita para as soluções nem para as interpretações. É quando a consciência abandona as soluções e interpretações que ela conquista a luz, seus gestos e seus sons, sua transformação decisiva” (Deleuze, 2010: 64). Pressupõe, portanto, a busca de uma forma estética, um dar forma a um modo de vida libertário sempre em transformação e em combate.

É, também, uma cultura associativa. Mas não um associativismo civil voltado para fins públicos, defesa de interesses de grupos ou afirmação indenitária permanente ou provisória. Trata-se da produção de *associabilidades* realizadas como uma forma da consciência minoritária, que afirma a singularidade desse menor como resistência ao desejo de maior, ao desejo das massas e da formação de uma massa. Produz uma consistência em outro plano. Seguindo, ainda, a definição proposta por Deleuze, “Quanto mais alguém atinge essa forma de consciência de minoria, menos se sente só. Luz. Sozinho se é uma massa, a ‘massa de meus átomos’” (Idem: idem). De acordo com Passetti, em relação às resistências na sociedade de controle, “resistir também não é mais uma atitude que ocorre em lugares ou atravessa a estratificação. É preciso se

⁶ Uma relação que pode ser entendida a partir do que assinala Deleuze em relação ao *devir-mulher*, para o qual não basta ser mulher para que aconteça; as mulheres também têm que *devir-mulher* para implodirem o homem como modelo e forma de ser.

desdobrar velozmente. É preciso ser intenso, virar vacúolo. [...] Outras [...] *associabilidades*. Diante da idéia, o fato; da perfeição, o imperfeito; da utopia a heterotopia; do futuro, o presente; da fraternidade, a amizade” (Passetti, 2003b: 251). Nesse sentido, a *cultura libertária* deve ser produtora de falhas que produzem escapes.

É impossível dizer o que seja a *cultura libertária* tendo por referências seus indicadores empíricos ou sustentações abstratas para uma luta concreta. Basta acompanhar como nela se atua e se desdobra a multiplicidade de singularidades libertárias no espaço, e contra o tempo, em suas transformações e atualizações. E, para isso, é preciso afastar-se das causas, pois a *cultura libertária* não se *funda* em uma utopia: antecede-a antes de constituí-la, dela não prescinde nas lutas diárias, que emergem e se consolidam por suas ações diretas, em uma *revolução permanente*. Segundo Proudhon, ao discutir as possibilidades de uma revolução social e não política, em vez de uma tomada do Estado, a anarquia é constituição múltipla de associações federadas que produzem constantes transformações e se fundam numa profissão pública de antidogmatismo (Proudhon, 2008)⁷.

Mesmo entre autores que se colocam em uma perspectiva anarquista há uma constatação, situada em um campo de um embate de ideias, de que vivemos num momento anarquista das lutas planetárias (Day, 2005; Ibáñez, 2007; Barret, 2011; Souza, 2011; Newman, 2011). No entanto, não é esta a pista a ser seguida. E por duas razões. A primeira diz respeito ao método: não se buscar aqui medir, identificar e valorar as forças que compõem esse acontecimento do início do século XXI, que se caracteriza por manifestações de rua com articulação planetária e marcante presença e uso das redes sociais digitais. Um outro impeditivo decorre de uma de suas características, a hipertrofia comunicacional, que o cerca, congestionando e inviabilizando um inventário das inúmeras notícias, sites, livros e teorias que surgem e somem com a mesma velocidade. Essa primeira razão, portanto, diz respeito a buscar apenas como a anarquia, os libertários e a *cultura libertária* se relacionam com esse acontecimento. Em

⁷ Sobre a concepção de revolução permanente em Proudhon, ver excertos organizados por Paulo-Edgar de Almeida Resende, em <http://www.pucsp.br/ponto-e-virgula/n3/artigos/01-proudhon.htm>. Essa concepção de revolução permanente em Proudhon é decisiva na cultura libertária, pois evita a pacificação da luta. Embora ela tenha sido apropriada por Trotsky (1929) como meio de oposição ao burocratismo stalinista, sem se referir à Proudhon, ver <http://www.marxists.org/portugues/trotsky/1929/11/rev-perman.htm>; mas também uma tentativa de captura na renovação conselhistas/democrática dos autonomistas nos anos 1960 (Cf. Arendt, 2011: 82, e sobre Proudhon (1986a: 338-339), a respeito da diferença entre conselhistas autonomistas e os anarquistas).

poucas palavras, busca-se como esses movimentos trazem elementos da *cultura libertária* e como essa cultura está presente nesses movimentos. Pergunta-se sobre a atualidade dos anarquismos e possíveis escapes que se referem à *cultura libertária*.

A segunda razão para não assumir a interpretação de que esses movimentos do começo do século XXI denotam um momento anarquista das lutas políticas é histórica. De um lado, o caráter espetacular das manifestações produz um efeito também de espetacularização das interpretações. As ruas, os milhares de sites, livros, revistas, notícias de jornais e de comunicação eletrônica, por vezes, dão uma dimensão para os fatos que obriga uma análise mais detalhada, mais apurada. Entretanto, é também espetacular acompanhar como a profusão da transmissão de imagens e textos (escritos e verbalizados), escancara a necessidade de atualização das análises em tempo real. As imagens revolvem os editoriais preparados de antemão e expressam o surpreendente das manifestações, dando ao acontecimento sentidos interpretativos renováveis. É destes embates transmitidos simultaneamente pelas variadas *redes* que se configura uma nova produção da verdade, para a qual os equipamentos eletrônicos comparecem de modo crucial e fortalecem o jornalismo político e cultural, sobrepondo-se aos teóricos, ajustando-os ao imediatismo do articulismo e dos debates. Favorece, portanto, à circulação dos discursos democráticos, renovando esta produção de verdades. A imagem se sobrepõe ao fato e o fato é interpretado pela edição das imagens *ao vivo*, o que não impede que as mobilizações, em geral iniciadas por questões bastante específicas, sejam, muitas vezes, submetidas a interpretações que nelas desejam ver a incorporação de suas causas. E isso é possível, mesmo na simultaneidade do acontecimento.

Da perspectiva da *cultura libertária*, ao contrário, pouco importa que milhares de pessoas saiam às ruas se isso não produzir uma transformação na vida de cada um, pois o fato não se efetiva como acontecimento⁸ e se produz apenas insumo

⁸ Um acontecimento, no sentido dado por Foucault acerca da análise histórica a partir de Nietzsche, se efetiva quando é possível depreender dele não uma unidade causal, não um sujeito de conhecimento e um solo comum, mas o atravessamento por práticas que definem o campo das transformações. “Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos” (Foucault, 1979: 26). Desde já se recusa a inocuidade em procurar uma tradição anarquista, que é constante e imutável; na mesma medida em que se busca nas práticas do presente o que há de diferente e não o que confirma e repete o passado. Ainda segundo o que Foucault entende por acontecimento, “é preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa ‘reencontrar’ e sobretudo não significa ‘reencontrar-nos’. A história será ‘efetiva’ na medida em que ela introduz o

comunicacional e matéria a ser malhada por teorias. Porém, é possível notar que muitas das práticas saudadas como novidades políticas relacionadas às formas de ação não partidárias, organização horizontal e multiplicidades de lutas não foram inventadas no final do século passado ou no início do século XXI. Tanto estavam presentes na história dos anarquismos, quanto possuem certa relação com as formas de contestação política inventadas nos anos 1960 e 1970. Coloca-se, por conseguinte, uma dúvida sobre o que há de contestação *antipolítica* nos acontecimentos recentes e o que se apresenta como captura de práticas libertárias; o que desestabiliza e o que é acomodação de práticas; o que abala a centralidade hierárquica das organizações racionais modernas e o que se configura como uma nova política nessa aurora de século XXI, a partir das alegadas horizontalidades. Assim, deve-se precisar o que desestabiliza a política e o que se vale da descentralização administrativa e da flexibilidade funcional para reformar e reforçar a centralidade dos controles e das sanções corretivas.

Em prefácio ao seu livro de ensaios de 1973, *Anarquia em ação*, Colin Ward, após um levantamento sumário da história dos anarquismos, recorda o veredito dos historiadores de que o anarquismo havia morrido com a derrota na *Revolução Espanhola* (1936-1939). Indica o ponto de inflexão que situa o que foi colocado acima: “Não obstante [a morte do anarquismo], na Paris de 1968 as bandeiras anarquistas tremulavam sobre a Sorbonne e nesse mesmo ano também foram vistas em Bruxelas, Roma, Cidade do México, Nova York, inclusive Canterbury [pequena cidade inglesa onde morava o autor]. De repente, as pessoas passaram a falar da necessidade de um tipo de política na qual, homens, mulheres e crianças comuns, decidiam seu próprio destino e construía seu futuro; se falava da necessidade de descentralização política e social, do controle operário da indústria, do poder dos estudantes na escola e do controle comunitário dos serviços sociais. O anarquismo, ao invés de permanecer como um desvio histórico romântico se converteu em uma forma alternativa de organização humana, e é hoje mais relevante do que jamais foi no passado” (Ward, 2013: 44).

Era 1973. Nesse início de anos 1970, Colin Ward também viu um momento politicamente anarquista das lutas e incitou a reflexão e a ação dos anarquistas em torno dessas questões. Formulou o que chamou de *anarquismo pragmático*, uma prática anarquista que busque respostas à contingente realidade, sem se prender a uma visão

descontínuo em nosso próprio ser” (Idem: 27). Nesse sentido o acontecimento não comporta *as massas* e tampouco consolida a *multidão*.

acabada do mundo ou a uma visão a se realizar no futuro. No entanto, ao observar-se o final do século XX e início de século XXI, vê-se como muitas dessas práticas foram capturadas ou adaptadas para formar, como mostrou Richard Sennett, uma *nova cultura do capitalismo*. Segundo o sociólogo estadunidense, “os apóstolos do novo capitalismo argumentam que sua versão a respeito desses três temas — trabalho, talento e consumo — redundam em mais liberdade para a sociedade moderna, uma liberdade fluida, uma ‘modernidade líquida’, na excelente formulação do filósofo Zygmunt Bauman. Meu motivo de disputa com eles não está em saber se sua versão do novo é real; as instituições, as capacitações e os padrões de consumo efetivamente mudaram. O meu ponto de vista é que essas mudanças não libertaram as pessoas” (Sennett, 2006: 20-21). Perceber a captura das práticas libertárias que agitaram os anos 1960 e 1970 não significa dizer que elas falharam ou que nada do que foi realizado e conquistado teve valor. Nem mesmo trata-se de atribuir ao capitalismo uma força centrípeta irresistível. Notar essa captura é sublinhar como se trata de campo de luta permanente, incessante disputa entre as invenções de uma cultura de liberdade e de reações de uma cultura de autoridade, mesmo quando esta, como hoje, se apresenta flexibilizada.

Para Sennett, o questionamento às antigas instituições burocráticas, as resistências à sua rigidez e à sua centralidade piramidal-racional, teve como resposta a composição de uma nova arquitetura institucional mais flexível, mas não menos autoritária. “Esta nova estrutura funciona como um tocador de MP3. A máquina de MP3 pode ser programada apenas para tocar algumas faixas de seu repertório; da mesma forma, a organização flexível pode selecionar e desempenhar a qualquer momento apenas algumas de suas muitas possíveis funções. (...) Num tocador de MP3, o que ouvimos pode ser programado em qualquer seqüência. (...) Num tocador de MP3, os raios *laser* da unidade central de processamento é que mandam. Embora seja possível acessar material aleatoriamente, a flexibilidade da reprodução só é possível porque a unidade central de processamento controla o conjunto. Da mesma forma, numa organização flexível, o poder pode ficar concentrado no centro; a unidade central de processamento da instituição estabelece as tarefas, avalia os resultados, promove a expansão ou o encolhimento da empresa. (...) Para obter resultados rápidos e flexíveis, os grupos de trabalho precisam de certa medida de autonomia” (Idem: 49-53). Essas observações de Sennett sobre as transformações na organização do trabalho e na forma institucional das empresas são importantes para compreender as transformações no

campo das lutas de confronto com o poder, sobretudo em relação ao valor das condutas autônomas. O que era possibilidade de expansão de liberdade nas observações de Ward rapidamente se traduz em autonomia: obediência racional autoconsciente e flexibilizada para melhor funcionamento e dinamização das organizações. No campo das relações de trabalho, a descrição de Sennett demonstra como se superou, no capitalismo, a oposição trabalho intelectual *versus* força de trabalho, em investimento no capital humano, conforme observara Foucault (2008a) a respeito dos teóricos do neoliberalismo estadunidense.

A captura de práticas como a descentralização das decisões, os processos de produção autogeridos, a valorização da liberdade individual, um maior nível de autonomia dos indivíduos, a valorização das potencialidades e a flexibilização das formas de exercício de autoridade são o resultado de uma crítica contundente à rigidez das antigas vigilâncias, mas formam as características dos controles e monitoramentos hoje. É possível depreender, a partir das análises realizadas por Sennett a respeito da forma de organização institucional nessa cultura do novo capitalismo, elementos importantes das tecnologias de poder atuais. Centrada na valorização da autonomia e nas potencialidades individuais associadas às novas tecnologias computacionais, ela configura e formata o campo de expansão da racionalidade neoliberal, como assinalado por Foucault (2008a). O *homo economicus*, referência na literatura do liberalismo clássico, se apresenta como o *empreendedor de si*, o sujeito que joga no mercado com a sua liberdade, capaz de capitalizar suas potencialidades, pelo autocontrole racional entre risco e segurança. Faz-se, com isso, tábula rasa do cidadão pleno de direitos e depositário de conquistas coletivas, sociais e políticas, metamorfoseando-o em cidadão-empresa no qual sua liberdade de existir e de consumir é julgada pelas regras do mercado e regulada pela forma de aplicação elástica da lei penal por meio da formação racional de um quadro jurídico estatal fiscalizador, que formata a nova forma de intervenção do Estado (Idem: 329-356).

Como observa Sennett, “ao prospectar mais o crescimento potencial que as realizações passadas, a busca do talento adapta-se perfeitamente às condições peculiares das organizações flexíveis. Tais organizações usam os mesmos instrumentos para uma finalidade mais ampla: não só promover, mas também eliminar os indivíduos” (Sennett, 2006: 120). O estudo sociológico de Sennett, se lido em relação com as análises de

Foucault acerca da racionalidade neoliberal, explicita como essa eliminação do indivíduo é a maneira pela qual operará a transformação do sujeito na racionalidade neoliberal como, simultaneamente, sujeito de direito (no quadro jurídico estatal) e empreendedor de si (no jogo de mercado individualizado). Mais especificamente, sobre qual o sujeito que essa racionalidade irá produzir ou privilegiar? Trata-se da produção de um sujeito que emerge das incessantes relações entre poder e resistências, nas quais se captura parte das inventivas práticas de liberdade que visavam maior autonomia para inscrevê-las em uma racionalidade específica que repõe as desigualdades no nível das potencialidades individuais. De maneira que, coerente com suas análises acerca das relações de poder, o neoliberalismo, para Foucault, é antes uma transformação nas formas de produção da verdade, para depois se expressar como uma transformação na forma de produção da riqueza e da organização social e política do trabalho.

Com isso, reforma-se a ordem capitalista e se reiteram os exercícios de autoridade em nome de uma maior autonomia individual em relação às rígidas instituições de vigilância modernas. É nesse sentido que Foucault aponta a racionalidade neoliberal como a forma que se dá às atuais tecnologias de poder como uma crítica ao domínio estatal. A historicidade dessas metamorfoses das tecnologias de poder é decisiva tanto para atentar sobre as capturas de práticas libertárias, como vimos em Ward, quanto para se buscar a força de choque com os poderes da *cultura libertária*. No caso da histórica crítica anarquista ao Estado e à autoridade, o risco está na polarização entre liberdade individual, valorizada mesmo entre os anarquistas coletivistas e comunistas, e poder de Estado. Na racionalidade neoliberal, mesmo que sob a égide da segurança, a liberdade individual e a autonomia do sujeito são sempre o ponto nodal de inflexão para o desenvolvimento das tecnologias de poder.

Desta maneira, a inventiva e generosa interpretação feita por Ward a respeito da apressada tese de seu amigo, o historiador George Woodcock, sobre a morte do anarquismo coloca um problema a ser enfrentado por este trabalho. Problema provocado tanto pela emergência desses inúmeros protestos, desde o final do século passado, quanto pela interpretação corrente de que eles correspondem a um momento politicamente anarquista das lutas: em que medida há a formação e extensão da *cultura libertária* em torno desses acontecimentos, ou em que medida é possível identificar neles elementos de captura das inventivas práticas libertárias que sacudiram o final dos

anos 1960? Qual o sujeito autônomo e flexível que luta por direitos, espaço e reconhecimento no interior dos protestos e qual o sujeito que, ao produzir e vivenciar a *cultura libertária*, produz escapes ao que Sennett chamou de uma nova cultura do capitalismo?

Tomado pela convenção histórica estatal, portanto política, o anarquismo, de fato, foi o grande derrotado no século XX, entre os chamados projetos políticos que tomaram forma no século XIX. Tomar a anarquia como um projeto a ser realizado ou uma causa a ser buscada é tomá-la pela perspectiva estatal. Mas, quando assumida de uma perspectiva *antipolítica*, as coisas se tornam mais difíceis⁹. A anarquia, ao se apartar da luta em torno do poder, da autoridade e do Estado, e se colocar contra eles, produz outros efeitos. Ao tomar essa luta contra o Estado apenas como defesa de um ideal e não vincular suas práticas ao ato de libertação final, a anarquia abre caminho para o questionamento do governo, das maneiras como eu me governo e como sou governado. Como se verá adiante, a partir de Proudhon, a *antipolítica* como atitude libertária se opõe à busca pela paz definitiva que se afirma, modernamente, desde os liberais, por meio do reconhecimento dos direitos ou institucionalização dos verdadeiros direitos universais. A anarquia está vinculada ao exercício livre da razão na condução da sua própria conduta, como rompimento da relação de dependência, seja com o livro, com o médico ou diretor de consciência, conforme observado por Foucault em sua leitura de Kant (Foucault, 2011: 29), mas vaza a distinção entre o uso público e privado da razão, como queria o filósofo de Königsberg, desde antes da recente instituição da racionalidade neoliberal. No exercício crítico da razão entre os anarquistas busca-se a supressão da correspondente majoração da obediência pública, como queria Kant ao propor a ampliação da liberdade privada e da liberdade de púlpito ou liberdade de expressão. E essa relação crítica da anarquia com as práticas de governo das condutas faz com que seja possível buscar nela referências de uma atitude libertária. Se há, entre os anarquismos, os limites colocados pelas suas lutas por libertação, em suas práticas e formas de luta encontram-se maneiras e táticas de luta que são referências importantes para a *cultura libertária*. Alguns desses limites podem ser encontrados, de uma forma geral, no humanismo (no sentido de uma política fundada em uma natureza humana), no

⁹ No limite, uma atitude libertária é antissocietária, segundo as análises de Max Stirner (2004). A anarquia, ao se colocar na luta contra o Estado, é contrassocietária, um contrapositionamento (Foucault, 2001) e Passetti, 2002; 2003a) portanto, capaz de ser capturado; a atitude libertária, sendo antisocietária, é o *menor* de si própria, potência não capturável.

contrassocietário (em busca de outra sociedade) que também atravessa os anarquismos, e toda a política moderna, como mostra Stirner (2004: 82-117).

os círculos da crítica

No século XIX, a mordaz crítica de Stirner dirige-se aos liberalismos: político, social e humanitarista. Formas pelas quais ele nomeia as modulações de luta política derivadas da Revolução Francesa, separadas ideologicamente em nossos tempos como liberalismo, socialismo e anarquismo. Para Stirner, há um círculo do liberalismo que se abre na luta pela emancipação política e se fecha com a utopia anarquista da sociedade livre e igualitária ou no que seria uma luta definitiva pela emancipação humana.

Trata-se do “círculo do liberalismo, cujo bom princípio está no homem e na liberdade humana, o mau no egoísta e em tudo que seja privado, nos primeiros o seu deus, nos últimos seu demônio; e se no ‘Estado’ a pessoa particular ou privada perdeu seu valor (não tem privilégios pessoais), e na ‘sociedade dos trabalhadores ou dos miseráveis’ se sacrifica o reconhecimento da propriedade particular (privada), na ‘sociedade humana’ será ignorado tudo o que seja particular ou privado; e quando a ‘crítica purista’ tiver consumado a sua difícil tarefa, então saberemos claramente o que é privado e aquilo, ‘no agudo sentimento de nossa nulidade’, teremos deixar onde está” (Idem: 105). Sua crítica se dirige a essas três variantes da busca pela emancipação humana. “Na verdade, a ‘sociedade humana’ é as duas coisas, o mais universal dos Estados e mais universal das sociedades” (Ibidem: idem). Como anota Passetti, Stirner anuncia um anarquista nos anarquismos, “um crítico ferrenho da revolução por ser esta uma maneira de restaurar o Estado, afirmando-se como um revoltado” (2003a: 198). E esse elemento da revolta é decisivo na análise da atualidade dos anarquismos nos movimentos contemporâneos e na elaboração da *cultura libertária* como atitude.

A crítica de Stirner ao liberalismo será retomada, hoje, de maneiras diferentes, por dois autores que interessam para a descrição da *cultura libertária*. Embora as leituras de Saul Newman e de Edson Passetti a respeito da crítica de Stirner às três formas do liberalismo moderno sejam diferentes entre si e cheguem a conclusões distintas, elas convergem em identificar o alvo de Stirner: o direito como expressão

moral da racionalidade moderna que busca apagar seu fundamento na força. As possibilidades de reformá-lo, como um direito mais justo, mais universal ou mais igualitário, são apenas formas de mantê-lo, reiterá-lo ou reconfigurá-los. Essa é a base comum (poderia-se dizer, em analogia à cultura computacional, a plataforma) das três variantes do liberalismo. É preciso afirmar a *singularidade do próprio* como forma de combater o universalismo do direito. No entanto, para Newman, encontra-se aí a possibilidade crítica para a formação de um direito constitucional pós-liberalismo como uma *política da singularidade* que expanda os direitos e liberdades existentes (Newman, 2013b: 13-48). Enquanto, em Passetti, a crítica de Stirner voltada aos anarquismos como prática de liberdade implica uma atitude libertária (anarquista entre anarquistas) na formação de miríades de associações que desestabilizam o direito, a cultura do castigo, o Estado e a própria sociedade (Passetti, 2003a: 197-273).

Para Newman, “o objetivo da crítica de Stirner foi descobrir as relações de poder, disciplina e exclusão por meio das quais as identidades liberais são constituídas. Através da realização das relações de poder nas quais se baseiam os direitos e liberdade liberais. De outra maneira, se é o caso de os direitos e liberdades liberais estarem fundados não em alguma subjetividade universal, essencial, mas em uma série de exclusões arbitrárias, construções discursivas e estratégias de poder, seu *status* se torna *indeterminável* ao invés de absoluto” (Newman, 2013b: 40). Referenciado na filosofia política de Giorgio Agamben como crítica ao constitucionalismo moderno, Newman desprende de Stirner uma contundente objeção às atuais lutas identitárias (mulheres, negros, homossexuais etc.), atizando-as a não se limitarem à defesa de direitos adquiridos, mas irem além, produzindo uma espécie de hipertrofia de novos direitos específicos nos regimes liberais. Assim, para ele, se produz uma crítica constitucional democrática que pode ser estendida, como crítica e oposição, a uma série de proposições republicanas atuais, do liberalismo político de Jonh Rawls (2011) à cidadania global da multidão, de Negri e Hardt (2001).

Newman nomeia essa luta por uma *política da singularidade* como pós-liberalismo, uma dimensão atual do pós-anarquismo, que ele chama, também, de *liberalismo agonístico* propondo “um conceito stirneriano de direito [que] deve acompanhar linhas semelhantes. Deve envolver uma expansão de direitos e liberdades liberais — o ‘lumpen-proletariado’, ou as identidades subalternas mais contemporâneas

como os sem-teto, os desempregados e os imigrantes ilegais. (...) Para Stirner, o problema não são os direitos e liberdades em si mesmos, mas o regime discursivo do humanismo essencialista e do racionalismo Iluminista, nos quais os primeiros estão articulados. A crítica de Stirner nos permite identificar esse paradigma essencialista e, então, desemaranhar dele tais direitos e liberdades” (Idem: 41). Ao dirigir criticamente Stirner ao mundo contemporâneo e à política liberal, sem considerar as relações críticas no interior dos anarquismos, Newman aponta para uma dimensão potente da *cultura libertária*, ainda que a veja vinculada em direção à luta constituinte para superar o liberalismo.

Em Passetti, encontramos Stirner também voltado contra o direito moderno, mas também apontado contra o humanismo anarquista. Desta maneira, sua leitura está menos voltada para a constituição final que se depreende dessa crítica e mais interessada em mostrar como essa crítica de Stirner pode apontar para estilos de embate com o poder pela invenção, hoje, de associações de únicos. Assim, Passetti desdobra Stirner sobre o direito: o “*meu poder* [a singularidade do próprio] é contrário aos direitos. O direito é o espírito da sociedade, e o tribunal, a aprovação pelo outro. Buscar direitos é um ponto de vista do religioso que encontrará nos reformadores sociais os mais ardorosos defensores. A igualdade de direitos, consagrada pela Revolução Francesa é análoga à cristã, reformada na fraternidade. O justo faz parte do mundo dos direitos e encontra na sociedade seu acabamento sob a forma de lei. Quem transgide é um inimigo da sociedade, por isso todo crime, antes de envolver uma vítima, é um crime contra a sociedade” (Passetti, 2003a: 255). Trata-se, nesta perspectiva, de um embate com o direito que, associado ao abolicionismo penal e ao libertarismo de William Godwin, mira à ruína da cultura do castigo, mais que a uma nova constituição política¹⁰.

Nessa luta, a associação de únicos, como uma ética dos amigos na invenção libertária da vida, atinge a última fronteira do humanismo anarquista: a defesa da liberdade individual que ignora o indivíduo como produto do poder. Pois, se “o Estado é o correlato de Deus, na justa medida em que o filho é o cidadão, e o espírito santo é a lei. (...) É bom lembrar, diz ainda Stirner, que o Eu não é tudo, ele é apenas o que destrói tudo: a existência liberta de nós” (Idem: Idem). É na associação que a dissolução

¹⁰ A respeito da associação entre abolicionismo penal e libertarismo, Ver Oliveira, 2007.

do indivíduo como feixe culminante das relações de poder se desfaz em favor de experimentações da vida livre, “porque o egoísmo não é sinônimo de intransigência, arrogância, um só querer. Os egoístas associados produzem querereres como relação de horizontalidade, e, como tal, dispensam-se dos artifícios da persuasão: entram e saem livremente da associação. A associação não é uma sociedade. (...) Abolir a competência (individual) não é colocar em seu lugar a corporação (todos), mas a associação. Fazer pão (...) no regime da competência é coisa entre os que gostam de competir. No regime de corporação é entre companheiros para todos, no de associação entre associados para o desfrute” (Idem: 258-262).

Assim, vê-se uma ética dos amigos realizada como miríades de associações, que podem se federar ou não. O alvo imediato é a política, na qual a amizade aparece, modernamente, como idealização da pacificação dos conflitos entre cidadãos e entre Estados submetidos a um universal moral. Esse tensionamento ético (de amigos) da crítica de Stirner, direcionada para dentro e para fora dos anarquismos, aponta para a possibilidade de dissolução do Estado, da sociedade e do indivíduo, sem fazer disso uma quimera, mas uma prática presente da existência da e na associação, na precariedade guerreira das relações que se dispensam das trapaças próprias à amizade política e das guerras de extermínio dos Estados.

Essas duas retomadas atuais da crítica de Stirner, relacionadas às práticas anarquistas, nos levam a questionar não apenas o humanismo marcante dos anarquismos, como também os impasses e limites expressos pelos próprios anarquistas em diferentes momentos. Não há um *continuum* anarquista de luta pela liberdade e pela invenção de práticas. Mas descontinuidades que atestam seu antidogmatismo e sua refração a uma unidade teórica. O exemplo mais evidente de um desses paradoxos entre os anarquistas talvez seja a misoginia de Proudhon. Apesar de sua inventividade na análise política e econômica e sua coragem em cunhar o sentido moderno da palavra anarquia, ele escreverá um libelo, intitulado *A pornocracia* (1986:343-349), no qual relega a mulher ao papel privado do matrimônio e ataca o amor gay e o panteísmo erótico (a *omnigamia*) de Fourier como mostra da decadência moderna e cristã, inclusive localizando-o como uma prática comum entre os clérigos, levando Daniel Guérin (1980: 163-180) a caracterizá-lo como um reprimido sexual.

Encontram-se, em Proudhon, afirmações que não cabem na boca de um libertário: “como resultado no aspecto da dignidade e da felicidade, em foro íntimo e no segredo da cama nupcial, sim, são iguais [homens e mulheres]; o matrimônio fundado numa entrega recíproca, implica comunhão de honra e de fortuna. Diante da sociedade e na prática externa no que concerne aos trabalhos e na direção da vida, na administração e na defesa da República, essa igualdade não existe e não pode existir. Para dizer melhor, a mulher já não conta, pois é absorvida por seu marido” (Proudhon, 1986a: 346-347). Evidente estreiteza no pensamento do anarquista francês no campo dos costumes e que polui a vida da associação, quando não faz sobressaltar idealismos convencionais e de fundamentos *naturais* tão comuns entre os pensadores do século XIX. São limites que devem ser transpostos pela *cultura libertária* que dispensada um ideal de pureza ou a pureza do ideal. Essa busca por um ideal produz efeitos semelhantes num atravessar descontínuo na história dos anarquismos e do comunismo. No entanto, não foi isso que ficou das proposições e das análises de Proudhon para as práticas anarquistas.

Proposições outras foram forjadas em meio à história e às lutas anarquistas transitaram para longe de práticas libertárias e contribuíram para a formação dos autoritarismos do século XX. O mais evidente é o revolucionarismo conspiratório de Bakunin, que encontrará sua forma mais acabada em seu escrito junto à Nietcháiev: *Catecismo revolucionário e Programa da sociedade da revolução internacional* (Bakunin, 2009). Nesse escrito, os louvores inflamados à revolta popular, que despertaram a paixão de Bakunin pela ânsia criadora da destruição nas revoltas de 1848 (Carr, 1969: 197-331), tomam a forma de um programa revolucionário que disciplina a revolta¹¹. Camus será quem melhor delineará essa subordinação da revolta pela revolução em Bakunin. Ele observa que o jovem Bakunin, estudioso da filosofia de Hegel, foi tomado pela ideia hegeliana de potência criadora da destruição (“a paixão pela destruição é também uma paixão criadora”) e encarnará um paradoxo. De um lado, “Bakunin foi o único de seu tempo a criticar o governo dos sábios com uma perspicácia excepcional. Contra toda abstração, ele defendeu a causa do homem completamente, totalmente identificado com sua revolta” (Camus, 2003: 188). Mas essa atitude

¹¹ Como é possível observar logo na abertura da versão de “O catecismo revolucionário” veiculado com a autoria de Nietcháiev. Com 26 pontos sobre a conduta que deve ter um revolucionário, expressa a conduta do anarquista profissional, e declara logo no primeiro ponto que: “O revolucionário é um homem condenado. Ele não possui interesse pessoal algum, nenhum negócio, nenhuma emoção, nenhum vínculo, nenhuma propriedade e nenhum nome. Tudo nele é mais que absorvido num único pensamento e numa única paixão pela revolução” (Nietcháiev, 2007: 81).

cristaliza, em sequência, outros desdobramentos de autoridade em seu catecismo revolucionário.

Como observa Camus: “Apesar de se opor, em todas as circunstâncias e com a mais extrema lucidez, ao socialismo autoritário, a partir do instante em que ele próprio define a sociedade do futuro, ele a apresenta, sem se preocupar com a contradição, como uma ditadura. Os estatutos da Fraternidade Internacional (1864-1867), que ele mesmo redigiu, já estabelecem a subordinação absoluta do indivíduo ao comitê central durante o período da ação. O mesmo ocorre em relação ao tempo que se seguirá à revolução. (...) Bakunin, da mesma forma que seu inimigo Marx, contribuiu para doutrina leninista. O sonho do império eslavo revolucionário, aliás, tal como evocado por Bakunin diante do czar, é o mesmo, até nos detalhes de fronteira, que foi realizado por Stalin. (...) Bakunin anunciava a ditadura, não a despeito de seu desejo de destruição, mas de acordo com ele” (Idem: 189-190). Como observa Edward Carr, em sua história do anarquismo centrada nas figuras de Bakunin, Herzen e Ogarev, o forte caráter de romantismo, herdado de Voltarie, impresso nos louvores revolucionários busca justificar tudo (Carr, 1969: 249-280).

Outras incongruências marcam a história dos anarquismos, como o exercício diplomático-militar de Nestor Makhno, na Ucrânia, diante do exército vermelho de Trotsky. No momento em que a guerrilha camponesa instaurou um soviete livre, mas aceitou o acordo com o exército vermelho, seu massacre foi uma questão de tempo (Berkman; Makhno; Skirda, 2001). Assim como a inventiva experiência educacional de Tolstoi, em Iasnaia Poliana, que funda uma doutrina anarco-cristã, inspirada na figura subversiva do Jesus histórico, se perdeu nas disputas messiânicas em torno de seu fundador e seus ditames de pureza, a despeito de seu combativo pacifismo antimilitarista e suas contundentes críticas ao Estado e ao regime da propriedade (Ramus de Aquino, 2011: 52-104). Também Emma Goldman, ao se engajar em palestras pela liberdade de contracepção feminina, e no momento em que vive uma paixão com o médico Ben Reitman, se vê em crise com o anarquismo. Como ela mesma relata, sem arrependimentos, em seu livro *Vivendo minha vida*, as críticas de companheiros ligados ao movimento operário lhe mostrarão como ela havia se perdido em *meetings* que satisfaziam apenas as angústias de pessoas que não estavam comprometidas com mudanças radicais. Sua prisão, em 1915, precisamente por divulgar

o controle de natalidade, segundo as proposições de Margaret Sanger, em seu livro *A mulher rebelde*, propiciará à anarquista russa uma avaliação de que havia se desligado dos anseios dos rejeitados pela sociedade ao falar para plateias interessadas apenas na satisfação de suas limitadas liberdades burguesas. Sua reaproximação do movimento operário moveu-a a redigir um libelo contra a prisão, romper com Ben Reitman e reatar sua relação amorosa e política com Alexander Berkman, direcionando seus ensinamentos de contracepção a outro público, os operários (Goldman, 1931: 472-493).

Esses são alguns momentos que dão nota sobre a tensão que gravita as diversas experimentações que atravessam as lutas e as temáticas do movimento anarquista, consideradas criticamente pela *cultura libertária* hoje. Ela pode e deve se expandir inventivamente livre dos vaivéns, dos argumentos justificadores a respeito dos costumes de época, das disputas no movimento operário e *desvios* autoritários, dos idealismos incontornáveis, enfim, desses instantes, mais ou menos terríveis, que direcionam a luta (efeito Bakunin), simplesmente recobrem direitos burgueses (efeito Goldman), ou ainda justificavam o *que somos*, como no Proudhon pornocrático. Não se trata de partilhar do enfadonho jogo acusatório que busca identificar contradições para desqualificar o pensamento deste ou daquele autor ou militante, até mesmo repondo o idealismo. Trata-se de expor o caráter descontínuo, não determinado por uma ideia orientadora e atravessado por lutas e incongruências das práticas anarquistas como formas diversas que interessam à produção das práticas na *cultura libertária* e modos de como se livrar destes efeitos *humanos, demasiado humanos* sublinhados por Nietzsche.

A *cultura libertária* evita o panegírico anarquista quando registra suas marcas no presente e suas lutas históricas; não pretende separar o joio do trigo para estabelecer o que valorizar e o que desprezar. Assim como a participação de Proudhon no parlamento francês foi importante para balizar o anti-parlamentarismo dos anarquistas que o sucederam, as incongruências e os paradoxos, expostos aqui sucintamente, são referências de como se produz *cultura libertária*.

Uma atitude crítica como *antipolítica* volta-se, sobretudo, contra o que somos (Foucault, 1995). Assim podemos compreender como experiências anarquistas que escandalizaram no momento de sua realização — como a educação livre de crianças, amor livre e imprensa livre — se colocam hoje de maneira diversa. Muitas dessas inovações foram, gradualmente, mais ou menos incorporadas nas escolas, nas relações e

na produção material e do conhecimento e devem ser compreendidas menos como efeitos capturados pelo discurso político democrático, e mais como maneiras pelas quais o presente interpela os anarquismos e como os anarquismos revolvem o presente. Muitas dessas incongruências apresentadas até aqui só surpreendem os que vêm na anarquia um ideal em acabamento possível. O *agonismo* das forças não é uma característica externa às lutas libertárias, mas o transforma e às próprias lutas em geral. Assim foi também durante a Revolução Espanhola, com os impasses militares de Durrutti e sua coluna durante a resistência ao fascismo ou com as posições de militantes anarquistas como Federica Montseny e Juan García Oliver, que assumiram, respectivamente, o ministério da saúde e da justiça, durante o governo republicano da frente popular (Enzensberger, 1987: 225-316). Não cabe cobrar coerência, mas observar que é nas práticas que se produzem invenções, se rompe ou se constata limites. Há muito o que se considerar em termos de *cultura libertária* quando um ex-assaltante de banco (García Oliver) torna-se ministro da justiça de um país em situação insurrecional.

Não é o avanço de proposições aceitas socialmente que nos levaria a afirmar que estamos mais perto da anarquia do que estivemos ontem, pois não se trata de um caminhar em direção a um alvo e muito menos julgar as invenções anarquistas como indicadores de inovações capitalistas futuras; elas são práticas surpreendentes no presente de cada acontecimento, no sentido atribuído por Foucault (1979: 15-37). Da perspectiva *antipolítica*, a anarquia, como referência histórica da *cultura libertária*, não foi derrotada, não cabe nos julgamentos da História; tampouco é vitoriosa, pelo simples fato de que ela não se realiza na disputa, pelo convencimento ou pelo recrutamento às suas práticas, mas na luta como atitude diante de determinados alvos, do que foi ou é colocado pela sociedade. Se as estratégias de dominação se metamorfoseiam, incorporando inovações como forma de flexibilizar as práticas de governo democráticas, a atitude libertária também se transforma. A *cultura libertária* não deve ser assunto nem do passado, nem do futuro, instala-se num vácuo de reivindicações, ou melhor, não reivindica nada. Ela é, como colocou Passetti (2003a), invenção da vida livre. É na experimentação da vida, e não na vitória, que se realiza a *cultura libertária*.

Neste ponto encontra-se a importância da retomada, hoje exposta por Newman e por Passetti, da crítica de Stirner ao direito e ao humanitarismo que habita os anarquistas. Reitera-se a importância de uma crítica menos direcionada à ideia ou à

construção de um pensamento e mais voltada para os efeitos imediatos dessas racionais construções morais, como é possível notar a partir do exemplo limite dado por Stirner da moralidade presente na construção de um ideal de homem. Desta maneira, volta-se à pergunta de Stirner feita aos liberais humanitaristas e também contra os anarquismos: “será o liberal humanista tão liberal que considere *humana* toda a possibilidade humana? Pelo contrário! É certo que não partilha do juízo moral do filisteu sobre a prostituta, mas o fato de ‘esta mulher transformar o corpo numa máquina de fazer dinheiro’ torna-a para ele desprezível enquanto ‘ser humano’. E pronuncia o seu juízo: a prostituta não é um ser humano; ou: se uma mulher for prostituta, não é humana, desumanizou-se” (Stirner, 2004: 104).

Para Stirner, a crítica ao direito é um ataque ao juízo enquanto sentimento e sentido moral fundado em uma ideia prévia do humano. Ele refuta a espera futura da realização do humano e chama a atenção para a virtualidade da *liberdade própria* enquanto devir. “Os homens do futuro lutarão ainda por muitas liberdades de que nós nem sentimos falta. De que te serviria aquela liberdade futura? Se achares que o teu valor é nada antes de tornares ‘homem’, então terá de esperar até o dia do Juízo, até àquele dia em que o homem ou a humanidade terá alçando a perfeição. Mas como vais certamente morrer antes, onde é que fica o prêmio da vitória? Por isso, é melhor virares a coisa do avesso e dizer: *Eu sou um homem!* Não preciso construir primeiro em mim uma imagem do homem, porque esse homem já me pertence, tal como todas as minhas qualidades” (Idem: 104). Essa é uma atitude que afirma a liberdade, antes de tudo, em mim e me coloca em luta incessante contra a sociedade. Desde logo, a recusa pela espera do juízo e do que baliza esse juízo é o que sublinha a revolta, situa a luta contra o regime dos castigos e afirma o cotidiano da *cultura libertária*, ou seja, é o que a atualiza e vivifica suas virtualidades.

A *cultura libertária* não visa, portanto, despertar sentimentos e atrair para melhores princípios, ainda que estes existam como efeitos do humanismo no século XIX e em grande parte da primeira metade do século XX, neles não se esgotam, pois a *cultura libertária* não se constitui como continuidade, mas por descontinuidades. “A diferença está então em saber se os sentimentos me são impostos ou apenas despertados em mim. Os últimos são sentimentos *próprios*, egoístas, porque não me foram insuflados, ditados, impostos *como sentimentos*; os outros, recebo-os de braços abertos,

acolho-os como uma herança, cultivo-os e fico *possuído* deles. Quem é que, de forma mais ou menos consciente, nunca reparou que toda nossa educação está orientada no sentido de produzir em nós *sentimentos*, ou seja, de os impor, em vez de nos deixar a iniciativa de os produzir, quaisquer que eles sejam?” (Ibidem: 58).

Para Stirner não há a negação em bloco de tudo que se produziu, seja no campo do saber ou da ciência, para algo que seria totalmente novo e original, mas a capacidade diferenciar o que é em mim imposto ou despertado. Na *cultura libertária*, isso implica exercitar, diante da tradição anarquista, algo próximo ao que Conde (2009) chama, a partir de Foucault, de *política crítica*, destacada pela autora nas relações *diretas* e *indiretas* entre a política e os discursos científicos. “Uma política que diríamos *crítica*: aquela que se propõe refletir sobre as condições de existência, inserção e funcionamento dos discursos científicos, com as quais as práticas políticas mantêm (...) relações *diretas*” (Conde, 2009: 167). Finalmente conclui que, para Foucault, feita a liberação, começam as lutas por liberdade. Um exercício dessa *política crítica* em relação à história dos anarquismos retira a liberdade do campo de um valor humano, recolhe das lutas as potências de liberdade no sujeito e situa a *cultura libertária* como uma prática de liberdade *antipolítica*, ou seja, para além de uma política crítica.

Importa a liberdade como prática, pois não se trata de um indivíduo atomizado e reduzido às questões psicológicas, mas das suas capacidades e possibilidades associativas que propiciam uma forma de liberdade. As invenções anarquistas nas relações, sejam elas educativas ou amorosas, escandalizaram em determinado momento, porém, se forem acolhidas como valor ou princípio, perdem e arruinam a potência de invenção da vida antes de serem novamente avivadas. Essa diferenciação remete ao problema colocado por Foucault (2004, 2006a) sobre as práticas de liberdade e os processos de liberação. Em uma entrevista, Foucault alerta: “sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação uma vez que, se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à ideia de que existe uma natureza ou um essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão”. Precaução que o leva a concluir: “por isso que insisto sobretudo nas práticas de liberdade, mais do que nos processos de

liberação, que mais uma vez têm seu lugar, mas que não me parecem poder, por eles próprios, definir todas as formas práticas de liberdade” (Foucault, 2006a: 266).

O elemento detonador dessas práticas de liberdade, para Foucault, é a revolta. Seja no conjunto mitológico do pensamento ocidental, quando observa que Adão se rebela contra Deus ao cometer o primeiro pecado (Foucault, 2006e: 100-101); seja nas formas históricas que essa revolta toma, entre elas, os anarquismos e o pensamento anarquista (Foucault, 2004: 305). A revolta inaugura uma relação de si para consigo que, ao contrário de se esgotar, abre caminho para a constituição de estéticas da existência como prática de liberdade em oposição aos controles políticos individualizantes que constituem, modernamente, a cultura burguesa (Castelo Branco, 2009: 143-151). Considerando que “toda estética da existência tem vínculo estreito com o seu tempo, com o seu presente histórico, em muitos casos experiências de inconformidade com as formas de vida comumente aceitas ou controladas, o que faria delas processos históricos constantes e sem fim, o que pressuporia descontinuidades e ultrapassagens imanentes aos processos não-lineares das vidas humanas, pessoais, sociais e históricos” (Idem: 145). Nesse sentido, há um importante alerta sobre a necessidade de localizar historicamente essas preocupações éticas. Da mesma maneira que não se trata de transpor os cuidados da cultura greco-romana para os dias atuais na constituição de uma estética da existência, a atitude crítica em relação à história dos anarquismos é a precaução necessária para não fazer a simples defesa de uma tradição ou a mera repetição de lutas que se colocavam em situação histórica diversa da que vivemos hoje. A *cultura libertária* evita a tradição como conservação, mas a interpela no presente, pois é este que produz novas tradições.

Essa mirada das práticas de liberdade como componentes de uma ética como estética da existência, como indicada por Foucault, permite um olhar histórico-crítico do próprio anarquismo e reúne elementos de *cultura libertária* liberada do humanismo anarquista. Um olhar que pode ser exercitado diante da própria história das práticas anarquistas, quando se trata de analisá-la como história do presente¹².

¹² A opção em privilegiar as práticas de liberdade permite, por exemplo, Gustavo Simões (2011) apresentar a produção literária de Roberto Freire desvinculada da busca pela liberação do desejo. Ainda que fosse este o alvo do terapeuta anarquista tão decisivo para a reativação dos anarquismos no Brasil do pós Ditadura Civil-Militar (1964-1985).

Assim, também é possível reunir documentos e contar a história de uma prática associativa no interior da Revolução Espanhola menos como um elemento entre vários de um processo de liberação, com suas renúncias e oposições ao poder, e mais como registro de uma prática de liberdade afirmativa, como cuidado de si. Na reunião de documentos realizada por Margareth Rago e Maria Clara Biajoli (2008) sobre as *Mujeres Libres* na Espanha, esse foco nas lutas como prática de liberdade permite-lhes concluir sobre a apresentação de documentos, fotos e cartazes das anarquistas espanholas assim: “para finalizar, podemos afirmar que, com suas *artes da existência*, ou *técnicas de si* e de relação com o outro profundamente renovadas, feministas e libertárias, as práticas do Grupo ‘Mujeres Libres’ se conectam com nossas preocupações atuais e podem, por isso mesmo, constituir-se num importante repertório para a nossa atualidade” (Rago, 2008: 18). O que equivale a dizer que por meio de um inventário das práticas de liberdade anarquistas é possível encontrar referências para práticas de liberdade no presente sem retomar a fundação de valores imutáveis a serem defendidos e repetidos no futuro.

Os atuais investimentos na autonomia do indivíduo como traço das tecnologias de poder encontra, nas práticas de liberdade associada, algo desafiador. Elas são uma referência para compreender o que escapa e o que é incorporado ou capturado nas práticas anarquistas. De um lado, “vale lembrar (...) o quanto as esquerdas tendem a perceber o ‘cuidado de si’ do mundo greco-romano pelas lentes domesticadoras da direita, ignorando totalmente essa tradição. Já o capital se enriquece e se apropria, respondendo com meios muito eficazes de persuasão e lucro” (Rago, 2009:262). De outro lado, é a ênfase nas práticas de liberdade que, ao não cristalizar as lutas em torno de valores a serem defendidos, exercita o *agonismo* nas relações de poder. Como alerta Foucault em entrevista na qual ressalta as possibilidades de resistências como práticas de liberdade na experiência do prazer entre grupos de sado-masochismo, “não se pode nunca estar seguro de que não haverá exploração. De fato podemos estar seguros que *haverá uma*, e que tudo que se tem criado e adquirido, todo o terreno que se tem ganho será, em um momento ou outro, utilizado dessa maneira. Parece ser assim na vida, na luta e na história dos homens” acho que a data está errada (Foucault, 2004: 266-267)¹³.

¹³ No caso específico ao qual Foucault se refere, trata-se menos de identificar no sadomasochismo um uso do prazer como prática de resistência e mais de fazer a análise crítica de *como* essa prática de prazer se constitui como prática de liberdade, com todos os riscos de captura que ela engendra, também com as

A *cultura libertária* expõe as situações de transbordamento, seus inevitáveis confrontos, o solo que precede a rocha, a rocha lapidada pelos ventos, o pó, o cisco no olho.

Quando se coloca a liberdade como princípio e valor, e não como conjunto de práticas, “tudo gira a volta da questão: qual é *a medida da liberdade do homem?*” (Stirner, 2004: 114). É nesse sentido que Stirner vê os desdobramentos da Revolução Francesa como variantes morais do liberalismo. E segundo a medida, estabelece-se o que ou quem deve, por princípio, ser eliminado. Pois “todo liberalismo tem um inimigo de morte, um opositor insuperável, tal como Deus tem o demônio: ao lado do homem está sempre o monstro inumano, o indivíduo singular, o egoísta. E nem o Estado, nem a sociedade, nem a humanidade podem dominar esse demônio” (Idem: Idem). Os fantasmas dos princípios e os demônios a serem combatidos: é disso que as práticas de *cultura libertária* devem se livrar diante da história dos anarquismos.

Não basta a produção de uma crítica como exercício do pensamento, é preciso uma atitude, que se faz a partir do espaço em que cada um se encontra e segundo a situação histórica em que se configuram as tecnologias de poder. É preciso se liberar, antes, da pretensão em se fazer da crítica sempre uma forma de indicar a libertação do outro. “O que a crítica realmente diz é: Tens de libertar o teu eu de todas as limitações, para que ele se torne um eu *humano*. Eu digo: Liberta-te quanto puderes, e terás feito o que tinha de fazer. Pois nem a todos é dado quebrar todas as barreiras, ou, mais claramente: nem tudo que para uns é uma barreira o é também para os outros. Conseqüentemente não se preocupe com as barreiras dos outros; já tens fazer deitando abaixo as tuas” (Ibidem: 116). O círculo da variação do liberalismo é visto por Stirner em sua volta completa, no qual a revolução mata Deus e faz o Estado renascer como novo senhor. A emancipação humana, inscrita no programa socialista e anarquista, seria a superação desse novo senhor pelo deus de todos, o Homem. Para Stirner, a prática de liberdade não está no exercício da crítica, mas na forma como eu a utilizo para a

possibilidades de formação de um estilo de existência associativa em torno de uma prática. Dito de outra maneira, e atualizando a crítica de Foucault, uma coisa é o consumo frenético de novas modalidades, muitas vezes em versão *soft* de prazer comercializado; outra bem diversa é como as pessoas se associam em torno de uma prática sexual que afronta a moralidade burguesa e cria relações entre seus praticantes, que lhes permitam resistir aos modos de vida conformistas vigentes. O mesmo vale para usuários de drogas. É a relação que se estabelece entre os sujeitos em torno de uma prática, mais do que qual droga se usa, que define as possibilidades de estilos de existência que resistam, porque se governam e desgovernam o governo dos modos dominantes. Quando o uso é mero consumo individual e desconectado de um contexto social e histórico resistente, tomar *coca-cola* ou cheirar cocaína faz parte da mesma conduta burguesa esperada e estimulada.

dissolução do eu em *mim* associado. Não se trata de um exacerbado individualismo, mas a dissolução egoísta do eu em *mim* na luta, segundo leitura de Passetti (2003a).

Fora desse uso egoísta da crítica, ela “é a luta do obcecado contra a obsessão como tal, contra toda obsessão, uma luta fundada na convicção de que a obsessão, ou, para usar as palavras do crítico, a atitude religiosa e teleológica, está presente em tudo. Ele sabe que não apenas em relação a Deus que as pessoas se comportam de forma religiosa ou devota, mas também em relação a outras ideias, como o direito, o Estado, a lei, etc.; ou seja, vê a obsessão em tudo. E por isso quer dissolver os pensamentos por meio do pensar; mas eu afirmo que só a ausência de pensamento me salva dos pensamentos. O que me libertará da obsessão não é o pensar, mas o meu não-pensar, ou Eu, o impensável, o inconcebível” (Stirner, 2004: 121). Nesse sentido, a *cultura libertária* se refere às práticas anarquistas liberadas da obsessão e da crítica como exercício do pensamento. Não faz tabula rasa da cultura anarquista, mas inventa novos usos, outras maneiras de liberdade que se produzem em relação, mas não submetem ao pensamento ou ao julgamento crítico da verdade anarquista.

No Brasil, por exemplo, a anarquia teve uma de suas primeiras aparições no final do século XIX com um pequeno grupo de italianos que imigraram para o interior do Paraná e lá viveram uma experiência anárquica nomeada de Colônia de Cecília. Poucas décadas depois os anarquistas fariam, em São Paulo, a primeira greve geral da história, em 1917. Dois breves acontecimentos históricos que podem servir como referência para mostrar que, ao tomá-los como conjunto de práticas desconexas, fora do campo do pensamento crítico, se fez menos como uma relação causal entre um e outro, e mais como potência de práticas. A greve de São Paulo, em 1917, mostra como a anarquia provoca o tremor nas práticas da sociedade; a Colônia de Cecília, mostram como a anarquia produz o tremor, em torno dela, no campo dos costumes. A *cultura libertária* vê um coisa e outra na anarquia. Como experimentações registradas na história, elas podem estar conectadas ou não. E embora estejam relacionadas no tempo e no espaço histórico, não partilham de uma linha contínua. A não ser que se queira forjar uma tradição anarquista na qual todas as experiências se remetem mutuamente em progresso contínuo. Não é isso que se busca.

Ao tomar-se a perspectiva da crítica de Stirner não se vê, nestas e em outras experiências históricas, uma política anarquista que se distancia ou se aproxima de sua

realização: a denúncia não move a prática, mas a existência é que se agiganta, convulsiona e se o efeito da greve são leis reformadoras, estas não são apaziguadoras nem preparatórias de novas greves esperadas por industriais e Estado; se Colônia Cecília acaba em triângulo amoroso inviável, isto não restaura a prática que sustenta o casamento monogâmico. A *cultura libertária* como *antipolítica* afirma a coragem de produzir essas experiências transformadoras da vida de quem a provoca: afirmam as virtualidades das liberdades, que possibilitam quebrar as próprias barreiras e não a dos outros e, se o fizerem, instigam demolições. No presente, se as insatisfações sociais, num determinado momento, tomam dimensões de uma mobilização, como as recentes manifestações (referidas desde 1999), e estas experimentam uma atitude e formas de atuação de efeitos libertários, isso expressa a atualidade da força e do risco dos libertários, não sua vitória ou pertinência. Delas podem emergir tanto formas inventivas, combativas e libertárias de lidar com um problema, como as condições para o esmagamento das forças libertárias, como já ocorreu na Paris de 1871, na Rússia de 1917 ou na Espanha de 1936.

Anarquia, como referência da *cultura libertária*, é *menor* e como força minoritária ela transforma a vida. E anarquia, como movimento anarquista, vez por outra, dá um susto no mundo. Quando tudo parece calmo e tranquilo, esse alegado monstro alerta que o planeta é uma força viva que pulsa, e por isso é tomada como monstro incômodo a ser combatido. Mas esse monstro é o que habita a segurança incontrolável do próprio Estado moderno, pelo terror (e medo) que ele visa incutir nos súditos. A teoria jurídicopolítica da soberania reivindica o monopólio da violência como condição segura para cessar a guerra de todos contra todos e instituir a paz civil. Essa pacificação é meio pelo qual, como mostra Foucault, já nos séculos XVI e XVII operará uma formulação jurídica que buscará tutelar, na formação artificial de um corpo estatal, a dupla contestação do poder régio. Dupla contestação operada pelas classes populares e pelo discurso da contra-história aristocrático (Foucault, 2002b: 49-73). A pacificação dessas lutas pela dialética e pela filosofia jurídico-política do contrato, ainda na esteira da análise de Foucault, é o que permitirá o redimensionamento das forças e dos discursos que visavam se defender do soberano e da sociedade, para a operação de um poder de normalização que pretende defender a sociedade dos virtualmente perigosos. Em meio às revoluções burguesas, esse perigo político e social é encarnado nas figuras

da rainha louca e do povo antropofágico, para depois se transmutar num gradiente de riscos que vai do anarquista ao risco sempre presente da tirania (Idem: Idem).

o escambo e a revolta

Há em Hobbes a necessidade, primeiro, de constituir um discurso sobre uma natureza humana má e invejosa, para, depois, justificar a instituição de um corpo artificial, apartado dessa natureza para defender uns dos outros. E esse corpo artificial assegura a pacificação das relações humanas não pela supressão do mal, mas pela vigilância diante desse mal constante; atribuindo aos homens uma segunda natureza, a de súditos. Assim, Hobbes parte de uma natureza indistinta para construir seu argumento: “De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais da discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. (...) Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama de guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (Hobbes, 2000: 108-109).

Como resposta a essa natureza do homem, Hobbes indica a necessidade de um Estado soberano que transforme esses homens, que se encontram virtualmente em guerra, por seu consentimento, em súditos. “Pois graças a esta autoridade que lhe é dada [pelos homens ao *Leviatã* ou *Deus Mortal* abaixo do *Deus Imortal*] por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de confrontar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituído por cada um como outrora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. Àquele que é portador dessa

pessoa se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*. Todos os restantes são *súditos*” (Idem: 144).

Essa produção dos súditos evidencia, para Foucault, o projeto de Hobbes como um investimento em apagar o fato de conquista, que funda a dominação e a memória das revoltas. Na Inglaterra de Hobbes, trata-se de apagar os efeitos da dominação normanda e das revoltas populares que agitaram a o país na Idade Média pela ação dos cavadores (*diggers*) e os niveladores (*levellers*). Trata-se da manifestação de uma vontade de vida e morte. A soberania em Hobbes é apresentada como resultado da vontade dos homens que temem a morte e escolhem a segurança diante do risco de se rebelar contra o conquistador. Assim, “a soberania se forma sempre por baixo, pela vontade daqueles que tem medo” (Foucault, 2002b: 111). Pois, “o que Hobbes quer eliminar é a conquista, ou ainda a utilização, no discurso histórico e na prática política, desse problema que é o da conquista. O adversário invisível do Leviatã é a conquista” (Idem: 113). Assim, exige-se a criação do Um que combaterá, a partir de então, as forças difusas que tentam reativar a luta pela memória da conquista. A constituição da soberania se dá pela eleição de um inimigo interno, ao qual o governo tem o dever de inculcar o terror, ou ativar continuamente o medo nos súditos de que a revolta se insurja contra aquele que os protege de sua natureza má. “A revolta não vai ser a ruptura de um sistema pacífico de leis por uma causa qualquer. A revolta vai ser o reverso de uma guerra que o governo não pára de travar. O governo é a guerra de uns contra os outros; a revolta vai ser a guerra dos outros contra uns” (Ibidem: 129).

Assim, Hobbes procura produzir um discurso que promova o apagamento destas lutas intestinas, ao mesmo tempo em que se forma na Inglaterra, em meio às lutas do *levellers* e do *diggers*, um discurso sobre a revolta, um historicismo político, como uma espécie de direito absoluto diante do soberano. Como assinala Foucault, “a necessidade lógica e histórica da revolta vem inserir-se no interior de toda uma análise histórica que põe a nu a guerra como traço permanente das relações sociais, como trama e segredo das instituições e dos sistemas de poder. (...) Foi contra isso que é o adversário de todo discurso filosófico-jurídico que fundamenta a soberania do Estado, que ele [Hobbes] dispôs tida uma frente de batalha do *Leviatã*. (...) O que se devia eliminar era o que eu denominaria de ‘historicismo político’, ou seja, essa espécie de discursos (...) que consiste em dizer: assim que se lida com relações de poder, não se está no direito e não

se está na soberania; está-se na dominação, está-se nessa relação historicamente indefinida, indefinidamente espessa e múltipla de dominação” (Ibidem: 132-133).

Essa operação, que Foucault descreve também como um processo de colonização interna, para efetivação da universalidade do Estado moderno pela construção e eleição dos perigos internos e externos da ordem se repete nos contratualismos e na experiência da Revolução Francesa. A paz civil, a civilidade, na defesa dos bons cidadãos, se traduz na normalidade a ser defendida pelo poder público, instituído como sendo do povo, pelo povo e para o povo, transmutado em Estado-Nação e nacionalidade de cada súdito-cidadão. É como se, desde a revolução, que eliminou a tirania dos privilégios, sempre houvesse algo a se fazer, a se completar. A revolta é capturada pelo discurso revolucionário que opera em defesa da liberdade pública, a saber, o Estado constitucional como unidade política que combate internamente seus inimigos e protege os cidadãos das ameaças externas, promete evitar uma nova conquista, reafirmando o ato de conquista interna. Reivindica a defesa da pátria contra a ameaça de anarquia e desordem¹⁴.

Na alocução de Robespierre, proferida em 25 de dezembro de 1793, “Sobre os princípios do governo revolucionário”, a título de “Relatório apresentado em nome do Comitê de Salvação Pública”, consta a argumentação que esclarece essa oposição simultânea ao arbítrio e à anarquia (baderna, confusão, revolta) em defesa da revolução como instituição da Nação, defesa e salvação da ordem pública: “Os defensores da República adotam a máxima de Cesar; crêem que *nada se faz enquanto ainda restar algo a fazer*. Restam-nos ainda bastantes perigos para ocupar todo nosso zelo. (...) A função do governo é dirigir as forças morais e físicas da nação para a meta de sua instituição. A meta do governo constitucional é conservar a República; a do governo revolucionário é fundá-la. A Revolução é a guerra da liberdade contra seus inimigos; a Constituição é o regime da liberdade vitoriosa e pacífica. O governo revolucionário necessita uma atividade extraordinária, precisamente porque está em guerra. Está submetido a regras menos uniformes e menos rigorosas, porque as circunstâncias em que se encontra são tempestuosas e móveis, e sobretudo porque é forçado a desenvolver incessantemente recursos novos e rápidos em função de perigos novos e prementes. O governo constitucional ocupa-se principalmente da liberdade civil, e o governo

¹⁴ Mais tarde o povo será capturado pelo conceito de população, situando as disposições do governo da população, a biopolítica, como modo de administração do instituído. (Cf. Foucault, 2008a e 2008b).

revolucionário da liberdade pública. Sob o regime constitucional, quase basta proteger os indivíduos contra os abusos do poder público: sob o regime revolucionário, o próprio poder público é obrigado a defender-se contra todas as facções. O governo revolucionário deve aos bons cidadãos toda a proteção nacional; aos inimigos povo não deve outra coisa senão a morte” (Robespierre, 1999: 129-130).

Nesse discurso aparece o que a teoria jurídico-política do contrato visa apagar pela constituição de leis nacionais e na qual se encontra, a um só tempo, a fundação do Estado e a proteção dos cidadãos contra os abusos destes. Ainda que seja necessária uma situação extraordinária para que se crie a soberania que garante a posterior instituição de ordem constitucional, esta “nada tem em comum com a anarquia e com a desordem; sua meta, ao contrário, é reprimi-la para a consolidação do reinado das leis. Nada tem em comum com o arbítrio; não são as paixões particulares que devem dirigi-los, mas o interesse público” (Idem: 131). Nesse momento da revolução, Foucault vê formar-se uma tática discursiva, um dispositivo de saber-poder, que não se confunde com uma produção ideológica, mas é discurso da história que dará forma à batalha política e se colocará como lei que inscreve esse inimigo do povo, do qual falava Robespierre, na ordem civil. Esse discurso da história se valerá também da dialética de Hegel, como referência para a produção de um discurso binário de disputa; e da produção, a um só tempo jurídica e antropológica, do selvagem como fundamento dos direitos naturais do homem e da imagem do homem da troca, fundamento das relações capitalistas. Esse campo binário restringe o campo de luta em dois blocos identificáveis e o selvagem serve de contraste ao que deve ser eliminado na produção da civilidade, o bárbaro.

Como assinala Foucault, a partir da análise desse discurso histórico e das reações aristocráticas da contra-história, há um processo que “vemos delinear-se no momento da Revolução é o modo como essa tática abriu-se em três direções, correspondentes a três batalhas diferentes, que acabaram produzindo três táticas, também elas diferentes: uma que é centrada nas nacionalidades, e que vai se encontrar essencialmente em continuidade, de um lado com os fenômenos da língua, e, por conseguinte, com a filologia; a outra que é centrada nas classes sociais, tendo com fenômeno central a dominação econômica: por conseguinte, relação fundamental com a economia política; enfim, uma terceira direção, que dessa feita vai ser centrada (...) na raça, tendo, como

fenômeno central, as especificações e seleções biológicas; portanto continuidade entre esse discurso histórico e a problemática biológica. Filologia, economia política, biologia. Falar, trabalhar, viver” (Foucault, 2002b: 226). Essa é uma importante demarcação, não apenas para diferenciar metodologicamente como se compreende, nesse trabalho, a instituição da soberania moderna, associada a um governo de Estado, que doravante Foucault caracteriza como biopolítico (“Falar, trabalhar, viver”). Mas também para demarcar como os regimes políticos, levados ao campo de batalha da história e longe das teorias jurídicas constitucionais que visam combinar, modernamente, democracia e república, estão distantes dos modelos herdados da antiguidade, embora se refiram a eles. Se a política, para Aristóteles, é o traço do animal político, essa animalidade politizada em nada se assemelha a uma biopolítica entre os antigos, já que esta se forja nas lutas em torno da soberania estatal e das funções modernas do governo. Reafirma-se a posição de Foucault sobre o homem moderno como animal de cuja vida depende da política (Foucault, 2001); ainda que hoje se possa nuançar os usos da guerra na política, inscreve-se nessa produção política da vida uma decisão de morte.

Compreende-se, também, com maior clareza, como Foucault estabelecerá, no final de sua vida, uma relação na constituição do sujeito moderno em torno das lutas que são, sucessiva e simultaneamente, contra a dominação, exploração e os processos de subjetivação. E que, na demarcação do *agonismo* das relações de poder, não precisaria esperar pelos campos de concentração para notar uma série de racionalidades específicas que, na majoração da vida, produzem a morte em escalas nunca antes imaginadas (Foucault, 1995). E isso não como resultado do desenvolvimento de uma racionalidade moderna, mas das relações e produções históricas de racionalidades específicas que visam dar um estatuto de inteligibilidade às lutas políticas. No limite, a própria política, ou ao menos a ciência política, que deriva dessa produção da civilidade moderna e do direito soberano a partir da teoria do contrato, é a expressão desse processo de codificação. Um processo que volta-se primeiro para a produção dos etnocídios coloniais europeus, dos quais retira um saber-poder que colonizará a própria Europa (Foucault, 2002b: 99-133), produzindo variados genocídios pelo exercício biopolítico (Idem: 225-315) e hoje se metamorfoseia em tecnologias de controle planetária não mais agindo exclusivamente sobre a população (Passetti, 2003b:34-53).

É a partir dessas indicações de análises legadas por Foucault que se compreende como “o terrorismo está modernamente relacionado ao governo soberano e as maneiras pelas quais lutas contundentes a ele se interpõem. (...) As lutas também estão relacionadas ao governo da população no território, e confirmam situações cotidianas limites como a dos campos de concentração, confirmando os objetivos da biopolítica: quem deve morrer nos campos de concentração, sobreviver em campos de refugiados, como devem produzir em campos de concentração, articulando nazismo e a solução final como normalização de uma situação de exceção estatal na política moderna, ou vida produtiva confinada e stalinismo” (Passetti, 2013a: 35). Pois nessa constituição moderna das relações de poder, a um só tempo totalizante e individualizante, o terror da Revolução Francesa ultrapassou “os suplícios, pela instituição da *paz* interna, conjurando o exercício das disciplinas, normalizações, medidas de exceção jurídico-políticas, e configurou a prisão como espaço corretivo para onde deveriam ser destinados os perigosos” (Idem: 36). Essa configuração só se mostrará acabada, como mostra Foucault em *Vigiar e punir* (2002b), na metade do século XIX. Mas antes, será no interior das lutas políticas que uma das táticas indicadas acima, o discurso da história cíclica, desde Boulainvilliers, produzirá diferenciações e reversões para produzir esse inimigo interno a partir de diferenciações entre selvagens e bárbaros.

Nessa diferenciação, Foucault desdobrará em uma série de implicações, referentes à formação do discurso histórico como um efeito político imediato: o selvagem como aquele que serve de referência para fundação da sociedade, e o bárbaro como aquele que será definido em oposição à civilização. Observa que o selvagem deve ser “entendido em dois sentidos: o selvagem, bom ou mau, esse homem natural que os juristas ou os teóricos do direito criaram, antes da sociedade, para construir a sociedade, como elemento a partir do qual o corpo social podia constituir-se” (Foucault, 2002b: 232). Mas, também, “esse outro homem natural que é o elemento ideal, inventado pelos economistas, esse homem que não tem história nem passado, que só é movido pelo seu interesse e que troca o produto de seu trabalho por outro produto” (Idem: Idem). Em suma, “o selvagem teórico-jurídico, o selvagem saído de suas florestas para contratar e fundar a sociedade, e foi igualmente o selvagem *homo oeconomicus* que é destinado à troca e ao escambo” (Ibidem: idem): tanto o bom selvagem, de Rousseau, quanto *os argonautas do pacífico ocidental*, de Malinowski.

Ao passo que seu adversário, o bárbaro, “é alguém que só se compreende e que só se caracteriza, que só pode ser definido em comparação a uma civilização, fora da qual ele se encontra. Não há bárbaro, se não há em algum lugar um ponto de civilização em comparação ao qual o bárbaro é exterior e contra o qual ele vem lutar. (...) Não há bárbaro sem uma civilização que ele procura destruir e da qual procura apropriar-se. O bárbaro é sempre o homem que invade as fronteiras dos Estados, é aquele que vem topar nas muralhas das cidades. O bárbaro, diferentemente do selvagem, não repousa contra um pano de fundo de natureza ao qual pertence. Ele só surge contra um pano de fundo de civilização, contra o qual vem se chocar. Ele não entra na história fundando uma sociedade, mas penetrando, incendiando e destruindo uma civilização” (Ibidem: 233).

É pela transmutação das figuras constituídas pelo historicismo político e pela obstrução a ele realizada no discurso filosófico-jurídico no materialismo dialético que se chegará à constituição do inimigo interno como inimigo da sociedade. O bárbaro será transmutado no inimigo da classe, no bandido, no facínora, no saqueador, no terrorista, no inimigo público e, no limite, como desdobramento das teorias da degenerescência, no inimigo da raça. Mas, ainda na metade do século XIX, será em função da consolidação do regime das disciplinas, pela universalização da pena de prisão como pena geral, e na composição de uma moderna cultura do castigo que se dará a reativação desse discurso de luta política em que se inscrevem as diferenças entre o selvagem domesticável e o bárbaro inimigo a ser combatido. Segundo Foucault, em *Vigiar e Punir*, essa diferenciação não será de uma oposição binária, mas multiplicada e subdividida numa estratégia geral de poder que produzirá desde uma massa de delinquentes úteis e governados pelo regime dos ilegalismos até o retorno insuportável da revolta como disposição em não viver mais na servidão, mesmo sob o risco da morte.

Terminada a era de tramas em torno da constituição da soberania moderna e das tecnologias de governo biopolítico, inicia-se uma rede complexa de relações que liga polícia, prisão e delinquência que se chocará com um discurso e uma prática rebelde que se volta para a acusação de crime contra a sociedade. De um lado, “a utilização da delinquência como meio ao mesmo tempo separado e manejável foi feita principalmente nas margens da legalidade. (...) Todo um funcionamento extralegal do poder foi em parte realizado pela massa de manobra constituída pelos delinquentes: a polícia clandestina e o exército de reserva de poder. Na França, parece que foi em torno da

Revolução de 1848 e da tomada do poder de Luís Napoleão que essas práticas atingiram seu pleno florescimento” (Foucault, 2002e: 232-233). De outro lado, “recorreu-se a processos mais particulares para alimentar a hostilidade dos menos populares contra os delinquentes (usando os antigos detentos como indicadores, espias, furadores de greve, ou homens de ação). Foram sistematicamente confundidos os delitos de direito comum e aquelas infrações à pesada legislação sobre as carteiras de reservistas, as greves, os conluíus, as associações para as quais os operários pediam o reconhecimento de um estatuto político. Com muita frequência as ações operárias eram acusadas de serem animadas, senão manipuladas, por simples criminosos. Mostrou-se nos veredictos muitas vezes maior severidade contra os operários que contra os ladrões. (...) Em resumo, toda uma tática de confusão que tinha como finalidade um estado de conflito permanente” (Idem: 237).

Será em torno da luta antipenal, dos conflitos contra os controles policiais e os esquadrinhamentos biopolíticos da cidade moderna que se reativará o discurso de luta pela incitação da revolta. A degenerescência e o barbarismo, do quais a burguesia acusava as classes populares, passam a ser relatados como características da própria burguesia. “No curso dessa polêmica antipenal, os partidários de Fourier foram, sem dúvida mais longe que os outros. Elaboraram, os primeiros talvez, uma teoria política que é ao mesmo tempo uma valorização positiva do crime. Se este é, segundo eles, um efeito da ‘civilização’, é igualmente e pela mesma razão uma arma contra ela. Traz consigo um vigor e um futuro” (Ibidem: 239). E nessa luta de um discurso moral e contra moral, civilizatório e bárbaro simultaneamente, “as lições de *La Phalange* [o jornal dos fourieristas] não perderam tolamente. Elas é que foram despertadas pela reação tão ampla de resposta aos anarquistas quando, na segunda metade do século XIX, eles, tomando como ponto de ataque o aparelho penal, colocaram o problema político da delinquência; quando pensaram em reconhecer nela a forma mais combativa de recusa da lei; quando tentaram não tanto heroicizar a revolta dos delinquentes quanto desligar a delinquência em relação à legalidade e à ilegalidade burguesa que a haviam colonizado; quando quiseram restabelecer ou constituir a unidade política das ilegalidades populares” (Ibidem: 242).

Não é coincidência formar-se um saber criminológico na mesma metade do século XIX, que inscreve no Direito Penal a racionalidade dessa luta civil (re)ativada

pela revolta dos anarquistas, e que os identificará como monstro político a ser combatido pelas tecnologias de poder disciplinar. Mesmo em contraste com outros revolucionários, pois estes ainda preservam essa luta em direção à categoria do entendimento político moderno que é o Estado. Como mostra Foucault, esse corte de inteligibilidade realizado pela nascente criminologia, que conecta psiquiatria e antropologia criminal, não apenas compõe as tecnologias do poder normalizador, como será o meio pelo qual se diferenciará, para fins políticos, a revolução que respeita e disputa a universalidade estatal com unidade nacional e a revolta, insurreição ou sublevação que visa à destruição do Estado.

Quem opera a formalização teórica desse corte é Cesare Lombroso, que em sua antropologia do homem delincente estabelece as características biopsicosociais do delincente nato, dedicando uma monografia exclusiva aos anarquistas, em especial aos anarcoterroristas (Lombroso, 1978). A conclusão de Lombroso é que os anarquistas reúnem, em um só corpo, crime e loucura. Eles se utilizam das paixões políticas para justificar seus crimes (e as revoltas de 1848 na Europa servem de exemplo para Lombroso mostrar como a república dá sentido a essas paixões), cometem suicídios indiretos, como os regicidas, ou assassinatos altruístas, como Émile Henry e Casiero, e possuem constituição física degenerada, como Ravachol (Idem: 30-63) ¹⁵.

A partir dessa monografia de Lombroso sobre os anarquistas Foucault concluirá como uma tecnologia de poder, voltada para normalização dos indivíduos e para saúde da população, se instaura a partir do estatuto científico que opera por uma diferenciação valorativa entre revolução e revolta. Foucault destaca que Lombroso dizia que “a antropologia parece nos dar os meios de diferenciar a verdadeira revolução, sempre fecunda e útil, da sublevação, da rebelião, que é sempre estéril. Os grandes revolucionários — continuava ele [Lombroso] —, a saber, Paoli, Mazzini, Garibaldi, Gambetta, Charlotte Corday e Karl Marx eram quase todos santos e gênios, a aliás

¹⁵ Vejamos como Lombroso conecta crime e política, na história, tomando a formalização nacional-republicana como sinal de maturidade, expressão da contenção em 1848, e como a revolta que demole o Estado, como a Comuna de Paris de 1871, é tida como uma doença psíquica e social que ele chamará de “epilepsia e histerismo político”. Segundo Lombroso, “Chenu, falando das épocas anteriores a 1848, demonstra como a paixão política degenerou-se, pouco a pouco, em aberta tendência ao crime. Tratando de alguns revolucionários precursores dos atuais anarquistas, contando entre seus chefes, por exemplo, um Coffineau, que tanto logrou em exagerar os princípios comunistas, que culminou em erigir em princípio político o roubo. (...) Entretanto vem a Comuna de Paris; e naquela população, decepcionada em suas aspirações patrióticas, derrotada em desonrosa batalha, vítima da fome e do alcoolismo, não se sublevaram, salvo raríssimas exceções, mais que os criminosos, os loucos, os alcoolizados, etc., que se impuseram pelas circunstâncias anormais da cidade” (Lombroso, 1978: 30-31).

tinham uma fisionomia maravilhosamente harmoniosa. Em compensação, tomando-se as fotos de 41 anarquistas de Paris, percebe-se que 31% desses 41 tinham estigmas físicos graves. Em cem anarquistas detidos em Turim, 34% não tinham a fisionomia maravilhosamente harmoniosa de Charlotte Corday e de Karl Marx (o que é um sinal de que o movimento político que eles representam é um movimento que merece ser histórica e politicamente desqualificado)” (Foucault, 2002d: 194). Essa técnica voltada inicialmente contra anarquistas se espargue como esquadrinhamento policial de toda cidade e um sistema de vigilância que busca conter e combater de forma eficaz as pequenas delinquências, furtos e roubos, assimilando os delitos políticos aos crimes comuns.

A partir de meados do século XIX, então, “vamos ter um discurso da história que se aproxima do Estado e que já não será, em suas funções essenciais, antiestatal. Mas, nessa nova história, não se tratará de fazer o Estado enunciar um discurso que será o dele próprio e o de sua justificação. Vai se tratar de fazer a história das relações que se tramam eternamente entre a nação e o Estado, entre as virtualidades estatais da nação e a totalidade efetiva do Estado. Isso permite escrever uma história que, claro, não será derivada do ciclo da revolução e da reconstituição, a volta revolucionária da ordem primitiva das coisas, como era o caso no século XVII. Mas vamos ter, agora, ou poderemos ter, uma história do tipo retilíneo, em que o momento decisivo será a passagem do virtual para o real, a passagem da totalidade nacional para a universalidade do Estado, uma história, por conseguinte, que estará polarizada para o presente e para o Estado ao mesmo tempo; uma história que culmina nessa iminência do Estado, da figura total, completa e plena do Estado no presente. E isto vai permitir também — segunda coisa — escrever uma história em que a relação das forças que são postas em jogo não será uma relação do tipo guerreira, mas uma relação do tipo inteiramente civil” (Foucault, 2002b: 268).

A anarquia como movimento político se orientará para o futuro. Mas, na medida em que produz possibilidades de realização entre pessoas associadas, sabe se valer das liberdades democráticas para produzir experimentações que, por vezes, entram em colisão com o mundo. Mas ela não se define por isso. Por estarem marcados por uma história de revoltas, os anarquistas oscilam entre formas dessacralizadas de lidar com os valores laicos e religiosos e seus correlatos princípios de mundo, e as acusações de

bárbaros, baderneiros, perigosos. Nesse ponto é que foram caçados como monstros e regularmente se indispueram com parceiros e adversários no interior de acontecimentos revolucionários. Suas lutas pendularam, portanto, entre formas que forjam práticas de liberdade e busca de um futuro livre e igualitário. Ao longo da história, quando alguns anarquistas transformaram suas práticas em um conjunto de princípios e valores a serem seguidos ou buscados, se perderam em lutas intestinas, nas quais a potência de sua *antipolítica* se transformou em política revolucionária ou, como vimos em Proudhon, reiteração de limites e preconceitos morais e sociais.

Em meio ao que se formalizou como grande embate estatal do século XX, ou seja, a disputa entre socialismo e capitalismo, a anarquia sempre foi vista por ambos como o caos, a desordem, a barbárie, a violência, quando não como pré-político e *pequeno burguês*. A ironia desse ataque brutal contra a anarquia é que foi precisamente em torno da defesa racional de valores e princípios que se instituiu a marca distintiva da política moderna: o medo que funda o Estado e a soberania. Como situou certa vez Camus, “o terror é a homenagem que solitários rancorosos rendem à fraternidade dos homens” (Camus, 2003: 284). Os anarquistas, quando solidários e fraternos, se confundem com as demais forças políticas que se colocaram em disputa no, contra ou em torno do Estado. Mas, ao se mostrarem no campo da revolta, associam-se em luta pelas práticas de liberdade sem exigir estado civil de quem se dispõe a lutar.

Houve lutas anarquistas que se colocaram no exterior da rivalidade em direção ao Estado, mas deram a contrapartida ao terror de Estado, especialmente nas ações dos anarco-terroristas do final do século XIX, como Émile Henry e Ravachol (Maitron, 2005). Essa história das lutas anarquistas, associada ao deslocamento de análise proposto por Foucault, não em direção ao Estado, mas atento às estratégias de poder, alertam para o risco de se eleger um inimigo. Nisto está sedução das estratégias políticas que codificam as lutas e capturam a revolta. Logo em seguida aos efeitos das ações anarcoterroristas, como será verificado adiante, a reativação de certo discurso conspiratório de inspiração bakuninista, buscará a constituição de um movimento anarquista voltado a executar uma estratégia. A revolta, trazida pela história dos anarquismos na cultura libertária, é, sobretudo, antiestratégica. Como o foi Henry ao executar sozinho sua ação no *Café Terminus*.

Interessada na ruína da cultura do castigo, a *cultura libertária*, diante das recomendações políticas de conquista e conservação soberana, colocadas desde Maquiavel, remeta à atitude de La Boétie de recusa à servidão voluntária. O descolamento indicado por Foucault expõe como as disputas políticas se colocaram em meados do século XIX, efetivando o exercício regular das estratégias de poder. Pois, desde então, “o Estado e a universalidade do Estado é que vão ser, a um só tempo, o móbil e o campo de batalha da luta; em consequência, luta que, na mesma medida em que não terá como finalidade e como expressão a dominação, mas terá como objeto e espaço o Estado, será essencialmente civil. Elas vão se desenrolar essencialmente através e em direção da economia, das instituições, da produção, da administração. Vamos ter uma luta civil, em comparação a qual a luta militar, a luta sangrenta, só pode ser um momento excepcional, ou uma crise, ou um episódio. A guerra civil, longe de ser o pano de fundo de todos os enfrentamentos e das lutas, não passará, de fato, de um episódio, de uma fase de crise, em comparação a uma luta que agora vai ser preciso considerar em termos não de guerra, não de dominação, não em termos militares, mas em termos civis” (Foucault, 2002b: 269).

Afirmar que a *cultura libertária* é antiestratégica e desinvestir as lutas dessa codificação civil a faz *antipolítica*. Na esteira dessas lutas, Foucault notará que “o que preside a todos esses mecanismos não é funcionamento unitário de um aparelho ou de uma instituição, mas necessidade de um combate e as regras de uma estratégia” (Foucault, 2002e: 254). E, nesse sentido, interessa à *cultura libertária* menos as estratégias da história e movimentos anarquistas, com seus avanços e recuos, limites e ultrapassagens, e mais suas táticas, que, a despeito de um fundamento moral de homem e busca por uma sociedade justa futura com a derrubada do Estado, expõem as estratégias de governo no, em torno e além do Estado. Como Proudhon, ao descrever o que é ser governado: “Ser governado significa ser vigiado, inspecionado, espiado, dirigido, valorado, pesado, censurado, por pessoas que não têm o título, nem a ciência, nem a virtude. Ser governado significa, por cada operação, cada movimento, cada transação, ser anotado, registrado, listado, tarifado, carimbado, apontado, coisificado, patenteado, licenciado, autorizado, apostrofado, castigado, impedido, reformado, alinhado, corrigido. Significa, sob o pretexto da autoridade pública, e sob o pretexto do interesse geral, ser amestrado, esquadrinhado, explorado, mistificado, roubado; ao menor sinal de resistência, ou a primeira palavra de protesto, ser preso, multado,

mutilado, vilipendiado, humilhado, golpeado, reduzido ao mínimo sopro de vida, desarmado, encarcerado, fuzilado, metralhado, condenado, deportado, vendido, traído e como se isso não fosse o suficiente, desramado, ridicularizado, ultrajado, burlado. Isto é o governo, esta é sua justiça, esta é a sua moral” (Proudhon, 2003: 10).

Proudhon – envolto nesse inicial esquadrinhamento policial como alvo, na nascente sociedade disciplinar, e na condição de publicista e editor do jornal “Voz do Povo” – não apenas inverterá a acusação burguesa de crime, ao demonstrar que o roubo é a prática regular e legalizada dos proprietários, como voltará sua investigação ao princípio de operacionalização do governo.

Sua referência será a sua renomada participação como deputado no governo republicano de 1848. Em um texto de 5 de novembro de 1849, publicado em seu jornal com o nome de “O que é o governo? O que é Deus?”, e que figurará como prefácio à terceira edição de seu *Confissões de um revolucionário*, livro no qual avalia sua participação nas jornadas de junho de 1848, Proudhon faz uma interessante inflexão sobre como deveríamos tratar a questão do governo, mostrando que este se assenta no mesmo princípio da religião, a saber, a fé: responder o que é o governo é o mesmo que responder o que é Deus. Segundo Proudhon, “a filosofia é tão incapaz demonstrar o Governo quanto de provar Deus. A Autoridade, como a Divindade, não são matéria de saber; ela é, eu o repito, matéria de fé” (Proudhon, 2001: 94). Em vez de nos ocuparmos em definir e identificar o governo, deveríamos voltar nossa investigação às formas pelas quais ele se apresentam. E, nesse caso, pouco importa haver ateus, pois se não é possível provar a existência de Deus, isso não significa que a fé nele não exista. Logo, a fé em Deus, como a crença na necessidade de um governo, é algo dado.

Como desfazer esse nó? Proudhon, então, propõe um interessante deslocamento: “As coisas estavam assim. A Humanidade parecia situada eternamente entre uma questão insolúvel e uma negação impossível, quando, no fim do século passado [XVIII], um filósofo, Kant, tão marcante por sua profunda piedade [no sentido de crença em Deus], quanto pelo poder incomparável de sua reflexão, dispôs-se a atacar o problema de uma maneira inteiramente nova. Ele não se perguntava mais, como todos haviam feito antes dele: O que é Deus? E qual é a verdadeira religião? De uma questão de *fato* fez uma questão de *forma*, e se disse: De onde vem que eu creia em Deus? Como, em virtude de quê se produz em meu espírito essa ideia? Qual é o ponto de partida e o

desenvolvimento? Quais são suas transformações e, se necessário, seu decréscimo? Como, enfim, que na alma religiosa, as coisas, as ideias, se passam? (...) Renunciando a perseguir mais o conteúdo, ou a realidade da ideia de Deus, pôs-se a fazer, ousou dizer assim, a biografia dessa ideia. (...) Em outras palavras, ele considera na religião não mais uma revelação externa e sobrenatural do Ser infinito, mas um fenômeno de nosso entendimento” (Idem: 97).

Dessa maneira, colocar a questão do governo em termos do que ele é e qual sua melhor forma é assumir de antemão a sua inevitabilidade, crer nas suas obras. O problema está menos na resposta do que na forma como se formula a questão. O mesmo vale para o recurso à forma como Kant se indaga acerca da religião: reconhecer a pertinência na maneira de formular, não implica a adesão aos desdobramentos que a resposta a questão implica. Assim, Proudhon voltará sua questão não para religião, mas para o governo como representação externa de nosso entendimento. Disto, conclui que “a melhor forma de Governo, como a mais perfeita das religiões, tomada no sentido literal, é uma ideia contraditória. O problema não é saber como seremos melhor governados, mas como seremos mais livres” (Ibidem: 104). Governar a si próprio é ser livre da condição de sujeição e assujeitamento determinadas pelos governos; governar a si é desgovernar o governo do Estado e de todas as hierarquias; governar a si é romper com a subjetividade capitalista que o supõe autônomo; governar a si é implodir o governo do *comum*. Curiosamente, é no ponto nodal dos governos que Proudhon, Stirner e Foucault se aproximam na construção da ética de si, princípio e fim da política, princípio do ingovernável.

Proudhon foi o primeiro a utilizar a palavra anarquia desvinculado da pecha de desordem ou do sentido da economia política. Notou que entender dessa maneira é fazê-lo pela fé de que a vida não é possível em liberdade a não ser com segurança ou fundada em uma utopia que incita à autoridade como atributo essencial à ordem. Desde então, o fundamentalismo governamental vê na anarquia um monstro: instaura-se o insuportável para todos os lados e os modos de contê-lo ou potencializá-lo. É neste último fluxo que se situa a anarquia. Para Proudhon, anarquia é também ordem, pois deslocou o entendimento do governo como princípio fundamental à vida e à produção.

Sabe-se que mesmo hoje, início de século XXI, a anarquia ainda está associada à desordem, à violência e à baderna. Por isso, antes de questionarmos como a anarquia e

os anarquismos se constituem hoje como atitude e como movimento, vejamos como se dá essa relação entre poder, liberdade e razão nesse campo do entendimento.

política e liberdade: anarquia no jogo da razão

Um liberal sincero costuma afirmar com tranquilidade, autorizado por certo consenso tácito, que as lutas políticas da segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX foram utopias. Confrontadas com as luzes da razão herdadas do final do século XVIII, mostraram suas limitações e maus presságios¹⁶. Hoje, segunda década do século XXI, reside mais ou menos nesse tipo de conformação os argumentos de teóricos à ONU que veem a democracia como caminho político inevitável ao aperfeiçoamento e melhoria da vida e das condições de vida em todo planeta. Segundo Passetti (2003b; 2013b) e Gros (2009), a democracia tornou-se a maneira de governar eficientemente os riscos por meio dos dispositivos de segurança. Institui-se o que era possibilidade em práticas inacabadas numa sociedade de controle que melhor se expressa e funciona pela democracia e suas convocações. Estas há muito não se restringem à participação política formal e ampliada, com convocações à participação, abarcando desde avisos recebidos nos computadores para aperfeiçoamento dos *softwares* às gestões compartilhadas nas empresas, nos programas assistenciais, protestos, mobilizações e na produção científica (Passetti, 2003b; 2004; 2007b).

Esses compartilhamentos foram desimpedidos por meio das chamadas plataformas colaborativas que vão, na produção intelectual, desde o popular site *Wikipédia* às bases de publicação científica como a base *Scielo* (*Scientific Electronic Library on Line*)¹⁷. A denominação *base* ou *plataforma* é o que confere o sentido democrático às ferramentas, pois remetem a um sistema organizado a ser preenchido pela produção dos que consentem participar, segundo as regras ou bases de acordo que governam as plataformas; nos dois casos referidos, que está relacionada a um certo

¹⁶ Esta sentença muitas vezes ignora a materialidade política dessas luzes estabelecidas segundo o esclarecimento de Kant ou o espírito de Hegel, tão bem expostos na frase de Michel Foucault em *Vigiar e Punir*: “As ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas” (2002b: 183).

¹⁷ Ver <http://www.scielo.org/php/index.php>

critério meritocrático ou de repercussão. Novamente, quanto aos critérios, situa-se a proximidade com as formas democráticas, pois meritocracia e repercussão designam, respectivamente, capacidade técnica de execução e princípio de maioria¹⁸.

Esse jogo que institui a democracia como forma de governo, mas também como forma de vida, repõe e reforça os usos e operacionalizações da liberdade kantiana, idealmente disposta como *liberdade transcendental*, como causalidade pensada absolutamente e *liberdade prática*, como autonomia da vontade. Segundo Vaysse, “a liberdade prática é, então, a liberdade efetiva própria do homem enquanto ser racional dotado de um caráter inteligível e capaz de fornecer a si próprio a lei de seu agir” (Vaysse, 2012: 47). Assim é concedida a cada cidadão uma liberdade de uso da razão para estabelecer como e de que maneira deseja ser governado.

Hoje, a democracia se ajusta a esse princípio e a essa concepção de liberdade, desde que a forma a ser governado seja um desejo de democracia. No entanto, isso não implica suprimir a exigência prévia de obediência, tampouco a necessidade de punição contra condutas cotidianamente reprováveis ou a um escândalo. Segundo Kant, “em muitos assuntos que têm a ver com o interesse da comunidade, é necessário *um certo mecanismo* em virtude do qual alguns membros da comunidade se devem comportar de um modo puramente passivo a fim de, mediante uma *unanimidade artificial*, serem orientados pelo governo para fins públicos ou que, pelo menos sejam impedidos de destruir tais fins. Neste caso, não é, sem dúvida, permitido raciocinar, mas tem de se obedecer” (Kant, 2009: 12, *grifos meus*). Desta maneira, “o cidadão *não pode recusar-se a pagar os impostos* que lhe são exigidos; e uma censura impertinente de tais obrigações, se por ele devem ser cumpridas, *pode mesmo punir-se como um escândalo* (que poderia causar uma insubordinação geral). Mas, apesar disso, não age contra o dever de um cidadão se, como erudito, ele expõe as suas ideias contra a inconveniência ou também a injustiça de tais prescrições” (Idem: 12-13, *grifos meus*).

No entanto, o que Kant nomeia como *liberdade transcendental* não cessou de produzir utopias, no exercício regular da crítica que busca seus ajustes no mundo como *liberdade prática*, mas nem sempre relacionadas com a produção da obediência. Há desde a conhecida frase de Oscar Wilde (1996), de que um mapa-mundi que não incluía

¹⁸ Sobre o funcionamento dessas bases de dados de publicações científicas e seus princípios de seletividade, consultar Rodrigues, 2012: pp. 323-337.

a utopia não é digno de consulta, pois deixa de fora as terras que a humanidade vive aportando, até elaboradas teorias científicas e históricas que justificam o itinerário, ou indicam o caminho de como se chegar à utopia da liberdade. De qualquer maneira, nomear de utópicas certas lutas políticas foi sempre um efeito da estratégia da razão kantiana para desqualificar os embates contra o Estado e o capitalismo nesse mundo que se convencionou chamar de moderno, pois ela só é aceitável como exercício erudito da crítica, ou quando sua realização respeita o que hoje se chama vulgarmente de *regras do jogo*. Acabar com o Estado, dar fim à exploração do homem pelo homem, realizar a justiça na Terra, garantir a liberdade do indivíduo em face às interferências do Estado, proporcionar bem-estar à coletividade de cidadãos, distribuir as riquezas segundo as capacidades e méritos de cada um, transformar a sociedade e o homem... A lista de utopias forjadas, em especial durante o século XIX, a partir do final do século XVIII, é quase infinita. Essas utopias ou projetos societários, derivados do impulso inicial da Revolução Francesa, “liberdade, igualdade e fraternidade”, foram conformando, pela história e as teoria políticas, as forças identificadas como anarquismo, socialismo e liberalismo.

É com Michel Foucault, em sua arqueologia do saber, que a questão se torna ainda mais espinhosa para os que recusam a fácil afirmação conformista diante das transformações da e na vida. Na abertura de *As palavras e as coisas* (2002a), livro de 1966 no qual conclui com a demarcação dessa invenção recente, o Homem, datado no máximo do século XVI (Idem: 536), Foucault afirma que as utopias consolam. Elas são o lugar no qual desabrocham o espaço liso, em oposição às inquietantes heterotopias¹⁹ que arruinam as representações e a ordem do mundo pela significação linguística e semiótica e pela produção da vida, pela história e a economia política. Portanto, interessa não a conformação de que as utopias relacionadas às lutas políticas estão

¹⁹ A noção de heterotopia é utilizada pela primeira vez por Michel Foucault em *As palavras e as coisas* (1999: XIII), como o que inquieta diante dos consolos da utopia. Em um artigo de 1967, “Outros espaços” (Foucault, 2006d: 411-422), derivado de uma conferência realizada na Tunísia, ele retoma o termo, para precisar que se trata de uma relação com espaço (heterotópico) e não com o tempo (utópico), a realização no presente do que se pretende como futuro. Elas podem ser heterotopias de crise, como os espaços de rito de passagem das sociedades primitivas, ou de desvio, como nas sociedades ocidentais. Podem ser, também, espaços de compensação do que não se encontra no mundo comum, como os bordéis ou as comunidades puritanas. Associação da noção de heterotopia com as práticas anarquistas é indicada por Passetti (2002: 141-173), dissociando-as do sentido de compensação, mas como meio de constituição das associações voltadas para realização de práticas imediatas no trabalho, na educação, na arte e nas experiências autogestionárias. Em Rago (2001: especialmente pp. 216-254), a heterotopia está relacionada como prática na constituição cultural e política da anarquista italiana, exilada no Uruguai, Luce Fabbri.

descartadas, mas buscar seus efeitos realizados, suas heterotopias desestabilizadoras. Foi nos momentos em que o uso da razão ultrapassou os limites estabelecidos pela jurisprudência da razão, a filosofia, que encontrou um espaço de luta e/ou realização, entre fazer política e arruinar a política. Deve-se buscá-los, como situou Foucault, na retomada do que seria seu projeto de vida filosófica em torno da constituição do sujeito, como lutas que atacam uma técnica de poder, menos em suas formulações utópicas ou ideológicas e mais no interior de seu *agonismo* (Foucault, 1995: 235). O que equivale a atacá-las nas suas formas e no lócus de seus exercícios sem a pretensão de que, com isso, findar-se-iam os embates.

Na demarcação deste *agonismo*, também se encontra a relação histórica que se estabelece nesse trabalho, pois “pode-se dizer que existem três tipos de lutas: contra as formas de dominação (étnica, social, religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão). (...) No século XIX, a luta contra a exploração surgiu em primeiro plano” (Idem: 236). Encontra-se na história dos anarquismos as procedências das lutas de hoje contra as formas de assujeitamentos, nos combates intestinos das lutas políticas, considerando que “os mecanismos de sujeição não podem ser estudados fora de sua relação com os mecanismos de exploração e dominação. Porém, não constituem apenas o ‘terminal’ de mecanismos mais fundamentais. Eles mantêm relações complexas e circulares com outras formas” (Ibidem: Idem).

Nesses ataques e formas de atuação voltadas para atingir o imediato e o local do exercício das tecnologias de poder²⁰, Foucault, em conferência no Japão, em 1978, caracteriza sua atividade como uma “filosofia analítica da política” que localiza o problema e identifica novas formas de resistências aos poderes. Trata-se, segundo ele, de lutas que não mais se orientam por um plano geral em direção ao Estado. Formulam-se segundo urgências e não se submetem a um plano estratégico de realização. Isso o leva a afirmar “que essas lutas são anárquicas; elas se inscrevem no interior de uma

²⁰ Tecnologias de poder são tomadas aqui como um conjunto de técnicas, de saberes, de estratégias de poder que não podem ser reduzidas a uma instituição específica, ideologia de grupo, classe ou casta ou a uma racionalidade científica; mas sim aos exercícios de poder polimorfos que encontram sua especificidade segundo os embates que estão inseridos e segundo as forças historicamente dispostas (Cf. Foucault, 2008a e 2008b).

história imediata, que se aceita e se reconhece como perpetuamente aberta”. (Foucault, 2006b: 50). E conclui: “o papel de tal filosofia analítica do poder deveria ser avaliar a importância dessas lutas e desses fenômenos, aos quais, até agora, apenas se atribuiu um valor marginal” (Idem: Idem).

Essa referência a um texto de 1978 é importante não apenas por situar a análise dessa relação do uso razão com os exercícios do poder e as práticas de resistências, indicando, explicitamente, certa relação com a anarquia²¹, mas também por levantar, hoje, mais de trinta anos depois, uma questão acerca dessas lutas locais, específicas, que parecem não ter mais um valor marginal como no momento em que Foucault escreveu o texto, e no qual antecipou a discussão acerca do ridículo em declarar a morte das revoluções para situar o esgotamento do dilema entre esta e uma reforma; para ele, “trata-se da desestabilização do mecanismo de poder, de uma desestabilização aparentemente sem fim” (Ibidem: 51). Hoje, a profusão de movimentos derivados dos movimentos antiglobalização, que atuam de forma difusa, horizontal e descentralizada em todo globo, levantando toda sorte de lutas específicas ligadas aos povos locais ou tradicionais, questões ecológicas e de vida urbana, chamados também de movimentos dos movimentos, denotam a saída da marginalidade (ao menos como interesse geral) dessas lutas das quais falava Foucault, colocando em cheque as formas tradicionais de atuação política via partidos e sindicatos e situando novas formas de convocação à participação que renovam os exercícios de governo político.

No entanto, devido à busca por parte do movimento por uma articulação planetária, é possível questionar em que medida esta repõe a busca em direção a uma totalidade. Quando essas questões específicas passam a ser compreendidas como lutas globais, mesmo que se recuse, inicialmente, a forma Estado, deixam de provocar, como

²¹ Em seu curso de 1980, “O governo dos vivos”, Foucault assume, de forma muito clara, uma aproximação entre o método de análise que ele propõe e a anarquia, mostrando em que sentido se aproxima e se distancia dela. “ao definir a anarquia de um modo bem grosseiro, definição bastante aproximativo, que eu estaria pronto a discutir ou a ela retornar; mas quando se define a anarquia por duas coisas a tese de que o poder, na sua essência, é ruim de qualquer modo; e ao defini-la por um projeto de sociedade no qual seriam abolidas, anuladas, todas as relações de poder, o que proponho e o que falo é claramente diferente. Não se trata de ter um alvo nos termos do projeto de uma sociedade sem relações de poder, mas, ao contrário, trata-se de colocar o não poder ou a não aceitabilidade do poder, não em termos de empreendimento, mas ao contrário, no início do trabalho, relacionado às formas de problematizar os modos pelos quais efetivamente se aceita o poder”. Em seguida, conclui: “Entre o que se chama, grosseiramente, a anarquia, o anarquismo e o método que eu emprego, existe certamente qualquer coisa como uma relação, mas as diferenças são igualmente claras. Em outras palavras, a posição que eu assumo não exclui a anarquia”. (Foucault, 2007a: 294).

assinala Foucault, a desestabilização dos mecanismos de poder. Assim, elas impedem que uma luta por liberação tome formas de uma prática de liberdade. Quando um grupo, uma associação ou um conjunto de cidadãos se reúne, por exemplo, para impedir que um parque ou um bosque seja destinado à construção de um shopping center ou uma estrada, e essa luta se conecta globalmente como uma luta ecológica a ser encampada por outros grupos ou no interior da produção de direitos ambientais, seu caráter de desestabilização é capturado. Ao contrário, mantida sua forma de luta pontual, anárquica, no sentido dado por Foucault, essa simples experiência pode detonar toda uma gama de questionamentos das tecnologias de controle e condicionamento — ligando Estado, empresas e demais envolvidos —, que poderiam fazer com que os sujeitos passassem a questionar a forma como eles e o espaço em que vivem são governados. Buscando, talvez, outras formas de viver e se relacionar entre eles e com o espaço que se tornou objeto de luta e disputa em oposição às forças do Estado e do capital.

No século XIX, o uso da razão produziu sistemas reformadores sociais do homem, interessados em fornecer soluções racionalmente construídas para guiar a sociedade. Isso não significa que são todos iguais, pois os *Falanstérios* de Fourier se opõem radicalmente ao *Panopticon* de Bentham. Entretanto, aproximam-se por duas características comuns: utilizam-se da razão para formular e para justificar suas proposições e projetam essas proposições num espaço de realização possível, ou melhor, vinculam a efetividade do que propõem a um espaço de realização. A diferença é que, enquanto Fourier foi gradualmente soterrado pela história das ideias como um socialista utópico, acometido por visões delirantes de como deveria se organizar a sociedade pelo princípio de atração prazerosa, Bentham espargiu sua empreitada por todo mundo que se julgava moderno e civilizado, para além, inclusive, da própria Europa.

Como o próprio Bentham anuncia na abertura do prefácio à sua proposta arquitetônica, e sem receio de ser acusado de utópico. Escreve ele, em 1787: “a moral reformada; a saúde preservada; a indústria revigorada; a instrução difundida; os encargos públicos aliviados; a economia assentada, como deve ser, sobre uma rocha; o nó górdio da Lei sobre os Pobres não cortado, mas desfeito — tudo por uma simples ideia de arquitetura!” (Bentham, 2008: 17). Como responde Foucault em entrevista,

após ser questionado por seu entrevistador porque, em *Vigiar e punir*, denominou o *Panopticon* como ovo de Colombo da ordem política e Bentham como o Fourier de uma sociedade policial, “seria preciso fazer a uma ‘história dos espaços’ — que seria ao mesmo tempo uma ‘história dos poderes’ — que estudasse desde as grandes estratégias da geopolítica até as pequenas táticas do *habitat*, da arquitetura institucional, da sala de aula ou organização hospitalar, passando pelas implementações econômico-políticas. (...) A fixação espacial é uma forma econômico-política que deve ser detalhadamente estudada” (Foucault, 2002c: 212).

Se há algo que aproxima o que em teoria política e em história das ideias se dividiu como liberalismo, socialismo e anarquismo, é o ímpeto que seus defensores tiveram em imaginar e lutar pela reforma do Homem e do mundo. Mas essa breve digressão à maneira como Foucault retoma o texto de Bentham indica como as questões aqui levantadas, menos como histórias das ideias ou história das teorias políticas, e mais como história do pensamento. Uma história que busca captar a verdade em sua historicidade, em sua construção em meio aos embates *agonísticos*. Como indicado por Foucault, na articulação e deslocamento de suas pesquisas, uma história que valoriza o pensamento como “focos de experiência, nos quais se articulam uns sobre os outros: primeiro, as formas de um saber possível; segundo, matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; e enfim os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (Foucault, 2010: 4). Ao expor essa proposta metodológica, em aula proferida no dia 5 de janeiro de 1983, Foucault objetiva diferenciar seu trabalho do que seria uma história das representações ou dos sistemas de representação e de uma análise das funções representativas, que seria uma história das ideologias. Expõe sua proposta a partir de exemplos de sua própria trajetória filosófica, na qual realizou um estudo da loucura como formas de saber possível sobre ela; em seguida, empreendeu sua genealogia do poder a partir das normativas de comportamento para indivíduos, que o fez ir das disciplinas individualizantes aos modos totalizantes de uma governamentalidade biopolítica; finalmente, empreende um estudo sobre as formas de subjetivação por meio das técnicas ou tecnologias de si, o que o leva a indicar modos de existência virtuais para sujeitos possíveis. Em relação a esse último ponto, os modos de existências virtuais não são, necessariamente, focos que escapam às relações de poder. Na *agonística* das relações podem se configurar como resistências que ativam modos de existências vinculados ao quadro geral da governamentalidade; o rompimento,

confronto ou escape que se afirma aqui a partir de uma *cultura libertária* encontra-se associado à revolta como disparador de práticas de liberdade. Nos termos estritamente de Foucault, modos de existência virtuais para sujeitos possíveis fora de um quadro geral do governamentalidade.

Desta perspectiva, é possível voltar ao próprio Foucault e perguntar: como Bentham venceu, enquanto discurso de verdade, a Fourier na metade do século XIX? Esta questão Foucault responde em *Vigiar e punir*, por meio da reativação pelos fourieristas do jornal *La Phalange*, publicado entre os anos de 1836 e 1849, que recoloca a pertinência do *agonismo* das forças em luta (Foucault, 2002e: em especial 117-254 e Vieira, 2008). Charles Fourier (1772-1837) foi um importante militante e teórico do socialismo na primeira metade do século XIX, a quem Proudhon admirava, embora discordasse da importância que seu contemporâneo dava ao prazer na realização do socialismo. Seu escrito mais decisivo e conhecido foi *Le nouveau monde industriel*, de 1830, uma utopia da organização social baseada na satisfação das paixões humanas e no princípio de atração. Nele figura a proposta dos *falanstérios*, um projeto arquitetônico para a realização de sua proposta de uma nova harmonia social (Vieira, 2008: 175-180).

Portanto, trata-se também de uma história das interpretações e seus exercícios de veridicção, como lutas circulares que são infundas. Não se trata de acomodar o jargão “toda interpretação é válida”, mas de situar as batalhas que derrotam, mobilizam, subordinam esta ou aquela interpretação. Como alertou o próprio Foucault, em 1967, a partir de Nietzsche, antes de escrever *Vigiar e punir*, trata-se de buscar “não aquilo que deslizou *a posteriori* sob as palavras para deslocá-las e fazê-las vibrar, mas aquilo que fez nascer as palavras, que as faz cintilar em um clarão que nunca se fixa” (Foucault, 2005a: 48). Fazer emergir as centelhas violentas entre as interpretações e os espaços de sua efetivação seria traçar uma história do pensamento, liberada da hermenêutica e da semiologia como forma de neutralizar o terror e a posse das ideias. Como alerta Foucault, “é preciso compreender uma coisa que muitos de nossos contemporâneos esquecem, que a hermenêutica e a semiologia são dois inimigos implacáveis. Uma hermenêutica que se restringe de fato a uma semiologia, acredita na existência absoluta dos signos: ela abandona a violência, o inacabado, a infinitude das interpretações, para

fazer reinar o terror do índice e suspeitar da linguagem” (Idem: 50). Há uma diferença, portanto, entre história das ideias e história do pensamento.

Hoje, avolumam-se tratados e escritos aprovando ou desaprovando, qualificando ou desqualificando, retomando ou atualizando posicionamentos políticos, lutas ou disputas ideológicas que giram em torno da tríade anarquismo, socialismo e liberalismo. Compreende-se o movimento político, não em oposição ou em contraste às ideias políticas, mas no sentido de que esse pensamento encontra-se em movimento para buscar a agitação surda de seus iniciais combates para retirá-los do céu dos signos imutáveis a serem decifrados e recolocá-los em relação com a vida, a vida em movimento, a história efetiva. Como sugere Nietzsche (2003), atuar como astrônomos (observadores do movimento dos astros), mas libertos da pretensão de uma história monumental que nos transformaria em astrólogos (semiólogos da verdade expressa pelos astros).

A febre histórica do século XIX, com sua pretensão científica, chegou postular a repetição dos acontecimentos despojando-os de suas singularidades, o que para Nietzsche é possível “somente se a terra sempre começasse a cada vez de novo sua peça teatral a partir do quinto ato, somente se estivesse assegurado que o mesmo complexo de motivos, o mesmo *deus ex machina*, a mesma catástrofe se repetiria em determinados intervalos, o poderoso teria o direito de cobiçar a história monumental em sua plena *veracidade* icônica, isto é, cada fato em sua peculiaridade e unicidade exatamente formada: provavelmente, portanto, não antes de os astrônomos terem se tornado uma vez mais astrólogos. Até aí a história monumental não precisará utilizar aquela plena veracidade: ela sempre aproximará o desigual, generalizando-o e, por fim, equiparando-o” (Idem: 21). Não fazer a história dessa maneira é fazê-la a partir do presente, colocá-la a serviço da vida.

Uma maneira próxima a de Proudhon ao propor seu método como modo particular de seriação que nega uma causa e uma substância para pensar a vida em séries progressivas. O que permite um olhar para vida em movimento e conter a pretensão do conhecimento humano em abarcar tudo em suas abstrações e interpretações. Meio pelo qual Proudhon afirma seu antidogmatismo como negação de uma ciência universal. Pondera que “a interpretação cria a diversificação de opiniões, arrastando em seguida ao cisma, à heresia, à revolta direta e confessa” (Proudhon, 1986b: 41). Desta maneira, “a

série é a condição suprema da ciência, bem como da própria criação. Se é assim, o que se denominou, segundo Leibniz, de *lei da continuidade*, é um erro, pelo menos quanto à expressão” (Idem: 43). Posto isto, estabelece sua singular noção de progresso: “as ideias de continuidade e progresso parecem mesmo se excluir: quem diz *progresso* diz necessariamente sucessão, transporte crescimento, passagem, adição, multiplicação, diferença, série, enfim; de maneira que a expressão *movimento contínuo* não é mais que uma metáfora. O movimento é a série da força, como o tempo é a série da eternidade” (Idem: Idem). Assim “a série é a antítese da unidade: ela se forma pela repetição das posições e combinações diversas da unidade” (Ibidem: 46). Eis um progresso sem evolução e, portanto, sem degeneração; eis o que Proudhon propõe como dialética serial, que não possui causa ou síntese, apenas ordem como progressão. Na medida em que “descobrir uma série é perceber a unidade na multiplicidade, a síntese na divisão: não é criar a ordem em virtude de uma predisposição ou uma pré-formação da inteligência; é pôr-se em sua presença e, pelo estímulo da inteligência, perceber sua imagem” (Ibidem: 47).

Interessa a esse trabalho a perspectiva da política radical no presente, ou seja, a política como *antipolítica*. Nesse sentido, olhar para história como no método serial de Proudhon, para compreender o inatual do atual, o contemporâneo do qual pode se produzir, segundo Deleuze, em relação ao intempestivo nietzschiano, o devir revolucionário, “o único que pode conjurar a vergonha [de ser homem] ou responder ao intolerável” (Deleuze, 2000: 211). Não se trata de buscar ou estabelecer uma origem dessas lutas, mas escavar suas procedências na história para justamente, como diz Foucault ao ranger Nietzsche, “conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma” (Foucault, 2002: 19). O recurso, portanto, à história dos anarquismos e às formas de contar e sistematizar essa história, é feito aqui de forma interessada. Se em torno dos chamados novos movimentos existem referências explícitas às práticas anarquistas, com denominações forjadas por suas lutas, é necessário buscar o que faz nascerem as palavras, sabendo que se trata de um clarão que nunca fixa. Inversamente, se em torno dessas lutas atuais forjam-se novas teorias e outras combinações conceituais problematizadas pelo presente, importa menos as formulações teóricas e mais as práticas sobre as quais elas buscam se fixar.

Foucault valoriza em Nietzsche, Freud e Marx a abertura da atividade de interpretação. Uma abertura que mostra que a vida da interpretação está em ver, com esses autores, que só há interpretações, que há sempre um trabalho a fazer que remete circularmente ao que já foi feito. Mas em Nietzsche encontramos a “região intermediária entre a loucura e a pura linguagem” (Foucault, 2005a: 50) uma saúde, uma interpretação da história não resignada à exatidão do signo, mas em favor da vida. Para Nietzsche, é preciso que “se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico. (...) o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura” (Nietzsche, 2003: 11). Nessa região, que pode ser à qual Foucault se refere acima entre a loucura e a pura linguagem, necessita-se voltar contra razão, fazer uso dela não como *processo* de desvelamento do presente para produção do futuro, mas para nos voltarmos contra o que somos (Foucault, 1995). Voltar à história não para buscar o sentido do que nos tornamos, mas, precisamente para escavar e expor as frágeis bases, os baixos começos, que constituem o que se apresenta tão sólido, imutável e que a ciência e a história tentam sustentar como origem ou raiz do que nos constitui, seja porque se repete, seja porque nos chegou como um processo inevitável. Uma manobra de deslocamento, de perspectiva, antes de tudo, contra Kant.

Foucault assinala o intempestivo como uma região, uma atitude no espaço que desloca o pensamento da busca do que somos para o contra o que somos, a atitude de modernidade que se vale das insurreições dos saberes sujeitados e de um instinto de irritabilidade, que neste trabalho está associada à produção da *cultura libertária*. A memória como produção de uma saúde, a saúde de uma cultura que afirma o libertário, o revoltado, como recusa da docilização do selvagem na cultura ocidental ou como o bárbaro que chega de outras terras, mas não inveja os povos citadinos. A atualidade do libertarismo nas batalhas travadas pelos anarquistas e em sua recorrente referência atual não é se colocar entre o passado e o futuro, mas se situar ao lado da revolta diante da conformação das tecnologias de governo.

Os socialistas expuseram os limites da liberdade política moderna, que assumiu feições jurídicas como um efeito da emancipação política. Podem-se encontrar, já no final do século XVIII, formulações que questionam a liberdade de direito desse homem

moderno. . A mais radical está em *Da justiça política*, de Willian Godwin (1945), escrito em 1793, que abre uma conversa o, não jurídica, com as revoltas inglesas, dos *levellers* e dos *diggers*, como visto anteriormente. No entanto, décadas de lutas em torno da liberdade e da igualdade serão travadas antes e depois das formaliza es históricas que conhecemos. Refiro-me às revoltas camponesas e aos primeiros motins nas cidades, principalmente na França e na Inglaterra, que marcaram o antes e depois das revolu es burguesas (Rud , 1991). No entanto,   apenas no limiar da década de 1840 que as formula es críticas   emancipa o política se fizeram em dire o às lutas que buscavam sua supera o pela emancipa o humana.

Na história do pensamento, foi a análise de Pierre-Joseph Proudhon, em *O que   propriedade? Ou Investiga o acerca do princípio do governo e do Direito* (1840), que primeiro explicitou o regime da propriedade como princípio do governo e do direito, instituído como corre o   injustiça que precedeu, apontando para a realiza o da justiça como supressão da propriedade e constitui o da anarquia e, neste caso, como suprimir o injusto. Ao mostrar que o direito anunciado   dever de prote o da propriedade, Proudhon argumenta que “o governo   uma companhia, não precisamente de seguros, pois não assegura nada, mas de vingança e repressão. O direito de propriedade que esta companhia faz pagar, o imposto,   repartido em propor o das propriedades, quer dizer, em propor o das arrelias que cada proprietário d  aos seus vingadores e repressores pagos pelo governo” (Proudhon, 1975: 41). Instaurando uma situa o em que “o direito de propriedade do primeiro [rico] precisa ser continuamente defendido contra o instinto de propriedade do segundo [pobre]. Que contradi o!” (Idem: 41). No entanto, Proudhon não faz essa afirma o sem antes expor a diferença entre propriedade e posse, demarcando quem se serve da propriedade e quem nela trabalha e, portanto, o direito sobre ela   negado àquele que o teria pela garantia do proprietário dada pelo Estado. A argumenta o de Proudhon   direta, deixando entrever a quem se destina a mensagem. Segundo seu argumento, “o locatário, o rendeiro, o usufrutuário são possuidores; o senhor que aluga, que empresta a juros e o herdeiro que são espera a morte de um usufrutuário, são proprietários” (Idem: 36). De maneira que “na minha qualidade de trabalhador, tendo direito   posse dos bens da natureza e indústria e que através de minha condi o de proletário, não gozo nada” (Ibidem: Idem). Em uma palavra, o que   de fato, não   de direito. Eis como o direito, fundado na propriedade, consagra o roubo.

Karl Marx, em polêmica com Bruno Bauer acerca d'*A questão judaica*, escrito em 1843, demonstra a contradição entre o ente celestial alegórico, o cidadão, e o ser real, o burguês, apontando os limites dos direitos do homem e expondo seu fundamento na segurança da propriedade. Marx argumenta que “a segurança é o conceito social supremo, segundo o qual toda sociedade somente existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade” (Marx, 2005: 35-36). Nesse escrito, Marx condicionará a emancipação política à supressão imediata do Estado, ou seja, à eliminação da separação entre sociedade civil e sociedade política. Estabelecendo que “somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em ser genérico, em seu trabalho individual e em suas relações individuais, somente quando o homem tenha reconhecido e organizado sua '*forces propres*' como forças sociais e quando, portanto já não separa de si a força social sob a forma de força política, somente então se processa a emancipação humana” (Idem: 42).

Nessa mesma década de 1840, eclodem insurreições e revoltas que, na interpretação de historiadores liberais contemporâneos, como Timothy Garton Ash (1990), completarão o ciclo iniciado pelas revoluções burguesas quando a *Primavera dos povos*, em 1848, em quase toda Europa, consagra o povo como o verdadeiro fundamento dos governos modernos em marcha pela expansão dos direitos, iniciada com a luta pelo sufrágio universal e as conquistas de igualdades de condições à maneira da democracia estadunidense exposta e defendida, em 1835, por Alexis de Tocqueville (2005). Ash se serve dessa formulação para escrever a história das lutas por democracia durante as quedas do regime socialista na Polônia, Bulgária, Hungria, Tchecoslováquia, Romênia e Alemanha Oriental, no ano de 1989. Segundo o historiador inglês, a analogia com 1848 se dá por se tratarem, nos dois casos, de revoluções levadas a cabo pelas esperanças e descontentamentos de um povo em um período de relativa estabilidade, mantido sob as bases contrarrevolucionárias. Também verá, tanto em 1848, quanto em 1989, a presença marcante de uma elite intelectual que dá direção pacífica e democrática às transformações, com a diferença de que, enquanto em 1848, se opôs povo ao Estado, em 1989, o que emergiu foi força moderadora da sociedade civil organizada diante do poder do Estado (Idem: 7-27).

Pierre-Joseph Proudhon, Karl Marx e Alexis de Tocqueville não apenas participaram ativamente dos acontecimentos de 1848, como escreveram sobre eles. Livros como *Reflexões de revolucionário* (2001), de Proudhon, *A luta de classes em França* (2008) e *18 Brumário de Luis Bonaparte* (2010), de Marx e *Lembranças de 1848* (2011), de Tocqueville, expõem como estas revoltas não se deram de maneira tão pacífica como pretende Garton Ash e, tampouco, se fizeram por um impulso meramente popular. Dos três autores, apenas Tocqueville, com seu encantamento pela moderação religiosa, os costumes e as leis dos estadunidenses, procurará dar uma direção pacificadora aos acontecimentos de 1848. Esse genérico *povo*, em sua maioria composto por trabalhadores da insipiente industrialização, falava em democracia em sentido radical. Eram, de maneira distinta, a aposta de Proudhon e Marx e o receio de Tocqueville. Pode-se creditar ao moderado recurso de Ash ao que Pierre Bourdieu definiu como imperialismos do universal, que condicionava a análise e ação política aos dois mitos políticos modernos por excelência, a *Democracia na América* e a *Revolução Francesa* (Bourdieu, 2003: 13-19).

No entanto, a despeito das interpretações *a posteriori* realizadas, saltam aos olhos nos três relatos escritos sobre as revoltas, em especial na França, a cidade como campo de batalhas e transformações políticas e, ao mesmo tempo, como campo de intervenções repressivas e de acomodação de representação democrática. Também aparece o campo de ação política como um grande teatro no qual as categorias de representação política, tratadas hoje com certa naturalidade sob o nome de atores, se apresentam segundo os universais de cidadãos, trabalhadores, proletariado, representantes do povo, deputados, delegados, presidentes... Isto levará Proudhon, na condição de deputado mais votado da história da França, a apontar a representação parlamentar como meio mais ineficaz de atuação dos trabalhadores; ou Marx a confirmar a tese de Hegel de que os fatos de grande importância sempre ocorrem duas vezes, acrescentando, por sua conta, a imagem teatral da tragédia e da farsa (Marx, 2010: 21). Construiu-se, como visto em Foucault, uma luta de culminância da constituição da cidade carcerária²², espaço de majoração dos esquadrejamentos

²² Cidade carcerária é a maneira como Foucault nomeia a nova distribuição “geopolítica” das relações de poder na cidade disciplinar, em contraste com a cidade das punições na era dos suplícios. Foucault chega a essa caracterização por meio das descrições encontradas no jornal *La Phalange*, que descreverá como “no coração da cidade (...) há uma rede múltipla de elementos diversos”. Uma rede, que ao invés de possuir um centro ou expressar a reunião contratual das vontades, é “uma rede múltipla de elementos de

disciplinares para extração de utilidade econômica e docilidade política nas redes de relações de poder que passam a constituir a cidade e distribuir as relações e circulações no interior dela.

Para Proudhon, a experiência como deputado será decisiva em dois sentidos que marcarão a forma de atuação dos anarquistas a partir de então. De um lado, a constatação da esterilidade perniciosa da ação parlamentar: “De minha parte, a lembrança das jornadas de junho pesará eternamente como um arrependimento em meu coração. O confesso com dor: até o dia 25 [de junho de 1848] não previ nada, não conheci nada, não adivinhei nada. Eleito havia quinze dias representante do povo, havia entrado na Assembleia Nacional com a timidez de uma criança, com o ardor de um neófito. Assíduo, desde às nove horas, às reuniões nas comissões e comitês, não deixava a assembleia senão à noite, esgotado de fadiga e desgosto (...). Eu não sabia de nada, nem das oficinas nacionais, nem da política do governo, nem das intrigas que se cruzavam no interior da assembleia. É preciso ter vivido nesse isolador que se chama Assembleia Nacional, para conceber como os homens que ignoram o mais completamente o estado de um país são quase sempre os que o representam” (Proudhon, 2001: 203).

A outra conclusão a que Proudhon chegará diz respeito precisamente à sua referida ignorância em relação às oficinas nacionais. Proponente que foi de um projeto para concessão de crédito, a juros zero, para que os trabalhadores constituíssem oficinas próprias em livre associação, tem sua proposta recusada e não atenta para o fato de que a república francesa se arvorou a garantir algo irrealizável: o direito ao trabalho como pleno emprego por meio das oficinas nacionais fomentadas e dirigidas pela autoridade estatal – o que se traduziu, para aqueles que haviam realizado a revolução pelas barricadas, como uma traição do governo. Algo que, segundo Proudhon, desencadeou uma série de condutas celeradas que culminaram, em 1852, no golpe de Luis Bonaparte. Dessa análise Proudhon ainda deriva uma terceira conclusão: as revoluções, ao querer impor as transformações desde o governo do Estado, segundo as necessidades alegadas por seus dirigentes, degradingam, fatalmente, em golpe, perseguições e reforço do princípio de autoridade. Desde então, para ele, a livre associação entre os trabalhadores, traduzida como mutualismo econômico e federalismo político, constitui, em contraste

diferentes naturezas e níveis. (...) que tendem a exercer um poder de normalização” (Foucault, 2002b: 254).

com a ação política, a capacidade política da classe operária para produzir não uma mudança de regime ou forma de governo, mas uma transformação radical, o que nomeará como revolução permanente.

A crítica socialista, tanto em Proudhon como em Marx, expõe os limites da liberdade moderna, questiona os limites da emancipação política e aponta para as possibilidades de realização da emancipação humana. Em Marx, há a oposição entre o homem real e o alegórico; em Proudhon, opõe-se a associação livre à verticalidade da autoridade de Estado. Mas há, na mesma década de 1840, a reafirmação dos governos nacionais, operacionalização das vigilâncias disciplinares e consagração da ideia de República como realização do bem comum e causa pública. Mas, neste mesmo momento, uma crítica ainda mais radical se fará no caminho inverso de Proudhon. Ao invés de se perguntar sobre o governo, pergunta-se sobre o que declara ser seu fundamento: o povo e a sociedade. Mais do que isso, sobre como se forma o respeito a eles.

Para Max Stirner, a busca pelo justo, no Estado ou na sociedade, é a negação da liberdade de cada um. Todos os pensamentos críticos ao estado das coisas, que, para Stirner, são variações ou desdobramentos do liberalismo moderno (político, social e humanitarista), são produtores de fantasmas que atuam contra a efetivação de *minha* liberdade como prática, segundo a minha potência, e produzem, diria Foucault, assujeitamentos. Isso se dá mesmo que o nome acima de mim seja Deus, Povo, Estado ou Sociedade, pois cada uma dessas ideias são produtoras de laços entre os indivíduos que desconsideram o seu querer próprio, colocam-se acima como valor a ser respeitado e temido. Os laços estabelecidos, sendo frouxos ou apertados, têm por efeito a produção de cadeias que ligam os homens uns aos outros por princípios que antecedem a sua existência. Como estão ligados entre si os membros de uma família ou os prisioneiros de uma cela, são esses laços que nos atiram a um fatalismo que opõe a *minha* existência à fantasmagórica existência da sociedade. Estado e sociedade não se equivalem. No entanto, defendem o mesmo valor e, por esse interesse comum, atuam contra o *egoísta* (o *único*), operam na produção do indivíduo moderno e de suas liberdades limitadas, seja pelo direito (para os liberais), seja pela necessidade de superação das desigualdades materiais (para os socialistas). Há, em Stirner, o anúncio de possibilidades de

resistências ao conjunto moderno e articulado das disciplinas e da biopolítica como técnica de produção do indivíduo para a extração de docilidade e utilidade.

No exato momento em que o Estado nacional e as tecnologias disciplinares se consolidam, assim como se firma a crítica moderna, Stirner argumenta que “o liberalismo apresenta-se como a última tentativa de criar uma liberdade do povo, da comunidade, da ‘sociedade’, do geral, da humanidade, como o sonho de uma humanidade emancipada, de um povo emancipado, de uma comunidade ou de uma ‘sociedade’ emancipadas. Um povo só pode ser livre às custas do indivíduo; porque essa liberdade não vê no indivíduo, mas no povo, o seu sujeito principal”. Deste modo, “a ilusão de um ‘Estado de direito, da lei’, etc., deveria ter cedido à percepção de que as relações em jogo eram *relações de poder*” (Stirner, 2004: 170). Esta oposição, termo a termo, entre indivíduo e sociedade, indivíduo e Estado, não se assenta no que se entende por liberdades individuais, mas restringe a realização da ideia colocada acima do pessoal e acima da liberdade de se associar e dissociar, segundo realizações e interesses próprios. Mais do que respeito à autoridade estatal, o que restringe a *minha liberdade* é uma ideia de amor que me liga involuntariamente à fraternidade dos homens e se encontra acima de mim. “Pois o Estado é também uma sociedade, não uma associação, é uma *família* alargada (fala-se de ‘pai da pátria’, ‘mãe do povo’, ‘filhos do país’, etc.)”. (Idem: 176). É a mesma lógica que se aplica hoje aos filhos da terra, à mãe natureza, etc.

Stirner desnaturaliza o Estado e a sociedade, tomados como estado das coisas que assim o são, mesmo pelos que visam criticá-los. Por isso, “a guerra precisa ser declarada ao próprio existir desse estado de coisas, ou seja, ao Estado (*status*), não a um determinado Estado nem ao estado atual do Estado; o que se tem em vista não é um Estado (por exemplo, um ‘Estado Popular’), mas a *associação* que ele representa, a união, sempre fluída de todos os elementos existentes” (Idem: idem). Trata-se, para ele, de atacar a existência autônoma do Estado que, ao me declarar, por nascimento, pertencente a ele e ele sendo anterior a mim, impede que eu cresça livremente. A existência do Estado se materializa pela disseminação de uma cultura de Estado. “Para que ele possa desenvolver de forma natural, aplica-se a mim a tesoura da ‘cultura’; dá-me uma instrução e uma educação que lhe servem a ele, mas não a mim, e ensina-me, por exemplo, a respeitar as leis, a não agir contra a propriedade do Estado (isto é,

propriedade privada), a venerar uma autoridade, divina e terrena, etc.; em suma, ensina-me a ser *irrepreensível*, exigindo com isso que eu ‘sacrifique’ a minha singularidade própria a algo de ‘sagrado’ (e muitas coisas podem ser sagradas, por exemplo, a propriedade, a vida dos outros, etc.). Nisso consiste o tipo de cultura e formação que o Estado pode me dar: educa-me para eu ser uma ‘ferramenta útil’, um ‘membro útil da sociedade’”. (Ibidem: 177). Esta cultura de Estado corresponde ao próprio exercício da política moderna, na medida em que “político é e será sempre aquele que traz o *Estado* na cabeça ou no coração ou em ambos, aquele que está obcecado pelo Estado, que tem *fé no Estado*” (Ibidem: 186).

Mais do que o anúncio de resistências à biopolítica e às disciplinas, que lhe são contemporâneas, há em Stirner uma concepção de Estado que ultrapassa sua mera composição institucional. Estado, para ele, não é apenas a instituição Estado, mas o resultado de uma forma de pensamento e, ao mesmo tempo, resultante de um feixe de forças das relações de poder. A crítica ao Estado não se faz como crítica às injustiças perpetradas *pelo* e *no*, mas à crença de que este existe fora de *relações de poder* (Stirner, 2004: 170). Essa percepção faz com que se encontre, em Stirner, uma crítica à cultura estatal que a ele tudo se refere, seja para afirmá-lo, criticá-lo ou tomá-lo. Destarte, como indicado no início desta exposição, isso se coloca como referência na construção da *cultura libertária*, sendo esta capaz de ultrapassar a crítica anarquista ao Estado, aos seus limites no campo dos costumes e da luta revolucionária por uma outra sociedade.

Não surpreende que Foucault tenha encontrado, na década de 1840, a formação de uma criminologia que pretende estabelecer o que caracteriza o indivíduo perigoso, simultaneamente às tecnologias de poder disciplinar que visam pacificar as revoltas populares. E também não foi fortuito que, no interior desse discurso, o anarquista fosse visto como louco (doente) e criminoso, pois, como mostra Stirner, será crime tudo que ataque a moralidade dessa sagrada cultura de Estado. Oferece o exemplo da liberdade de imprensa ou da liberdade de expressão. Ao Estado, pouco importa que o critiquem, a referência reiterada a ele lhe é até benéfica, ajuda-o inclusive a se reformar, ou seja, se perpetuar. Por isso a crítica de Stirner é tão mordaz contra os reformadores de toda sorte, mesmo radicais como Proudhon. Seu alvo é a moral de Estado e o *eu*, o *egoísta* (o único), é o que a demole, antes de tudo, em mim. Sem esse investimento na

transformação de si diante da cultura de Estado, pouco importa a mera expressão crítica a ele. Além de essa crítica operar como mero proselitismo inócuo, ela é muitas vezes apenas tolerada na medida em que contribui, inclusive, para o aperfeiçoamento do Estado como instituições e/ou conformação da fé das pessoas que este pode ser melhorado ou modificado. Ou ainda, seu exercício público que se faz como polêmica entre camaradas discordantes.

Como antikantiano de primeira hora, Stirner se utilizará, para mostrar esses limites da crítica, precisamente da liberdade de expressão ou uso público da razão, como prescrita por Kant. Ele o faz a partir de uma exposição brutal, que funciona como forma crítica da exposição da máxima: *raciocinais, mas obedeceis*. Na cultura de Estado você é livre para escrever e publicar o que bem entender. No entanto, se escrever um libelo elogiando o assassinato ou conclamando a recusa ao pagamento de impostos, estará violando valores sagrados e, portanto, incorrendo no crime. Deve ser posto na cadeia como um traidor. E completa o argumento: “o código penal só subsiste através do sagrado, e morre por si se se renunciar a pena” (Ibidem: 190). E isso se dá porque o “crime’ ou ‘doença’ não correspondem a pontos de vista *egoísta* da questão, ou seja, a um juízo feito *a partir de mim próprio*, mas de um *outro*, que eles ofendam o *direito*, o geral, ou a *saúde*, em parte do indivíduo (do doente), em parte o geral (da sociedade). O ‘crime’ é tratado implacavelmente, a ‘doença’ com ‘ternura sensível, piedade’, etc.”. (Ibidem: Idem). Não se trata de uma ode ao crime, mas uma forma radical de expor que não é necessário se interpor ao Estado como indivíduo livre para constituir a *cultura libertária*; ao contrário, é isso que a liberdade moderna espera do sujeito. É preciso abolir o reconhecimento da pena em você, em mim; do contrário, profanar a moral de Estado se articula ciclicamente no jogo que a consagra.

Como assinala Passetti ao aproximar o pensar criança de Stirner da abolição do castigo de Willian Godwin na educação de crianças como realização de costumes libertários que ultrapassam uma moral anarquista, uma vez que esta “dependerá de uma ética libertária dos diferentes que não esperam pela pedagogia, mas implementam a dissolução do sujeito assujeitado por uma terapêutica entre adultos que intercepta a centralidade de autoridade na relação pai e filho. A autoridade não pode estar restrita às possibilidades de abertura para os talentos da criança. Instabilizada no seu centro, menos pela supressão formal do casamento ou diversidades amorosas e mais pela

existência da criança, insere-se em processos de subjetivação que prescindem da autonomia do sujeito, da ilusão do prazer de ser, enfim, seu próprio soberano” (Passetti, 2003a: 240).

Essa crítica demolidora de Stirner não se furta a confrontar o exercício mais radical da crítica, aquele que busca a abolição do Estado em favor de um autogoverno da sociedade como medida do justo. Volta-se contra as análises de Proudhon, mostrando seus limites na medida em que, ao violar o sagrado do Estado, repõe um sagrado social. Trata-se, então, somente de uma profanação (o que é salutar, nos moldes de Agamben) ao como se deve se voltar aos novos dispositivos, que o leva a evitar a análise das resistências. Nestes termos, compreende-se como as análises de Agamben ajustam-se às remontagens indicadas anteriormente em Hardt e Negri: o fulcro dos novos reformadores, dos reformadores de hoje, se faz com democracia e multidão. Argumenta Stirner: “Proudhon, tal como os comunistas, combate o *egoísmo*. Por isso, um como outros são a continuação e a consequência do princípio cristão, do princípio do amor, do sacrifício por um princípio universal, e estranho. Limita-se a levar até o fim, por exemplo, na propriedade, apenas aquilo que já há muito tempo está implícito na natureza da coisa, ou seja que o indivíduo não tem propriedade. (...) Proudhon (e também Weitling) acha que diz o pior possível da propriedade quando se refere a ela como roubo. Independentemente da questão embaraçosa de saber o que haveria de fundamento a objetar contra o roubo, limitamo-nos a perguntar: o conceito de ‘roubo’ será possível se não aceitarmos também o de ‘propriedade’? Como é possível roubar, se não houver já antes propriedade? Aquilo que não pertence a ninguém não pode ser *roubado*: a água que alguém tira do mar *não é roubada*”. Assim, “a propriedade privada vive por obra e graça do *direito*. (...) Uma coisa não é minha graças a *mim*, mas graças ao *direito*” (Stirner, 2004: 198).

A crítica socialista situou e combateu os limites da liberdade moderna, chegando ao radicalismo, pelos anarquistas, de propor a abolição do Estado por meio de uma cultura associativa contra-estatal. Há nas práticas anarquistas o esgarçamento das liberdades possibilitadas pela saída da servidão. Em Stirner, esse esgarçamento se rasga por um instinto de nãoconservação. Entre os anarquistas, como situou Passetti (2003a), ele figura como um anarquista nos anarquismos, *um* libertário. Não recusa a razão, apenas não a coloca acima de sua existência imediata. Entre a razão e eu, Stirner fica

como ele mesmo. Esta atitude sem limites para com o uso da razão é aqui fundamental por expor que o que somos é resultado da disputa pelo universal de Homem no uso da razão. O que não se traduz como uma ode ao irracional, mas sim na exposição do ridículo dos jogos de libertação que fundam sempre novas servidões, repondo universais. Como se passa, segundo Stirner, com o humanitarismo, o entendendo como tudo aquilo que se volta ao que de melhor se pode extrair do homem e para homem, o que em política toma forma por meio de seus projetos e utopias sociais. Não sem humor, Stirner coloca a óbvia questão: se dizem que possuímos uma natureza humana, por que devemos nos tornar mais humanos? Ocorre que Stirner constatou – e talvez ele tenha sido o primeiro a fazê-lo modernamente – que esse tornar-se humano se traduz, por meio das formas que são dadas aos seus fantasmas, em uma cultura de adestramento de cada pessoa. O indivíduo autônomo detentor da razão é produto desse adestramento racional, e neste sentido é que se pode compreender como Foucault chamará a atenção para uma ética rompendo com a moral. Para o que interessa aqui, uma ética libertária que rompe com a moral de Estado, a moral da maioria, a moral da sociedade, enfim, a maioridade da razão.

Stirner nos leva a pensar na condição dos animais. “Não há ovelha, não há cão que se preocupem em ser ‘uma ovelha ou um cão como deve ser’; para o animal, a sua essência não é missão, isto é, conceito a realizar. O animal realiza-se vivendo, ou seja, dissolvendo-se, dissipando-se. Não reclama para si ser ou devir *outra coisa* para além daquilo que é. Estou eu a querer aconselhar-vos as ser como os animais? Não, não vos posso incitar a que vos torneis animais, porque isso seria mais uma tarefa, mais um ideal. Seria o mesmo se quiséssemos que os animais se tornassem homens. A vossa natureza é humana, vós sois naturezas humanas, ou seja, homens. Mas precisamente porque já o sois, não precisais de vos transformar nisso. Também os animais são ‘adestrados’, e um animal adestrado faz muita coisa muito pouco natural. Ora, uma cão adestrado não é, em si, melhor do que um cão natural, e não ganha nada com isso, embora se possa viver melhor com ele” (Stirner, 2004: 260).

Ao recorrer a essa comparação, sobretudo hilária, da vida dos homens com a vida dos animais, Stirner intercepta a busca por tornar-se algo a partir de um ideal do ser. Ovelhas e cães não refletem sobre o que seria uma ovelha ou um cão ideal, eles simplesmente o são. O que não os impede de se submeterem ao adestramento, que não

os faz um animal melhor, apenas mais suportável. Enquanto os homens, povoados de fantasmas passados e futuros, acabam por ser também adestrados e tornados suportáveis uns aos outros. Stirner chama a atenção para o ridículo em querer ser algo que está além, na ideia ou em um ideal do que se é. Assim, o Homem e a liberdade do homem giram em torno de uma medida que se coloca fora de mim, que por existir fora dessa medida sou o insuportável, o não-homem, o inumano. Ou, como um animal selvagem ou não doméstico, sou passível de domesticação para me tornar homem (ou, como se coloca hoje, uma pessoa humana); não bastando, para existir, ser pessoa, ou como se no humanismo, alvo da crítica de Stirner, ainda faltasse mais um pouco de humanidade, como falta em mim como *civilizado*. Sempre algo a ser preenchido diante de um ideal ou de um universal que opera a condução das condutas sob o crivo de uma ideia reguladora.

Assim, tudo que se coloca além ou aquém desse humano melhorado é o inumano, doença ou crime, ou crime e doença, a depender de qual universal vigora como sagrado em determinada situação histórica e segundo a cultura vigente. A partir de Stirner, e em especial de sua crítica aos projetos de emancipação humana, é possível constatar uma *antipolítica* em combate ao que nos leva a ser *contra* o que somos. Numa prática que se realiza não para conservação, ou melhoramento do que somos, mas para dissolução desse indivíduo adestrado pela cultura do Estado e regulado pela ideia de universal.

a produção historiográfica sobre os anarquismos

A história dos anarquismos é tão diversa quanto suas definições, proposições e produção intelectual, como mostram alguns dos principais livros que se dedicaram a apresentar uma história das ideias e dos movimentos libertários a partir de uma perspectiva anarquista. Cada um deles está atravessado pelos acontecimentos históricos imediatos e pela luta na qual está inserido. Parto dos estudos que se dedicaram a fazer uma história ampla dos anarquismos no mundo: o estudo inaugural de Max Nettlau e publicações da década de 1960. Segundo Nettlau, no momento da publicação de seu livro não havia, entre os pesquisadores e historiadores, grande interesse pelos jornais, livros e documentos relacionados à história do anarquismo. No entanto, mesmo

ponderando haver nos dias de hoje uma extensa produção bibliográfica em termos históricos, teóricos e analíticos, sobre a história dos movimentos sociais e suas proposições políticas, os anarquistas e os anarquismos ainda despertam interesse a um reduzido número de estudiosos pouco considerados pelos demais como referência de e para análise aplicada aos movimentos sociais.

Max Nettlau (1977; 2008), durante a escrita entre 1932 e 1934, e a publicação em 1935, *A anarquia através dos tempos*²³, traduz uma preocupação com a ascensão dos governos totalitários na Europa e explícita intenção em subsidiar as práticas dos anarquistas espanhóis, prestes a eclodir na Revolução Espanhola (1936-1939), em direção ao que será chamado de anarco-comunismo²⁴. Mesmo relacionado a esse interesse específico e imediato, o livro de Max Nettlau se destaca não apenas pelo ineditismo no momento em que é lançado, mas também pelo esforço em sistematizar um grande número de fontes primárias. Há uma evidente preocupação em difundir a história dos anarquismos em diversas línguas, contando com o apoio de militantes e editores anarquistas. Nota-se, também, a intenção em contemplar a diversidade de experiências e proposições libertárias até o momento da escrita de seu livro, buscando procedências históricas da contestação da autoridade. O historiador austríaco não faz hierarquização das diversas proposições, movimentos e maneiras de fazer anarquismos.

²³ Utilizo-me aqui de duas edições: a madrilena de 1977 e a brasileira de 2008. *A anarquia através dos tempos* é o nome da edição espanhola. Nesta, Nettlau parte das primeiras contestações à autoridade em tempos modernos, localizando-as no século XVIII como revolta racional expressa pelas proposições e análises de William Godwin, e chega até o movimento anarquista do começo do século XX e os efeitos repressivos dos governos totalitários que se formavam na Europa no limiar da década de 1930. A edição brasileira, nomeada *História da anarquia: das origens ao anarco-comunismo*, é rigorosamente o texto contido na edição espanhola traduzido, mas não o livro completo. Nessa edição, há apenas os dez primeiros capítulos, sendo que os capítulos de XI a XVIII sobre os anarquismos na França, na Itália, na Espanha, na Inglaterra, nos EUA, na Rússia, Austrália e América Latina, foram suprimidos. Este corte sugere a intenção doutrinária dos editores brasileiros voltados para a teoria anarco-comunista.

²⁴ Posição reforçada pelos apresentadores tanto da edição madrilena (1977), quanto da brasileira (2008), respectivamente Carlos Díaz (pp. 7-12) e Frank Mintz (pp. 9-16). O pequeno livro de Nettlau é o sumário de uma extensa pesquisa, realizada como projeto político e de vida, que compila uma infinidade de jornais anarquistas do século XIX e começo do XX, reunidos por esse que ficou conhecido, segundo a designação de Rudolf Rocker, como o Heródoto da anarquia. Estas fontes primárias encontram-se hoje no *International Institute of Social History*, sob o nome de *Max Nettlau Papers*, e estão disponíveis, em versão eletrônica, no endereço <http://www.iisg.nl/archives/en/files/n/ARCH01001full.php>. Segundo este site a coleção recolhida por Nettlau até o início da I Guerra Mundial consiste em mais de 40.000 títulos. Destes, 3.200 são livros e panfletos anarquistas e 1.200 periódicos (incluindo o sindicalismo revolucionário), além de outra infinidade de livros, periódicos e panfletos relativos aos movimentos socialistas, de mulheres e política radical inglesa no século XVIII.

Mesmo que o percurso traçado sugira uma confluência histórica em direção ao anarquismo comunista nas primeiras décadas do século XX, o método de exposição de Nettlau se orienta para apresentar, mesmo de modo sumário, as diversas práticas, escritos, jornais e pessoas que se fizeram em torno dos anarquismos e da contestação da autoridade instituída, seja ela estatal, escolar ou partidária, em quase todo o planeta. Ainda que, nesse esforço de não hierarquizar as diversas maneiras de se praticar os anarquismo, segure uma diferenciação, no campo da contestação à autoridade, entre anarquistas e libertários. A primeira designação se refere às formas históricas do movimento anarquista forjadas em meio às lutas operárias no século XIX; e o termo libertário, embora seja uma palavra forjada no interior das lutas anarquistas, se refere, para Nettlau, às proposições ou ações de grupos sociais que se constituíram, historicamente, antes depois da emergência do anarquismo como movimento social e político, como são libertários, para ele, Willian Godwin ou Étienne de La Boétie.

O historiador britânico, radicado no Canadá, George Woodcock (2002), escreve *Histórias das idéias e movimentos anarquistas*, em dois volumes, no ano de 1961 (publicado no ano seguinte), apontando para um esgotamento histórico do movimento anarquista – posicionamento que o autor revê após os acontecimentos de 1968. Woodcock divide seu estudo de maneira que *A Idéia* (tomo I) antecede *O Movimento* (tomo II); coerente com tal divisão metodológica de exposição, sua conclusão é a morte histórica do anarquismo em 1939, com a aniquilação da *Revolução Espanhola* (1936-1939) pela II Guerra Mundial (1939-1945); ainda que se retrate após o acontecimento 1968, pois segue defendendo que o anarquismo ocupa, naquele momento, um papel secundário ou menor para as lutas políticas, sendo mais influente culturalmente que nos meios operários. No *post-scriptum*, de 1973 (Woodcock, 2002: 299-313), ele sustenta que “a ideia anarquista, contudo, por fim surgiu, e, notadamente, fora de grupos e federações que conservam a tradição derivada de Bakunin e Malatesta” (Idem: 304). O autor justifica sua escolha da data e o motivo da retratação com o seguinte argumento: “entre 1939 e 1961 o anarquismo não desempenhou nenhum papel notável nos assuntos de qualquer país. Dessa década em diante, porém, as idéias do anarquismo tornaram a emergir, rejuvenescidas, para estimular os jovens em idade e espírito a tumultuar o *establishment* da direita ou da esquerda” (Ibidem: 299). Após reiterar que, como movimento político e social, o anarquismo segue irrelevante e que o único movimento

“neo-anarquista” entre desprivilegiados²⁵ que ele enxerga estaria na Índia, em torno de Gandhi e sua atualização das ideias de Tolstói e Kropotkin (Ibidem: 312), concluirá que: “o valor do anarquismo provavelmente residirá em primeiro lugar na força como idéia inspiradora, uma visão estimulante” (Ibidem: 313). Confere a essa *força inspiradora* o papel de uma utopia que nortearia, de maneira fecunda, as discussões e decisões políticas impossíveis de se desvencilhar dos partidos e dos governos institucionalizados. Estes, sob o crivo de uma contestação anarquista, não poderiam ignorar as exigências por mais liberdade. Após esse *post-scriptum*, Woodcock organiza uma extensa antologia de textos anarquistas, lançada em 1977, com o nome de *The anarchist reader's*, que receberá, quatro anos depois, uma tradução para português publicada pela editora gaúcha, LP&M, com o nome de *Os grandes escritos anarquistas* (1981).

Na mesma década de 1960, mais exatamente em 1964, outro livro sobre a história do anarquismo é lançado na Inglaterra, *Anarquistas e anarquismo* (1977). Seu autor é o historiador e professor do St. Antony College da Universidade de Oxford, James Joll. Conclusivamente, o autor confere ao anarquismo, no momento em que escreve o trabalho, um papel de tradição cultural para uma crítica social (no que se aproxima de Woodcock), funcionando como uma espécie de má consciência moderna, que combina fé religiosa e filosofia racional. No entanto, as motivações que o levaram a realizar tal pesquisa interessam a esse trabalho. O historiador concorda com a avaliação de Woodcock de que o movimento da história atropelou a possibilidade de uma realização do anarquismo, mas reconhece a força de sua crítica e sua importante presença entre as forças de contestação da autoridade, como os escritores *beats*, o *dadaísmo* e o *surrealismo* e, até mesmo, à maneira de Woodcock, na ação de Gandhi. Conclui, portanto, que “as contradições e as inconsistências da teoria anarquista, a dificuldade, se não a impossibilidade, de pô-la em prática, parecem ilustradas pelas experiências dos passados cento e cinquenta anos. Não obstante, o anarquismo é uma doutrina que atraiu muitas pessoas em cada geração, e suas idéias continuam ainda a ter uma certa atração, embora talvez mais como credo ético pessoal do que como força social revolucionária. (...) Desta maneira, na prática, os anarquistas distanciaram-se

²⁵ Entre os desprivilegiados econômica e socialmente, pois “os anos 1950, a década da juventude carreirista, foi um período de hibernação das idéias anarquistas” (Woodcock, 2002: 304). A “retomada” viria a seguir em duas direções, uma acadêmica, com estudos históricos sobre o movimento; outra entre os jovens envolvidos na luta pelos direitos civis nos EUA e anti-nuclear na Europa, precisamente entre os jovens estudantes da geração seguinte aos anos 1950 (Idem: 305-306).

deliberadamente do que a maioria das pessoas no século XX considerava como essencial para o progresso político e social” (Joll, 1964: 325-326). Segundo Joll, a importância de estudar a história do anarquismo deve-se ao fato de uma tendência historiográfica de sua época negligenciar as revoluções, movimentos e indivíduos fracassados. Defende que nestes fracassos podem-se encontrar, a despeito da irrelevância ou desaparecimento, importantes referências críticas à sociedade contemporânea. Sustenta o autor que “não tem sido só o marxismo que tem olhado para história dessa maneira [esquecendo-se dos fracassados]; os historiadores cristãos pensaram o mesmo dos pagãos, e os historiadores liberais dos conservadores” (Idem.: 11). Ainda que defenda a importância em se conhecer a história dos anarquistas, relega a estes o papel de perdedores ou vencidos, como é possível notar em sua analogia aos pagãos e aos conservadores.

Esse interesse dos historiadores anglo-saxões pela história dos anarquismos nos anos 1960 produzirá ainda um importante trabalho sobre os anarquistas na Rússia, sua atuação nas revoluções de 1905 e 1917 e a dura repressão que sofreram após a ocupação do governo pelos bolcheviques. Trata-se de uma pesquisa empreendida na Columbia University, dos EUA, pelo historiador Paul Avrich, e publicada em 1967 pela Princeton University Press com o nome de *Os anarquistas russos*. Este livro logo receberá uma tradução para o espanhol, realizada pela Alianza Editorial, de Madri, em 1974. O estudo difere dos demais por não buscar uma história geral dos anarquismos, mas por se limitar a demarcar a formação e influência dos anarquistas num país que viveu uma revolução socialista. Salta aos olhos a diversidade de práticas e grupos que existiam na Rússia, ainda quase feudal, e a pouca influência que Bakunin tinha naquele país no final do século XIX e no começo do século XX. Os grupos eram animados por concepções diversas de anarquismo e inicialmente próximos de um populismo radical e do niilismo terrorista. É como se Avrich estivesse contando o entorno e o desdobramento dos personagens de Dostoiévski, em *Os demônios* (1872), e de Turgenyev, em *Pais e filhos* (1862)²⁶. Primeiro, ele localiza três categorias do anarquismo russo — anarco-

²⁶ Em Turgenyev, o jovem Bárzarov, personagem de *Pais e filhos*, lê apenas Proudhon e um tratado de física newtoniana, levando-o a concluir que é preciso destruir tudo para que algo verdadeiramente novo se produza num mundo por demais enfadonho, e no qual sua insignificante vida se desenrola numa visita à fazenda dos pais de um amigo (Turgenyev, 1971). Esta obra foi responsável pela popularização do termo niilismo. Em Dostoiévski, a “tristeza cívica” (2005: 22) é invadida pelo assassinato de um estudante por um revolucionário, história verídica de um assassinato perpetrado por Nietcháiev. Desde então, as ideias

comunismo, anarco-sindicalismo e anarco-individualismo —, todas atravessadas pelas práticas do terrorismo. Após expor a forte influência de Kropotkin entre camponeses, soldados e intelectuais, o que fez do anarco-comunismo a principal vertente na Rússia (Avrich, 1974: 43-63), anota que “junto aos numerosos grupos anarquistas que apareceram em toda Rússia durante a revolução de 1905, em Odessa surgiu uma segunda rama do anarquismo, mesmo que minoritária: os anarco-sindicalistas; e ainda apareceria uma terceira: os anarco-individualistas de Moscou, São Petersburgo e Kiev. (...) Sob a influência de Max Stirner e Benjamin Tucker, teóricos alemão e estadunidense do anarco-individualismo, exigiam a liberação total da pessoa dos grilhões da sociedade organizada. Para eles, mesmo as comunas voluntárias de Kropotkin poderiam ser um freio à liberdade individual. Um certo número de anarco-individualistas encontraram na violência e no crime a forma de superar sua alienação social, outros se destacaram na cena literária e artística da época” (Idem: 64). A conclusão do historiador estadunidense é um pouco diversa de seus pares ingleses, embora restrita à caracterização de uma época. Avrich sustenta que “o destino desses anarquistas era ser rechaçados, perseguidos e, finalmente, destruídos ou expulsos para exílio. Os que sobreviveram, considerando que passaram por momentos de amargura e desespero, mantiveram suas posições até o final. E se não conseguiram igualar suas posições às realidades materiais, encontraram no seio de seus pequenos círculos o calor humano, a camaradagem, uma profunda entrega à causa comum; mais que isso, ao liberar a si mesmos das convenções de um mundo que detestavam, provavelmente alcançaram como indivíduos alguma parte da ‘suprema ordem’ que desesperadamente buscavam para toda a humanidade” (Ibidem: 258).

Daniel Guérin (1968; s/d), discordando dos autores de língua inglesa, publica, em 1965, *O anarquismo: da doutrina à ação*, interessado na potência dos anarquistas em suas práticas de autogestão e na crítica histórica ao socialismo autoritário, buscando nessa potência uma possibilidade de luta que reconciliaria tendências libertárias, identificadas por ele no marxismo (em especial no jovem Marx), com a proposta de autogestão derivada dos escritos de Pierre-Joseph Proudhon. Percebe, antecipadamente, a reviravolta que os jovens em 1968 imprimirão na vida política, possibilitando uma reativação do interesse pelas práticas dos anarquismos e/ou do socialismo libertário, que

tornam os homens possessos assassinos. Enquanto no primeiro há um impulso de ação e destruição, no segundo há apenas veneração assassina e decadência.

o autor defende como forma de luta. O livro de Guérin, traduzido para o português exatamente no ano de 1968, subsidiou as discussões no Brasil em um momento politicamente difícil para história do país. O livro é lançado em plena vigência da ditadura civil-militar, com tradução para o português de Roberto Pedrosa e impresso e distribuído pela Editora Germinal, do anarquista-individualista Roberto das Neves, com assinatura do prefácio à edição brasileira por Pietro Ferrua²⁷. Diferente de Woodcock e Joll, Guérin afirma uma atualidade do anarquismo e vê em sua retomada uma saída para o impasse do movimento operário europeu, mergulhado no autoritarismo bolchevista/stalinista, pela via da descentralização e da autogestão (Guérin, 2004: 176). Para Guérin, essa atualidade pode ser notada tanto nas contestações ao regime soviético na Iugoslávia, quanto em grupos de resistência à colonização francesa na Argélia, mesmo que admita uma oscilação pendular entre o que poderia tomar os rumos de uma democracia direta com autogestão e autonomia operária ou refazer o autoritarismo burocrático e dirigente do partido. Isto o leva a criticar Joll e Woodcock: “o britânico George Woodcock acusou os anarquistas de serem idealistas que vão contra a corrente histórica predominante e se nutrem da visão de um futuro idílico, estando atados a um passado de características atraentes, mas já morto. James Joll, outro especialista inglês em anarquismo, se esforça em mostrar que os anarquistas estão fora de época, na medida em que suas concepções se opõem ao desenvolvimento da indústria, da produção e do consumo em massa, e porque suas visões se baseiam em uma visão romântica e retrógrada de uma sociedade idealizada, pertencente ao passado, composta por artesões e camponeses” (Idem: 185).

Não se trata, aqui, de julgar qual interpretação é a mais correta ou qual saiu vitoriosa depois que cinco décadas se passaram. Woodcock também criticará Guérin, dizendo que seu livro sobre o anarquismo é “restrito e tendencioso, mas relatado com vivacidade” (Woodcock, 2002: 305). Analiticamente, interessa anotar que os

²⁷ Por ocasião do lançamento desta edição no Brasil, um curso sobre anarquismo foi realizado na cidade do Rio de Janeiro com a presença de Edgar Rodrigues, Carlos M. Rama, Jonh Cage e Pietro Ferrua. No prefácio de Pietro Ferrua, anarquista e integrante do C.I.R.A.-Brasil, ele afirma a forte influência do livro de Guérin entre os jovens estudantes franceses do *maio de 68* e refere-se a uma afirmação de Daniel Cohn-Bendit que relata as calorosas discussões do livro de Guérin nos centros escolares e sindicais. Sobre o curso no Rio de Janeiro, ver Ferrua, 2003; sobre a influência entre os jovens franceses, ver prefácio *In Guérin*, 1968. Sobre essa edição no Brasil e o referido curso ver a série “Os arquivistas C.I.R.A. Brasil”, editada nas revistas *verve* 15 (2009: 130-98), 16 (2009: 85-140) e 17 (2010: 137-141). As informações sobre o livro de Guérin no Brasil podem ser consultadas na primeira parte (vol. 15 da revista) e o cartaz do curso na terceira e última (vol. 17 da revista).

historiadores — Guérin, Woodcock e Joll — ressaltam a diversidade do anarquismo, suas inúmeras propostas e experiências, sua mudança de rumo e certo esgotamento com o final da experiência espanhola e sua postura refratária à formulação de uma teoria unificada. Avrich encontra na polimórfica atuação dos russos a possibilidade de experiências diversas no campo da liberdade de cada um. São apontamentos que imprimem um caráter local e disperso às lutas anarquistas, o que nem sempre é visto de forma positiva. Apesar de interpretações tendenciosas, é possível afirmar que as diferenças podem ser compreendidas notando de onde escreve cada autor.

Joll e Woodcock escrevem a partir de uma tradição inglesa marcadamente individualista, artística-cultural e em luta com o liberalismo democrático e seu individualismo burguês. Assim como Avrich, esses autores sugerem uma crítica ao autoritarismo e ao crescimento da presença estatal, não apenas nos países do chamado bloco soviético, sem com isso ter que abraçar as teses de uma democracia liberal incontornável, mesmo que isso fosse possível apenas em restritos círculos e na produção artística e intelectual. Na descrição dessa tradição individualista dos anglo-saxões feita por Nettlau no capítulo “Libertários anglo-saxões” (2008: 59-73), compreende-se como esses historiadores verão os anarquismos apenas em sua dimensão cultural.

Guérin, por sua vez, liga-se a uma tradição coletivista-continental europeia, próxima de Mikhail Bakunin e sua interpretação das obras de Karl Marx e Pierre-Joseph Proudhon, buscando uma reconciliação que aponte saídas para o movimento operário da época, o que lhe rendeu críticas no momento de lançamento de seu livro *O anarquismo* (Ver Ferrua, 2009: 156-160). Essa característica, procedente do bakuninismo coletivista, pode ser localizada também em Nettlau, nos capítulos “Bakunin” e “As origens do anarquismo-comunista” (Nettlau, 2008: 139-154; 171-188). A postura de Guérin é confirmada por sua busca a uma formulação intermediária, entre anarquismo e marxismo, na espontaneidade revolucionária a partir da obra de Rosa Luxemburgo, sinal de sua aposta e envolvimento com os movimentos de conselhos operários que emergem tanto nos países socialistas quanto nos capitalistas (Guérin, 1982)²⁸. Isto não implica negar a potência de liberdade do indivíduo, ao contrário, reforça essa posição na

²⁸ Empreendimento teórico muito próximo de Guérin no Brasil pode ser notado na produção de Maurício Tragtenberg, em especial em seu livro *Reflexões sobre o socialismo* (2011), no qual defende princípios de uma democracia operária, com autonomia para os conselhos, respeito à liberdade individual e métodos de produção a partir da autogestão. Sobre a crítica à burocracia como meio de dominação e seus métodos aplicados pelo governo soviético, ver *Burocracia e ideologia* (Tragtenberg, 2006).

primeira parte de seu livro, afirmando como ideias-força do anarquismo a rebeldia visceral, a oposição ao Estado e à democracia burguesa e localiza como fontes de energia o indivíduo e as massas (Guérin, s/d: 39-66).

Ademais, Guérin terá grande importância. Entre os seus escritos está *Um ensaio sobre a revolução sexual*, publicado em 1969, no qual analisa o controverso relatório Kinsey. Nesse estudo, Guérin faz uma homenagem a Wilhelm Reich, na forma de prefácio à sua análise, e, em um dos textos anexos ao estudo, ataca Proudhon, que é visto por ele, a partir de consistente argumentação, como um reprimido sexual, crente nos valores constitutivos da família e com uma visão misógina do papel social das mulheres (Guérin, 1980: 10-12; 163-179), o que é, como já sublinhado, indiscutível se tomarmos não só o livro *A Pornocracia*, de Proudhon, mas também uma série de analogias e exemplos utilizados em seus textos e cadernos de anotações.

Entre essas perspectivas na escrita de uma história do anarquismo, há outro trabalho de um autor francês, responsável pela retomada dos escritos de Max Stirner para os leitores francófonos, Henri Arvon²⁹, que escreverá, também, sobre Bakunin (Arvon, 1974) e a revolta dos marinheiros de Kronstadt (Arvon, 1984). Trata-se do livro *História breve do anarquismo* (1966), editado pela primeira vez em francês no ano de 1951, no qual também se indica o esgotamento do anarquismo como movimento político e social, seguindo o mesmo método de exposição que separa história das ideias e do movimento. Mas, ao descartar o anarquismo como movimento político, vê nele uma forma moral politicamente necessária, que reside no individualismo anarquista diante do processo de nivelamento da sociedade industrial dos anos 1960; é como se visse no anarquismo a expressão mais acabada de um humanismo verdadeiro e libertador do indivíduo.

Argumenta que “a História demonstrou que o anarquismo se enganou quando julgou irreconciliável o antagonismo entre o Estado e a sociedade civil. As nacionalizações, por um lado, e a legislação social, pelo outro, provaram que o Estado, longe de ser o inimigo dos que nada possuem, pode ser, para eles, um protetor poderoso. O proletariado, como se afirmou com justiça, ‘deixou de acampar na nação, tornou-se a nação’. Esta evolução tornou anacrônico o anarquismo político e social. Quanto ao

²⁹ Sobre este papel de Arvon, que retoma Stirner e o coloca como “o filósofo alemão na linhagem do existencialismo kierkegaardiano”, ver L’Aminot, 2006, pp. 59-75.

aspecto moral do anarquismo passa-se o contrário. A afirmação do valor original de todos os indivíduos, a obrigação imposta a cada um de nós de nos cultivarmos a nós próprios, eis ideais que não envelheceram. Numa época em que o mundo se encontra ameaçado por um nivelamento geral e se agasta contra a desumanização a que o maquinismo parece afinal conduzir, o anarquismo, na medida em que se confunde com um individualismo sadio, pode ressurgir com uma atualidade renovada” (Arvon, 1966: 139).

Com diferenças que podem ser notadas, novamente a história dos anarquismos é inscrita fora de pretensões políticas e sociais. As diversas interpretações históricas convergem em cada uma delas e de forma diversa no esgotamento pré-II Guerra Mundial; fazem com que os anarquismos subsistam numa esfera pouco influente ou quase estrita ao exotismo cultural, como se os anarquistas fossem a heresia necessária da razão moderna que opera e justifica os Estados nacionais ou que para produzir algum efeito precisa se ligar, mesmo que criticamente, a algo em seu exterior.

A exigência de liberdade sem concessões dos anarquistas, para esses historiadores, opera como uma profanação necessária e saudável, mas impossível de conter a restituição inevitável da ordem moderna que expressa sua forma acabada no direito e no Estado. Em torno da relação entre a liberdade consagrada pelo direito (os limites da liberdade liberal) e a liberdade irreduzível dos anarquistas (como prática libertária), instala-se um jogo entre *consagrar* e *profanar*, conforme estabelece Giorgio Agamben (2007)³⁰.

A profanação da liberdade moderna parece interessar aos anarquismos como forma de restituição de seu uso pelos homens para além de sua sacralização no direito laico. Por isso, “é preciso, nesse sentido, fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. (...) A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e

³⁰ Para o filósofo italiano, “consagrar (*sacrare*) era o termo [entre os romanos] que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens” (Agamben, 2007: 65).

devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado” (Agamben, 2007: 68). Estamos diante de uma profanação da política que restitui seu uso comum?

Na medida em que a anarquia é o ingovernável, e esse é ativado pela profanação como princípio e fim da política, como a anarquia coloca a situação do ingovernável livrando-se do ato que, para Agamben, é necessário tanto à consagração quanto à profanação, a saber, o sacrifício? Não uma profanação que opere a desativação do dispositivo (espaço do *imponder*, para o autor), mas que coloque a luta contra o dispositivo, pela abolição do dispositivo, um antidispositivo, uma *antipolítica* na sujeira dos combates que não cessam, apenas se colocam diferentemente segundo as disposições históricas das forças.

Pequeno gesto de deslocamento na análise de Agamben, para uso de uma analítica libertária, na medida em que para ele “profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, brincar com elas. A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-las em meios puros” (Agamben, 2007: 75). Assim, se na “profanação o improfanável é a tarefa política da geração que vem” (Idem: 79), pensar a anarquia como *antipolítica* é buscá-la fora do campo da restituição do dispositivo em meios puros para um tempo que vem e colocá-la no embate presente pela abolição radical dos dispositivos de poder, uma obra de destruição, diversa de um investimento para uma futura salvação. Como situa Passetti: “Aos profanadores, o inferno. Ou não? Prefiro o parresiasta. Mas é imprescindível profanar e abolir o sacrifício. Profanar o sagrado de anarquistas e o inumano. Não para restituir o humano, mas para permanecer longe dos nihilismos, mesmo sem deixar de despender as atenções aos seus efeitos. Não há mais a ilusão da não captura ou das louváveis atitudes de contraposicionamentos” (Passetti, 2011: 139). Depreende-se, a despeito do lugar de profanador da consciência moderna estabelecido pelos historiadores para a anarquia, que o mais decisivo não é seu caráter herético ou profanador, pois à anarquia interessa a *antipolítica* da *cultura libertária* vinculada à revolta ou rompimento dos jogos de conduta e contraconduta cada vez que esse emerge como força de contestação.

Nessas muitas leituras e registros das lutas anarquistas o livro de Guérin ocupa um espaço decisivo. Nas variações entre consagrar e profanar, instituir e restituir,

romper e ligar, a tentativa de Guérin em conciliar marxismo e anarquismo, às vésperas de 68, mostra-se hoje como instante decisivo. Na medida em que vivíamos um tempo no qual preponderava a democracia e a experiência histórica soviética, as práticas e palavras dos anarquistas em luta funcionaram como fonte na qual muitos beberam. A possibilidade de renovar o léxico das lutas sociais passará, portanto, pela retomada das críticas anarquistas ao Estado, ao capitalismo e também ao socialismo. Guérin foi o primeiro a sugerir isso com sua intenção em pacificar os primos brigados. Assim compreende-se como a autogestão, a auto-organização ou organização horizontalizada, a recusa das burocracias dirigentes, a aposta na lutas locais e espontâneas, e mesmo a designação *libertário*, dentre outras, passaram compor o léxico de um amplo leque que vai de ongueiros e reformistas sociais-democratas aos neomarxistas multitudinários.

Com a emergência do movimento *antiglobalização* a renovação do vocabulário dos reformadores atuais passa pelo uso e combinação das análises de Foucault, Deleuze, Guattari e demais autores alocados na pobre rubrica pós-estruturalismo. Mas a oxigenação que buscam operar em seu discurso não deve ser buscada apenas aí. Ela deve muito à crítica histórica dos anarquismos ao exercício centralizado da autoridade e ao dirigismo das lutas. Nesse sentido, o instante de Guérin em produzir, nos anos 1960, uma conciliação entre os primos e a valorização do anarquismo organizado e do anarco-comunismo é procedência da atual renovação da crítica e das análises dos reformadores sociais: o elemento profanador que eles buscam para renovar a operacionalização e de seus discursos sobre as contracondutas.

agonismo e parresía

Em cada dia, recém-vindo sou e me prolongo como fruto não amadurecido.
Heráclito

Interessa reter dessa coincidência de autores que empreendem uma história dos anarquismos na década de 1960 o atravessamento histórico da época como única referência possível de uma crítica política e histórica à ordem socialista e capitalista.

Em seu curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, Michel Foucault diz interessar-se pelos efeitos de uma certa insurreição que se desenrolava nos quinze anos anteriores da realização de seu curso, que ele nomeará como *insurreição dos saberes sujeitos*. Essa insurreição (uma forma da revolta) é entendida em duas frentes: de um lado, os conteúdos históricos sufocados pelas teorias dominantes e as sistematizações formais e de outro lado, os saberes das pessoas, não conceituais, desqualificados (Foucault, 1999: 11-12). Conclui Foucault, “que foi nesse acoplamento entre os saberes sepultados da erudição e os saberes desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências que se decidiu efetivamente o que forneceu a crítica dos discursos destes últimos quinze anos a sua força essencial” (Idem: 12). Nessa aula, Michel Foucault não se refere aos anarquismos. Indica como referência ao que está expondo, de um lado, a produção de pesquisas que se voltam para uma crítica das instituições, que ele havia nomeado, um ano antes desse curso, em *Vigiar e punir* (1997), como instituições austeras — os hospitais, as prisões, os manicômios —, e de outro lado, o interesse recente pelo *saberes locais* “das pessoas”, do psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, do médico. Orientação de método, que Foucault nomeia de genealógico, e que interessa duplamente.

De um lado, porque a história dos anarquismos e dos anarquistas sugere um encontro dessas duas características ressaltadas por Foucault. Trata-se de um saber por muito tempo negligenciado como uma saber não erudito, menor, pré-político, utópico no quadro geral das Humanidades, ao mesmo tempo em que muitos de seus militantes são marcados por uma erudição não raramente cultivada por meio de um rigoroso

autodidatismo, característica que as conturbadas décadas do século XIX e a primeira metade do século XX dão inúmeras mostras.

De outro lado, é essa intersecção entre a erudição e os saberes desqualificados que interessam a essa pesquisa. O recurso à história dos anarquismos, exposto aqui, não está direcionado à busca de uma origem das correntes políticas, aos moldes de uma história das mentalidades. Trata-se, também, de algo diverso do que seria uma história das ideias e do movimento anarquista ou de uma história das ideologias políticas³¹. O que orienta e orientou esse retorno à história, esse escavar das práticas e da memória dos anarquistas é a busca por um saber histórico das lutas que possibilite interpelar o presente dos anarquismos e das lutas políticas de contestação: os focos de experiência dos anarquismos. Mas também “trata-se do saber histórico das lutas. No domínio especializado da erudição tanto como no saber desqualificado das pessoas jazia a memória dos combates, aquela, precisamente, que até então tinha sido mantida sob tutela. E assim se delineou o que se poderia chamar uma genealogia (...); a um só tempo redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates (...) [que] só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas” (Idem: 13). É nesse campo que se inscreve essa pesquisa, memória bruta das lutas que produz efeitos de luta no presente como objetivo de produção desse “acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (Idem: Ibidem).

Desde logo, não se trata de uma nova ou uma outra historiografia dos anarquismos, mas se posiciona criticamente aos estudos sumariamente expostos. Trata-se de um trabalho de política, que ao se voltar para os anarquismos e os anarquistas, volta-se também contra a própria ciência política em busca das potências de vida livre em uma cultura libertária como *antipolítica*. Ressoando Friedrich Nietzsche, tão decisivo para o método genealógico de Michel Foucault, “precisamos dela [a história]

³¹ A história do anarquismo como história das ideias e dos movimentos, entendida como fizeram os trabalhos expostos até aqui, separa os “pensadores” anarquistas: Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin, etc. de um lado; e de outro lado, os movimentos em diversos países: França, Inglaterra, EUA, etc. sem desconhecer que se articulam. Também não se busca, aqui, uma história das ideologias políticas, o que implicaria demarcar suas filiações, genealogia arbórea, desvios e heresias. A afirmação de uma analítica genealógica do poder como método dispensa-se desse olhar e afirma a busca dos embates dos quais emergem surpreendentes aproximações e irreconciliáveis diferenças mesmo entre termos que em uma chave ideológica ou da história das ideias se encontram separados.

para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta ou da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la” (Nietzsche, 2003: 5). Recorrer à história para pensar nossa época é “atuar nela de maneira intempestiva — ou seja, contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperamos, em favor de um tempo vindouro” (Idem: 7). Pois, admitamos que “a história não se encontra a serviço do conhecimento puro, mas sim da vida” (Ibidem; 15). Novamente a revolta, a sua intempestiva irrupção, como algo que ativa uma forma de vida como prática de liberdade.

Os anarquismos, sua história, suas práticas, os homens e mulheres que fizeram suas lutas, recuos e avanços, manifestos e atentados são tomados como pertencentes à *cultura libertária*. Cultura de um povo estranho e refratário que não necessita da conservação do passado: sabe ser contra ele, mas também dele não se livrar, como quem quer se ver livre de um fardo. Um antiposicionamento que é, também, uma antitradição. Como situou Foucault, ao final de *Vigiar punir* (1997: 242), *ouvir o ronco surdo das batalhas*, mas também transformar esse passado em sangue fresco. Uma história sem objetividade, “que a sua tarefa fosse vigiar a história (Geschichte) da qual nada surge a não ser histórias [ou estórias], mas nenhum acontecimento (Geschehnis); que sua tarefa fosse impedir que a história torne qualquer personalidade ‘livre’, ou seja, que ela atue verdadeiramente contra si, contra os outros, e, em verdade, em palavras e ações” (Nietzsche, 2003: 43). Pois “se desejais biografias, então não aquelas com o refrão ‘o senhor tal e tal e uma época’, mas aquelas em que os frontispícios deveriam chamar-se ‘um guerreiro contra seu tempo’. (...) Com uma centena de tais homens educados de maneira não moderna, isto é, amadurecidos e habituados ao heróico, toda a subcultura barulhenta deste tempo poderia ser eternamente silenciada” (Idem: 58).

A referência a Nietzsche é pertinente não apenas por sua relação direta com o método genealógico de Michel Foucault, mirando os que resistem à positividade do poder, invertendo às ênfases nas negatividades e repressões do poder. Ela se coloca porque o ataque do filólogo alemão se dirige ao julgamento histórico, derivado da filosofia de Hegel, predominante na história, que ele chama de crítica e monumental, no século XIX (Nietzsche, 2003: 58-88), e à história antiquário, que ele localiza ao lado do historiador vitorioso politicamente em 1848 e responsável pelo massacre da Comuna de Paris, em 1871, M. Thiers (Idem: 57).

Trata-se, portanto, de uma história das lutas, como história antidisciplinar e não disciplinada pelo Estado, em direção à interpelação do presente pela *antipolítica* da cultura libertária. Segundo um primeiro deslocamento sugerido por Foucault, “o que distingue o que se poderia denominar a história das ciências da genealogia dos saberes é que a história das ciências se situa essencialmente num eixo que é, em linhas gerais, o eixo conhecimento-verdade, ou, em todo caso, o eixo que vai da estrutura do conhecimento à exigência da verdade. Em contraste das ciências, a genealogia dos saberes se situa num eixo que é diferente, o eixo discurso-poder ou, se vocês preferirem, o eixo prática discursiva-enfretamento de poder” (Foucault, 1999: 213). Lutas que vão marcar a emergência das Luzes no final do século XVIII não só como progresso dos que se desvencilham das trevas, mas como combate de saberes uns contra os outros. Esse deslocamento para um historicismo anticientífico reencontra a história com a guerra, expondo o caráter relacional do poder, na medida em que, “a história não é simplesmente um analisador ou decifrador das forças, é um modificador” (Idem: 204); é, portanto, localizar a análise no interior desse embate que restitui as batalhas na história e pela história, uma luta pela interpretação histórica que se constitui como luta política e na medida em que é colonizada pelo Estado, que desqualifica as demais lutas, normaliza os saberes dispersos pela comunicação entre eles, hierarquiza subordinando uns saberes aos outros e, por fim, centraliza-os em uma disposição científica piramidal, à maneira das enciclopédias. Isto faz da constituição dos saberes um conjunto de relações menos ideológicas ou falseadas diante da verdade, e mais um emaranhado de técnicas específicas que conformam, nessa relação saber-poder, os exercícios de poder como tecnologias históricas forjadas no interior dessas batalhas. Uma operação que coloca “de uma parte, um saber efetivamente disciplinado sob forma de disciplina histórica, de outra, uma consciência histórica polimorfa, dividida e combatente, que nada mais é que o outro aspecto, a outra face da consciência política” (Ibidem; 223). Esse é então, o gabarito de inteligibilidade de uma história contra a história como filosofia ou ciência.

Um segundo deslocamento, indicado também por Foucault, inscreve-se no campo do *agonismo* entre as práticas de governo e as resistências, na relação governo e verdade como constitutivas do sujeito como sujeito governado. Em artigo que propõe o termo *agonismo*, ressaltando não se tratar nem de uma teoria e tampouco de uma metodologia, mas de uma chave analítica, Foucault afirma que o objetivo de seu

trabalho não foi elaborar os fundamentos de uma análise do poder, mas “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (Foucault, 1995: 231). Desta maneira, propõe a compreensão das relações de poder, não apenas como a oposição entre termos e forças, mas como analítica das práticas de governo, tomando-o como ação sobre ações, nas condutas e constituição da subjetividade. Em duas palavras: governo como condução de condutas. “Governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros. O modo de relação próprio ao poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular — nem guerreiro nem jurídico — que é o governo” (Idem: 244). Para que haja governo e exercício de poder, é preciso que haja liberdade. Nesse sentido, poder e liberdade não se opõem, pois “a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas” (Ibidem). Propõe como chave analítica ao invés de um antagonismo (forças opostas), um *agonismo*. Neologismo derivado do grego que designa literalmente “um combate”, segundo nota no artigo citado, “um combate físico no qual os opositores desenvolvem uma estratégia de reação e de injúrias mútuas, como se estivessem em uma sessão de luta” (Idem: 245).

É necessário precisar o uso que Foucault faz da palavra *agonismo*. Ele ressalta o caráter de disputa e de jogo que o termo sugere, sem com isso excluir ou pressupor o uso da violência, da submissão consentida ou a institucionalização da relação de governo. Trata-se de ressaltar o infinito das lutas que nunca encontram um termo estável, e se o encontram é de maneira temporária e precária, como objeto de uma inversão estratégica que funda novos combates. O *agonismo* não se confunde com a institucionalização democrática, como jogo entre adversários que reconhecem seus limites nas regras de antagonismos opositoristas plurais. Os limites, quando existem são demarcados pelas relações de poder e estratégias de confronto, ou seja, pela luta que não exclui a violência, a institucionalização e submissão voluntária como componentes dessas relações.

Neste *agonismo* toma-se, em perspectiva, o ângulo das estratégias de confronto dos libertários, pois, “entre relação de poder e estratégia de luta, existe atração recíproca, encadeamento indefinido e inversão perpétua. A cada instante, a relação de

poder pode tornar-se, e em certos pontos se torna, um confronto entre adversários. A cada instante também as relações de adversidade, numa sociedade, abrem espaço para o emprego de mecanismos de poder. Instabilidade, portanto, que faz com que os mesmo processos, os mesmo acontecimentos, as mesmas transformações possam ser decifradas tanto no interior de uma história das lutas quanto na história das relações e dos dispositivos de poder” (Idem: 248-249). Buscar o *agonismo* na história das lutas, é considerar nesses embates, nesses jogos, nessas disputas que atravessam as relações de poder e as estratégias de confronto, que a política se inscreve como o ato de dominação, mas também como estratégia de governo não necessariamente vinculada à dominação do Estado. Este, modernamente, não prescinde do encadeamento recíproco destas disputas como maneira de reinscrever em seu campo específico de governo o jogo dos antagonismos, mesmo que se passem ao largo. Entretanto, hoje em dia, há uma disposição em se manter moderadamente conformado na participação democrática tornando as estratégias de luta e as resistências de difícil apreensão ou de efêmera e intermitente atuação. E desse modo a revolta é tomada como atitude de uma *antipolítica na cultura libertária*.

Compreender essa história dos anarquismos no interior de uma análise histórica dos procedimentos de governamentalidade não implica buscar apenas suas heresias e profanações, mas a revolta como atitude libertária. Nos jogos entre conduta e contraconduta, a profanação, mesmo que desative algum dispositivo, forja outros ainda não conhecidos ou imaginados. Também por isso a luta e as formas que se dá às práticas de liberdade são mais decisivas que os objetivos e estratégias. É preciso ser anti-estratégico, não temer o confuso e o caótico. Se agora estamos longe da ilusão de não captura e dos louváveis contrapositionamentos anarquistas, que se mostram incorporados pelo saber dos historiadores, mais nada escapa? Seguindo a indicação retirada acima de Passetti (2011), há a parresía como atitude. Primeira aproximação em questão: a revolta, como atitude e ativadora da *cultura libertária* pode ser compreendida como uma forma da parresía hoje?

Foucault vai encontrar a parresía em suas análises históricas dos procedimentos de governamentalidade caracterizada, inicialmente, como fala franca, e que é exercido pela posse de uma virtude, por meio de um procedimento e como um dever em relação ao outro entre as práticas do cuidado de si (Foucault, 2010: 41-56). Sugere considerá-la

menos em oposição ou luta com as formas de dominação, onde podemos situar a história dos anarquismos, e mais na agonística das relações de governo de si e dos outros. Portanto, para além da produção de posicionamentos e contrapositionamentos e em luta entre o governo das condutas. A parresía não diz respeito ao exercício do poder, mas está inserida no jogo agonístico do dizer verdadeiro (Idem: 91-103). Assim, após ressaltar as diversas formas que terá essa noção de “longa duração”, para a qual há uma multiplicidade de definições, localiza seu interesse na forma política da parresía, da democracia ateniense ao Império romano (Ibidem: 45-46).

Foucault (2010), em curso proferido entre 1982-1983, dedica-se a demonstrar longamente as definições desse termo, com especial atenção ao uso na relação entre governar-se e ser governado. Seja na relação ente o mestre e o discípulo (entre gregos), seja na relação entre confidente e confessor (no cristianismo), em ato de confissão pública ou nas práticas de direção de consciência na condução das almas, seja na fala do filósofo para a cidade. Está sempre em jogo uma fala franca, sob um risco imediato, sem garantias jurídicas, e pronunciamento de uma verdade incômoda, escandalosa. Por isso, ela pode despertar ódios, tiranias e cóleras e vai além do estatuto dado ao cidadão. Ela pode ser uma palavra de comando, de persuasão na condução, mas nunca uma ordem que se coloca alguém sob julgo.

Há, ainda nesse curso de 1982-1983, duas definições de formas antigas do exercício de parresía relacionado à agonística que interessam nessa aproximação com a revolta. Antes é preciso dizer que não se trata de refazer os caminhos de Foucault em seus cursos em que trata dessa noção; tampouco de aplicar, a esmo, como analogia, transpondo uma prática antiga à formas modernas de ação política. Trata-se de uma aproximação pontual e descritiva na medida em que se refere a um foco de experiência. E o recurso se dá na medida em as características modernas, e mesmo as contemporâneas, da revolta encontram-se por demais marcadas pelo jogo e pelas estratégias de dominação. Demarcá-la, desde um ponto específico das lutas anarquistas é buscar uma referência no interior dessas lutas para retomá-la em face às experiências libertárias do presente menos referidas à soberania e mais relacionadas as combates contra os governos, como possibilidade de escape aos procedimentos da governamentalidade.

Portanto, primeira definição que interessa no interior das análises do governo de si e dos outros é o seguinte: “A parresía é de certo modo uma espécie de palavra mais alta, mais alta que o estatuto do cidadão, diferente do exercício puro e simples do poder. É uma palavra que exercerá o poder no âmbito da cidade, mas, é claro, em condições não tirânicas, quer dizer, declarando a liberdade das outras palavras, a liberdade dos que também querem ocupar a primeira fileira nessa espécie de jogo agonístico característico da vida política” (Foucault, 2010: 97-98). Foucault, nesse momento, refere-se, claramente, à vida na cidade grega de Atenas e apresentando uma discussão em torno da tragédia *Íon: nada, filho do nada*, com o objetivo de expor uma modalidade de parresía como confissão pública. Mas insisto no uso descritivo, interessado menos em sua forma de confissão e mais em sua forma de fala alta que objetiva propiciar a palavra aos outros que querem ter a liberdade de ocupar a primeira fileira no jogo agonístico.

Segunda definição a ser destacada: “a parresía supunha uma série de problemas, ou antes, expunha quem recorria à parresía a certo número de riscos e perigos: o ódio da gente do povo, o ódio dos *adýnatoi* (dos impotentes); a zombaria dos *sophoi* (dos sábios); e, enfim, a rivalidade e a inveja dos que se ocupam da cidade. (...) Por conseguinte que podemos resumir isso tudo dizendo que a parresía é algo que vai caracterizar muito menos um estatuto, uma posição estática, um caráter classificatório de certos indivíduos na cidade, do que uma dinâmica, um movimento que além do pertencimento puro e simples ao corpo dos cidadãos, coloca o indivíduo numa posição de superioridade, posição de superioridade na qual ele vai poder se ocupar da cidade na forma e pelo exercício do discurso verdadeiro. Falar a verdade para dirigir a cidade, numa posição de superioridade em que se está em liça perpétua com os outros, isso é, ao meu ver, o que está associado ao jogo da parresía” (Idem: 146). Novamente Foucault se refere a uma forma específica de exercício de parresía na democracia ateniense, destacada por Políbio, como o que ultrapassa o estatuto cidadão de isegoria, como liberdade para expressar a opinião. Insisto que não se trata de transposição, tampouco de analogia, mas do uso descritivo da forma, dentre a amplidão de definições expostas por Foucault, para um fim específico que leve a compreender a atitude libertária como revolta na história dos anarquismos.

O que segue, portanto, é uma descrição dos campos de luta na história dos anarquismos para o qual destaco uma forma que corresponde ao que afirmo como

atitude libertária expressa como revolta e associada a uma forma moderna de parresía. O que é, então, ou qual a expressão que apresenta essa fala franca, expressa como palavra mais alta e que rompe com o estatuto puro e simples do cidadão entre os anarquistas? As ações dos terroristas anarquistas, sobretudo a ação de Émile Henry, ao pronunciar, diante de um tribunal, que seu feito fez soar *a voz da dinamite*, que acorda os indiferentes e provoca a raiva e a inveja dos timoratos, considerando que mesmo entre notórios militantes anarquistas essas ações despertarão desaprovação.

Vinculação talvez um pouco abrupta, mas certamente precisa, se consideramos que abrirá caminho, como se verá, para novas práticas anarquistas; provocará modificações táticas; imprimirá uma marca na cidade. Produzirá uma liberdade de fala mesmo entre os demagogos socialistas e anarquistas organizados (aos quais Henry chama de timoratos) que virão a público para desaprovar essas ações e delas se diferenciarem. E mesmo hoje, quando uma ação política rompe com o que se espera da conduta de um cidadão submetido ao estatuto puro e simples de sua condição, está associada ao anarquismo e imediatamente abre caminho para o pronunciamento de demagogos que giram em torno dessa exposição em ato de uma verdade.

Tem-se aqui, portanto, uma manifestação histórica das lutas anarquistas que interessa como referência à cultura libertária. Primeiro, porque é a expressão moderna derradeira de um ato de revolta e não pode ou não está vinculada ao início de um processo revolucionário; faz-se pela decisão de uma pessoa ou de uma pequena associação; segundo, porque se realiza como a expressão brutal de uma verdade intolerável, no caso de Henry, ou seja, a perseguição aos anarquistas; por último, porque põe a nu e desafia a expressão terminal e violenta do governo das condutas na era moderna, a ativação, por cima ou por baixo, dos controles policiais e da aplicação das penalizações.

Mas há, ainda, no curso seguinte, proferido em 1983-1984, a retomada mais direta, por parte de Foucault, da questão da parresía. Neste curso há ainda duas caracterizações dessa forma de ação política que se relacionam com as ações dos anarquistas terroristas. Uma corresponde a uma caracterização geral que faz Foucault ao retomar a diversidade de definições expostas no curso anterior, e outro uma caracterização específica de forma moderna da atitude cínica que se refere imediatamente ao conjunto de fatos que será descrito a seguir.

Retomando a discussão do curso anterior, dirá Foucault: “Para que haja parresía é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva e de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência. É portanto a verdade, no risco da violência” (Foucault, 2011: 12). Mais adiante Foucault se refere diretamente ao terrorismo anarquista do final do século XIX. Após sugerir uma forma “trans-histórica” de se colocar o problema do cinismo, verá a vida como escândalo se manifestar modernamente na atividade revolucionária, na forma que os revolucionários darão a suas vidas. Ainda que a chame “por comodidade de ‘militantismo’” (Idem: 161), assim mesmo, entre aspas, destaca a revolução como forma de vida, como um meio pelo qual cada envolvido na atividade revolucionária dará forma a sua vida. E a forma extrema dessa manifestação da vida como escândalo de verdade será apontada por Foucault precisamente entre os terroristas anarquistas. “Depois do niilismo russo, o anarquismo europeu e americano; e igualmente o problema do terrorismo e a maneira como o anarquismo e o terrorismo, como prática da vida até a morte pela verdade (a bomba que mata inclusive quem põe), aparece como uma espécie de passagem ao limite, passagem dramática ou delirante, dessa coragem pela verdade que havia sido posta pelos gregos e a filosofia grega como um dos princípios fundamentais da vida de verdade” (Idem: 162).

Assim desloca-se, no interior da história dos anarquismos o que interessa como atitude libertária no agonismo das relações de governo, considerando que o terrorismo anarquista como revolta expõe a dissociação de uma forma violenta de pronunciamento da verdade apartada da relação de soberania, próprio do terror de Estado ou do terrorismo revolucionário. No jogo moderno de governo das condutas, “a relação entre terror e terrorismo (...) não se restringe ao mundo das leis e da soberania. Sua procedência estatal se mescla à complexidade das relações sociais e políticas e produz diversas práticas do terror onde a prisão também produz efeitos moderados relativos à conduta e à contraconduta assimilável” (Passetti, 2013a: 42).

Dois momentos, portanto, da história das lutas anarquistas que interessam à cultura libertária no presente. Um, já exposto, se refere à inversão, promovida por foureristas e anarquistas, da acusação de criminosos que recaía sobre o movimento operário durante a década de 1840, em favor de uma *unidade política das ilegalidades*

populares, enfrentando e rompendo com as tecnologias disciplinares e os dispositivos da delinquência como forma de controle pelo governo dos ilegalismos na cidade carcerária. Outro, a seguir, pela ação dos anarquistas terroristas, afrontado o apossamento policial e jurídico contra os anarquistas e rompendo com o governo de contracondutas dos sindicatos, dos partidos socialistas e das organizações anarquistas. Nos dois está em jogo um campo muito claro de luta: a moderna cultura do castigo como forma de condução de condutas e suas formas institucionalizadas na polícia, no tribunal e na prisão. Referências decisivas atuais para a *cultura libertária* como resistência não só ao Estado ou às formas soberanas de dominação, mas às variadas formas de procedimentos de governamentalidade, ao quadro geral e polimorfo de processos de subjetivação que produzem assujeitamentos escorados numa cultura do castigo expandida e democratizada.

Após essa digressão analítica retornar aos campos de luta que expõem a ação terrorista, aos os efeitos de sua fala alta, franca e corajosa, no interior dos anarquismos.

campos de lutas

Os anarquistas nasceram das utopias, mas a potência de liberdade está na realização de heterotopias como prática liberadora. Como nota Edson Passetti, “os anarquistas vivem em associações, como pessoas livres para dela saírem quando bem entenderem, inventando formas de vida livre, na casa, no amor, na amizade, com os filhos, os amigos, os que chegam e os que vão. Os anarquismos expressam existências, vidas e suas obras dissolvendo lazer e trabalho, privado e público. O anarquista não vive da utopia, inventa heterotopias” (2002: 163).

Interessa-nos os libertários fazendo uma *antipolítica* na *cultura libertária*, alertando que ao tomarem outros atalhos no *agonismo* do poder (decidindo participar da política) acabam compondo governos (Revolução Russa e Revolução Espanhola), atuando como agentes locais de coalizão política (como no municipalismo libertário, proposto por Murray Bookchin), ou ainda absorvidos em lutas tópicas e aparições espetaculares (contra ditaduras, no movimento *antiglobalização* e protestos

circunscritos)³². Uma breve retomada de algumas das lutas anarquistas mostrará que no interior dessas batalhas passaram acontecimentos que moveram interessados nos combates e provocaram metamorfoses nas tecnologias de poder e experimentações múltiplas de resistências, considerando resistências, segundo Michel Foucault, menos pela oscilação ativo-reativo e precisamente pelo que elas trazem de inovações de liberdade.

A procedência importante é a Europa da década de 1840, quando emergem as primeiras associações operárias que culminam, na França, na tentativa de uma revolução social, de contornos socialistas, impulsionada de imediato por uma luta pelo sufrágio universal e direito de trabalho, com a criação das oficinas nacionais. Momento apontado por Proudhon como emergência da *capacidade política da classe operária* (Resende & Passetti, 1985). A reação conservadora nesse momento ocorrerá com a instauração da Segunda República. Mesmo assim, lançam-se as condições para que, pouco mais de uma década adiante, surgisse, em 1864, a *Associação Internacional dos Trabalhadores* (AIT). A década de 1840 inicia-se com o livro-bomba de Proudhon *O que é propriedade? Ou pesquisa sobre o princípio do governo e do direito* (1840); Max Stirner publica o *Único e sua propriedade* (1845), provocando um abalo ainda que leve às radicais propostas de Proudhon para derrubada do Estado. É também nessa década que se encontram o sucesso editorial de *A Democracia na América*, de Alexis de Tocqueville (1835) (Cf. Brogan, 2012), e, principalmente, a publicação do *Manifesto do Partido Comunista* (1848), de Marx e Engels.

Outro historiador dos anarquismos, Jean Maitron (1991), situa o período que vai da *Comuna de Paris* (1871) ao início da *I Guerra Mundial* (1914), como um período decisivo nesse embate entre a ordem, a ação dos libertários e a reação conservadora. O massacre realizado pelo exército franco-prussiano à experiência revolucionária na cidade de Paris realizou-se com a extinção dos *comunards*, seguido de uma perseguição,

³² Embora a designação do anarquismo como uma política da antipolítica venha sendo retomada nos dias de hoje como componente de um pós-anarquismo, cf. Newman (2010: 68-70 e 2011: 23-48), a designação dos anarquistas como antipolíticos já aparece, segundo Nettleau (2008: 100), em 1841, no jornal francês *L'Humanitaire, organe de science sociale*, num artigo que recomendava as idéias antipolíticas e anarquistas e propunha uma luta na qual a verdade, o materialismo, a abolição da família individual, a abolição do casamento e a destruição das cidades como centros de dominação e corrupção seriam seus motes. Neste sentido, utilizo-me de uma compreensão de *antipolítica* diversa da propostas do pós-anarquismo. Aqui *antipolítica* se refere às formas de atuação da *cultura libertária* no embate com os procedimentos de governamentalidade; enquanto para os pós-anarquistas a *antipolítica* se refere às formas de luta política que não se referem ou se relacionam com as formas da soberania, isto é, com a forma-Estado. A distinção é minúscula, mas considerável.

em toda Europa, aos que escaparam das baionetas. No ano seguinte, 1872, a tensão entre socialistas autoritários, ao lado de Marx e Engels, e socialistas libertários, em sua maioria coletivistas, ao lado de Bakunin, dissipou-se com a expulsão da ala bakuninista após uma ardilosa ação de Marx que leva o congresso da *Associação Internacional dos Trabalhadores* (AIT), também conhecida como *I Internacional*, para o esvaziado congresso de Haia (Nettlau, 2008). Desde então, as lutas operárias ou seguirão a centralização do partido da revolução, segundo a concepção do *Manifesto Comunista* (1848), de Marx e Engels, que ganha força com as críticas dirigidas ao “fracasso” da *Comuna de Paris*, ou irão à busca de outras maneiras de combater o Estado e o Capital, como a organização em sindicatos livres ou as ações de expropriação e terrorismo individual ou associado. Como indicado anteriormente, esses acontecimentos marcam uma codificação das lutas dos trabalhadores em tensão com a atitude individual dos anarquistas terroristas, que opunham à violência indiscriminada da burguesia, do Estado e da polícia contra os anarquistas, os atos de terrorismo individual que tomavam a burguesia também em bloco. Essas ações, denominadas de *propaganda pela ação*, atacavam violentamente o modo de vida burguês e seus espaços públicos privatizados na cidade, prática da qual decorrerá a noção de *ação direta*, que não é, forçosamente, violenta. Como mostra Degenszajn (2006), essa ação “não teve como alvo apenas o soberano ou figuras importantes do Estado, mas também foi dirigido à burguesia, por meio da explosão de cafés ou restaurantes — símbolos da ostentação da sociedade burguesa —, como uma forma de negação dos valores incorporados pela burguesia. Foi um movimento que ficou conhecido como *propaganda pela ação*” (Idem; 60)³³.

A expressão mais radical dessa prática foi a ação perpetrada pelo jovem Émile Henry no *Café Terminus*, em Paris. No momento de seu julgamento ele expõe suas motivações, recusa o perdão e o reconhecimento do tribunal, assumindo a responsabilidade sobre o que fez. Também utiliza o tribunal, ao qual é forçado

³³ “A noção de *propaganda pela ação* pode ser encontrada também como *propaganda pelo fato*. Em inglês utiliza-se a expressão *propaganda by deed*. A tradução de *deed*, segundo o The New Oxford Dictionary of English, é “an action that is performed intentionally or consciously” [ação conduzida intencional ou conscientemente]. Em francês, utiliza-se a expressão *propagande par le fait*, em que *fait* pode ser traduzido tanto por *feito*, *ação* ou *fato* (Larousse Dictionnaire). A tradução literal mais direta de *deed* ou *fait* seria *feito*, que não se adapta a essa utilização em português. A tradução para *propaganda pelo fato* parece ser uma aproximação do termo em francês e da tradução para o português como *feito*. Em espanhol, encontra-se tanto a expressão *propaganda del acto* como *propaganda por el hecho*. Já em italiano, a tradução mais freqüente é *propaganda del fatto*. Optou-se nessa pesquisa por utilizar a expressão *propaganda pela ação*, que nos parece ser a tradução mais adequada e também refletir melhor a prática descrita por essa noção” (Idem: Ibidem).

comparecer, como espaço para expor suas ideias e ações, afirmando, mesmo contra os companheiros que condenam sua ação, que anarquia não é um dogma ou uma doutrina, a ser seguido pelos preceitos expressos em algum livro sagrado, e precisamente pelo fato dos anarquistas não serem crentes, afirma que as ações falam contra os dogmas (Maitron, 2005: 11-42; Passeti & Augusto, 2008: 70-82).

Entre os anarquistas ganha força o debate sobre organização e a importância de atuação nos sindicatos, com presença ativa de grupos e associações secretas e conspiratórias, aos moldes da *Aliança*, proposta por Bakunin (Nettlau, 1977: 209-222; Guillaume, 2009). Isso não interrompe ou determina as experiências educativas, como as de Faure e de Paul Robin no Orfanato de Cempuis de 1880 a 1894, a atuação dos anarco-individualistas, como Émile Armand na França (Armand, 2003) e Benjamim Tucker e outros anarquistas individualistas na Inglaterra e nos EUA (Nettlau, 1977: 166-182; Woodcock, 2002: 234-298) com seus jornais, revistas e livros e a ação dos anarquistas terroristas (Maitron, 1981). No interior das lutas anarquistas, intensifica-se a tensão entre ação coletiva organizada e ação individual associada. Entre os socialistas, ganha força a tese da necessidade de um partido da revolução que oriente o povo em armas, a partir da leitura que Marx fará da experiência dos *communards* em Paris, em *A guerra civil na França* (Marx, 2008), como confirmação da necessidade de uma ditadura do proletariado. Como anota Engels no prefácio ao livro de Marx, escrito vinte anos após a *Comuna de Paris*, “o filisteu socialdemocrata caiu recentemente, outra vez, em salutar terror, ao termo: ditadura do proletariado. Bem, senhores, quereis saber que rosto tem essa ditadura? Olhai para a *Comuna de Paris*. Era a ditadura do proletariado” (Marx, 2008: 355). No interior do socialismo, a tensão está entre a socialdemocracia, e suas propostas de ocupação gradual do Estado pelo sufrágio dos trabalhadores, e a ditadura do proletariado, a tese de ocupação do governo pela violência organizada dos trabalhadores. Teses experimentadas na revolução russa, de 1917, e nas alemã e húngara, de 1918. Entre anarquistas e socialistas, a tensão se dá entre o centralismo estatal e o federalismo coletivista ou dos anarquistas comunistas, que será também descrito pelos partidários de Bakunin como socialismo com liberdade.

No entanto, a mesma noção de *ação direta*, que se desdobra em *propaganda pela ação*, animará oposições e ataques entre libertários partidários da ação sindical organizada e anarquistas que atuam individualmente, como nos atentados terroristas, ou

anarquistas individualistas que consideram a capacidade de associação e realização dos preceitos libertários mais importantes que discursos de convencimento voltados para as massas. O final do século XIX e começo do XX foi rico nesses debates, sobretudo pelo momento de dispersão que vivia o chamado movimento anarquista, efeito direto das perseguições policiais e judiciais. Há uma busca, nesse momento, em forjar formas de atuação libertária. Para Fernand Pelloutier, a quem é atribuído a invenção do termo *ação direta* como momento culminante da antirepresentação e expressão da força dos trabalhadores na realização da greve geral, “o anarquismo era muito simplesmente a arte de se cultivar e de cultivar suficientemente os outros para que os homens possam governar-se e fruir de si mesmos” (Prepósiet, 2007: 485). Em sintonia com as teses proudhonianas, os sindicalistas revolucionários anarquistas, rechaçavam as ações violentas dos anarcoterroristas e acusavam os individualistas, como Émile Armand, de proselitismo estéril. Para esses sindicalistas, como Pelloutier, Pouget e Guillame, era preciso que essa cultura do autogoverno ganhasse os trabalhadores, pois a transformação se daria pela ação direta contra a atual sociedade que só reconhece o ficcional cidadão, para erigir os produtores como seres reais de uma sociedade onde homens são capazes de autogoverno.

Os acontecimentos pós *Comuna de Paris*, portanto, são decisivos nas acomodações e codificações que se tornarão mais claras e apresentam-se nas formas de anarco-individualismo, anarco-comunismo, anarco-sindicalismo, etc. O ponto de inflexão foi, sem dúvida, as ações terroristas, à atitude desses terroristas. A noção de ação direta que ganha esta dimensão entre sindicalistas, já era valorizada em Proudhon como atitude antirrepresentativa, desde a sua malfadada experiência no parlamento francês. Mas os atos e, sobretudo a atitude perante eles, marcará a ação dos terroristas como uma ação de antirepresentação não apenas perante as instituições de Estado, mas perante a sociedade. Essa atitude, mais que os atos em si, é que trazem um traço marcante da história das lutas anarquistas como atitude libertária, a revolta como *antipolítica* na *cultura libertária*. Escutemos algumas breves manifestações de Henry perante o tribunal. Escutemos a voz da dinamite. Essa voz introduzida não apenas contra a sociedade, mas também contra o marasmo que ameaçava o movimento operário devido aos rescaldos da repressão contra a *Comuna de Paris*.

Segundo Maitron, que organiza os documentos da Prefeitura de Paris sobre julgamento de Émile Henry, perante a perseguição a Ravachol e as ações de banditismo do Bando Bonot, Henry era um jovem de boa formação e modos mais refinados que a maioria dos operários franceses. Filho de um ex-combatente da Comuna, viveu na Espanha e iniciou estudo de engenharia e arquitetura na Itália. Ao retornar à Paris, adere ao movimento anarquista. Após ter colocado uma bomba no *Café Terminus*, empreende, sem sucesso, uma fuga. Levado ao tribunal, em 25 de abril de 1894, e após ouvir as acusações, pede a palavra e declara³⁴:

“Não é uma defesa que vos quero apresentar. Não tento de forma alguma furtar-me às represálias da sociedade que ataquei. De resto, só aceito um único tribunal — eu próprio; e o veredicto de qualquer outro é-me indiferente” (Maitron, 1981: 83). Após essa fala alta e franca e essa elevação diante da autoridade do tribunal, passa à explicação de seus atos diante da sociedade em que vivia: “Tinha sido habituado a respeitar, e até a amar, os princípios da pátria, família, autoridade e propriedade. Mas os educadores da geração atual esquecem com demasiada frequência de uma coisa: que a vida, com suas lutas e seus dissabores, as suas injustiças e iniquidades, encarrega-se, indiscreta de abrir os olhos dos ignorantes à realidade. Foi o que aconteceu, como acontece com todos. Tinham me dito que essa vida era fácil, largamente aberta aos inteligentes e energéticos, mas a experiência mostrou-me que só os hipócritas e os bajuladores conseguem obter um lugar ao sol. (...) Não tardei a compreender que as palavras pomposas que me tinham ensinado a venerar — honra, abnegação, dever — mais não eram que uma máscara escondendo as mais torpes infâmias. (...) Bastar-me-á dizer que me tornei inimigo de uma sociedade que considerava criminosa” (Idem: 84).

Fala direta, franca e de desafio à sociedade que havia atacado. Mas dirige-se, também, ao movimento socialista da época, que ele chama de ala dos timoratos. Suas palavras ecoam, em grande mediada, as críticas de Stirner aos comunistas, mas Henry professa, resolutamente, seu pertencimento ao caráter dos anarquistas. Fala Henry:

³⁴ Para análises acerca dos terrorismos que consideram os acontecimentos em torno das ações de Émile Henry remeto o leitor à coletânea *Terrorismos* (Oliveira & Passetti, 2006). Utilizo-me especialmente dos textos de Batista (2006: 13-36), que expõe os efeitos históricos dos dispositivos jurídicos e constitucionais no combate ao terrorismo, e Passetti (2006: 95-121), sobretudo a respeito do terrorismo anarquista como insurgência e seu deslocamento no interior dos anarquismos como atitude oposta à Proudhon e adiante de Bakunin (Idem; 111). Nessa mesma coletânea esbocei uma análise inicial do terrorismo anarquista como uma mudança tática nas lutas anarquistas contra a prisão após *Comuna de Paris* (Augusto, 2006: 139-148).

“Momentaneamente atraído pelo socialismo, depressa me afastei desse partido. Tinha demasiado amor à liberdade, demasiado respeito pela iniciativa individual, demasiada repugnância pela arregimentação, para aceitar ser um número a mais no exército do Quarto Estado” (Idem; 85). E expõe como se torou anarquista: “Me relacionei com alguns companheiros anarquistas, que ainda hoje considero como dos melhores que conheci. O caráter desses homens seduziu-me imediatamente, apreciava-lhes a grande sinceridade, a absoluta franqueza, um desprezo profundo por todos os preconceitos, e quis conhecer o pensamento que tornava tais homens tão diferentes de todos os que conhecera até ali. Esse pensamento encontrou em mim um terreno preparado para o receber, devido a observações e reflexões pessoais. Apenas tornou mais preciso o que havia em mim de vago e confuso. Fiz-me também anarquista” (Ibidem: 85).

Seu ataque à conduta dos socialistas no movimento operário, os timoratos, evidencia seu objetivo de fazer que seu ato abra caminho para outro também elevarem sua palavra: “Quem eram esses homens? Os mesmos que fazem abortar todos os movimentos revolucionários, por recearem que o povo, uma vez lançado à ação, deixe de obedecer a sua voz; aqueles levam milhares de homens a sofrer privações durante meses inteiros, para fazer propaganda à custa dos seus sofrimentos e ganharem a popularidade necessária à obtenção de uma mandato — refiro-me aos chefes socialistas. Esses homens, com efeito, tomaram a direção do movimento grevista” (Ibidem: 86).

Diante de tal sociedade e contra essa situação do movimento operário, Henry declara sua decisão: “Decidi introduzir, nesse concerto de alegres chilreios, uma voz que os burgueses já tinham ouvido, mas julgavam morta com Ravachol: a voz da dinamite. Quis mostrar à burguesia que, daí em diante, acabaram para ela as alegrias completas, que seus insolentes triunfos seriam perturbados, que seu bezerro de ouro haveria de tremer violentamente no pedestal, até o abanão definitivo que o derrubaria na lama e no sangue” (Maitron, 1981: 87). Alerta em seguida para caça empreendida contra os anarquista e conclui sua declaração de guerra: “O anarquista já não era um homem, mas um animal feroz cercado por todos os lados, para quem a imprensa burguesa, escrava infame do poder, pedia a exterminação por todos os meios. (...) Pois bem. Uma vez que vocês responsabilizaram um movimento pelo atos de um indivíduo e o atacaram em bloco, nós também atacamos em bloco” (Idem: 89-90). Esse ataque se fará sem receio ou remorso de matar, e “não poupam nem mulheres nem crianças

burguesas porque as mulheres e crianças que amam também não são poupadas. (...) Tenham ao menos a coragem de seus crimes, senhores burgueses, e admitam que nossas represálias são totalmente legítimas” (Ibidem: 90-91). E que não venham os teóricos dizer como devemos fazer, “tais indivíduos tentam estabelecer uma sutil distinção entre teóricos e terroristas. Demasiado covardes para arriscarem sua vida, renegam aqueles que atuam. Mas a influência que dizem ter sobre o movimento revolucionário é nula. Hoje a hora é de ação, sem fraquezas nem recuos” (Ibidem: 91).

Conclui sua exposição ante ao tribunal: “Não imploramos a mínima piedade nesta guerra impiedosa que declaramos à burguesia. Sabemos matar, saberemos morrer. É pois com indiferença que aguardo vosso veredito. Estou ciente que minha cabeça não será a última que vocês cortarão; outra ainda hão de rolar, pois os mortos-de-fome começam a descobrir o caminho de vossos grandes cafés e restaurantes, como o ‘Terminus’ e o ‘Foyot’. (...) Vocês enforcaram em Chicago, decapitaram na Alemanha, garrotaram em Jerez, fuzilaram em Barcelona, guilhotinaram em Montbrison e em Paris, mas o que nunca conseguirão destruir é a anarquia” (Ibidem: 91-92).

Esse pequeno-grande acontecimento em torno de Henry, para além do que poderia ter sido sua existência infame de um profissional liberal oriundo da classe média instruída, ressoará com ponto de virada no movimento operário em geral e entre os anarquistas em particular. Despertará ódios, medos, repulsas, críticas e adesões. Produzirá novas formas de ação, muitas vezes em discordância com ele, outras designações ou adjetivos anarquistas. No limite é o acontecimento que dispara, mesmo indiretamente, a retomada da palavra *libertário*, para despistar a perseguição que o levou a cometer sua ação. Entre alguns anarquistas, que ele também chamará de timoratos, despertará a necessidade de organização e estratégia de ação. Mesmo que contra seus objetivos imediatos, é em reação ao seu ato corajoso que uns irão propor as ações coletivas e sindicais, enquanto outros valorizarão o cultivo individual.

O atentado de Henry, para além de seus efeitos imediatos, é um acontecimento que embaralha as codificações que vinha se imprimindo ao movimento operário como reação à repressão perpetrada após 1848 e, sobretudo, após a *Comuna de Paris*. Mas o que se deve reter e ressaltar é força dessa atitude corajosa que interessa na *cultura libertária* hoje, pois mais do que a ação terrorista, é a forma como ele a pronuncia e o efeito que ela produzirá que serão mais decisivos e ressoam até hoje, animando

libertários e assustando os timoratos: a revolta como atitude, que empreende uma ação e uma maneira de realizá-la e pronunciá-la. Um pronunciamento para o qual a prudência não se identifica com a vacilação, a hesitação, mas é realizada como preparação, estudo, avaliação e decisão pelo momento e forma de ação: contra os timoratos, os demagogos, e direcionada a um alvo específico como produção de um escândalo.

Émile Armand, entre os individualistas, via com desconfiança o apelo dos coletivistas e sindicalistas. Para ele, estava em jogo propagar a anarquia e a capacidade de autogoverno, portanto, nada melhor do que viver da forma que se propõe, sem esperar a realização em uma sociedade futura. Além disso, a ânsia pelo convencimento pode levar a uma adaptação do discurso para as massas e fazer com se perca as potências da anarquia em meio aos que ele chama de “questões de estômago”. Armand argumenta a potência de experiências minoritárias realizada por pequenos grupos, como o amor livre e a livre associação para produção e educação. Para ele, não se deve almejar a maioria, pois a anarquia está em associar-se com “essa pequena minoria de indomáveis, de rebeldes, de incorrigíveis, esforçando-se sempre em não se deixar levar por concessão alguma às exigências do ambiente, preparando o caminho para os que estão por vir” (Armand, s/d: 142).

Por essas discussões, vê-se como uma multiplicidade de práticas anarquistas se expande nesse momento, com debates entre adversários de concepções diversas e lutas contra os inimigos capitalistas e socialistas. Os jornais de Malatesta, como, *La Agitazione* e *Umanità Nova*, sustentarão polêmicas nas duas frentes, entre o final do século XIX e começo do século XX, criticando as ações de terrorismo anarquistas e anarco-individualistas, buscando o convencimento de adesão em torno do anarco-comunismo, atacando ferozmente a atuação dos socialistas no parlamento e denunciando as violências da ditadura soviética³⁵. As décadas de 1880 e 1890 serão, portanto, decisivas para as lutas dos anarquistas em todo planeta; eles se espalham pelo mundo produzindo diferentes e surpreendentes práticas de anarquismos. É nesse momento, também, que muitos militantes que escaparam das perseguições na Europa

³⁵ Os textos no quais Malatesta sustenta essas polêmicas foram publicados, no Brasil, como seleta sob o nome de *Anarquistas, socialistas e comunistas* (Malatesta, 1989), com apresentação de Mauricio Tragtenberg. Os textos completos de Errico Malatesta foram publicados pela *Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo*, de Madrid, com posfácio biográfico do anarquista italiano por Max Nettlau (Malatesta, 2002).

chegam às Américas e iniciam práticas de resistências, não só no campo das lutas operárias, mas também, com inéditas experimentações em educação de crianças e vida coletiva. Os anarquistas introduzem nas Américas o amor livre, a educação apartada dos castigos, as possibilidades de vida livre dos valores burgueses e autoritários, o questionamento do papel das mulheres nas sociedades modernas, o embate com patrões, oligarcas e governantes³⁶. Na América Latina, em especial no Brasil, Argentina e Uruguai, a presença maior foi do anarco-sindicalismo e anarco-comunismo. Seja devido o maior contingente de imigrantes italianos, espanhóis e alguns portugueses e proximidades lingüísticas, seja, inclusive, pela presença, no começo do século XX de anarquistas comunistas na região como Luigi e Luce Fabbri no Uruguai, Malatesta na Argentina e Neno Vasco no Brasil (Rago, 1985 e 2001; Rodrigues, 1984; Nettleau 1977 e *In* Malatesta, 2002; Bayer, 2007; Luizetto, 1986; Ferrer, 2003: 137-160)

No entanto, na Argentina em especial, por volta da segunda e terceira década dos século XX, haverá expressões associadas às praticas de terrorismo e expropriação que emergiram na Europa do final do século XIX. Repete-se na Argentina, como relata e documenta Oswaldo Bayer (2007), em seu *Os anarquistas expropriadores*, a reprovações dos sindicalistas e anarquistas organizados aos atos de sabotagem, roubo ou atentados. Essa corrente, de oposição aos expropriadores, se expressa por meio do periódico *La Protesta*, produzido pela FORA (Federação Anarquista Operária Revolucionária). Os periódicos que farão a defesa dos expropriadores serão *La Antocha* e *Culmine*. Como relata Bayer, “*La Antocha* estava na ação violenta, mas não abertamente, defendia os homens que a praticavam fazendo-se passar por mansos cordeirinhos. Foi uma linha que manteve durante todos os anos violentos, até seu desaparecimento em 1932. Na Argentina houve apenas uma publicação que defendeu, sem meias palavras, a expropriação e a ação baseada na violenta: foi o periódico italiano *Culmine*, editado por Severino Di Giovanni“ (Bayer, 2007: 49).

Os Estados Unidos da América, embora contasse com sessão da *Associação Internacional dos Trabalhadores* (AIT), desde o final da década de 1860, vivenciou uma experiência anarquista diversa do anarquismo comunista. Entre os estadunidenses,

³⁶ Como é possível acompanhar nas pesquisas produzidas a partir da década de 1980 no Brasil (entre outros, Rodrigues, 1984, 1992, 2005 e 2007; Leuenroth, s/d; Azevedo, 2002; Rago, 1985 e 2001; Passetti, 1986 e 1999; Gallo, 1995 e 2000; Nascimento, s/d e 2006.

havia um impulso de autonomia e livre iniciativa fundada na liberdade individual que impulsionaram diversos militantes a defender uma ação anarquista como uma consequência lógica e racional das lutas políticas que fundaram o país. Não é fortuito que o anarco-individualismo prosperou mais intensamente entre os libertários anglo-saxões. Voltairine de Cleyre, *a mulher mais dadivosa da América*, segundo a alcunha de Emma Goldman, apontada como *a mulher mais perigosa da América*, publica um artigo na revista coeditada pela última, *Mother Earth* nº 10-11, de dezembro de 1908-janeiro de 1909³⁷, em que situa com precisão essa posição dos anarquistas nos EUA.

Neste artigo, intitulado *Anarquismo e as tradições americanas*, de Cleyre descreve como a Revolução Americana foi motivada pelo desejo de independência e liberdade [liberty] que podem ser verificados nos escritos dos chamados pais fundadores, que esse desejo de liberdade deve ser rememorado e reativado como forma de combater toda forma de autoridade, trazendo novamente o abalo que produziu a guerra de independência em favor da liberdade [freedom], não apenas dos americanos, mas de todos os homens. Para autora, as duas instituições responsáveis por escaramuçar o impulso de liberdade individual e municipal contra a máquina governamental centralizadora foram o exército e a escola pública (leia-se estatal). O primeiro, organizando as lutas dispersas e transformando a revolução em guerra civil e guerra contra os ingleses; a segunda, transformando os homens que lutaram pela independência em santos e a ensinando às crianças que a revolução foi uma bela página na história de triunfos da nação a ser memorizada como datas, nomes e locais das batalhas, mas que tomada em qualquer outro sentido é abominável. Deve-se, portanto, em memória dos que lutaram pela independência da nação e da autonomia das unidades federadas, rememorar essa recusa à autoridade e a valorização da liberdade [liberty]. Pois, “quando Revolução Moderna for assim levada ao coração de todo o mundo — se é que deve ser, como eu espero que deva — então poderemos esperar uma ressurreição daquele espírito orgulhoso de nossos pais que colocou a simples dignidade do homem acima dos ornamentos sem valor como riqueza e classe, e sustentavam que, ser um americano, era mais do que ser um rei. Nesse dia não haverá mais nem reis nem americanos — só homens; sobre toda a terra, homens” (Cleyre, 1908-1909).

³⁷ Texto disponível em <http://praxeology.net/VC-AAT.htm>

Max Nettlau, ao comentar o que define como libertários anglo-saxões, não apenas concorda com a perspectiva de leitura histórica de Clayre, como daí desdobra uma tradição marcada por experiências comunitárias de vida livre, proposições mutualistas que chegavam a abolir o dinheiro em trocas de produções e uma volumosa produção intelectual com inúmeras publicações de livros e traduções, jornais e revistas. Segundo o historiador anarquista, “havia um terreno ainda relativamente livre no território dos Estados Unidos, o que a Europa não mais conhecia havia mil e quinhentos anos, desde a queda dos romanos. Esse fenômeno teve uma influência determinante sobre os homens e desenvolveu o *anarquismo individualista* naqueles que tinham uma natureza altruísta, o *espiritualismo libertário* naqueles que tinham o senso religioso” (Nettlau, 2008: 61)³⁸.

Sob essas condições, nas três últimas décadas do século XIX os Estados Unidos da América serão povoados por libertários que possuíam uma urgência de ação ao proporem e realizarem soluções imediatas para as mais diversas questões. Nettlau relata desde os ataques à escravidão do casamento e da família, em favor da liberdade sexual e autonomia das mulheres, até associações mutualistas de produtores que visavam minar os poderes econômicos dos monopólios creditados à emissão de valores pelo Estado e ao favorecimento dos bancos. Eram, na mesma medida, adversários de toda forma de coletivismo, visto como coação da liberdade individual. Assim, produziram críticas ferozes ao socialismo, seja estatal ou vinculado ao anarquismo comunista. Postura crítica, que não impediu Benjamin Tucker, de publicar em sua *The Radical Review*, artigos de Élie Reclus, irmão do geógrafo anarco-comunista Élisée Reclus, tampouco de ser ele o tradutor e editor nos EUA de *Deus e o Estado*, de autoria de Bakunin, tido como fundador do coletivismo anarquista.

Essa tradição de um individualismo radical, que esgarça os limites do liberalismo fundante nos EUA, pode ser demarcada na luta contra a escravidão e oposição à guerra levadas adiante por David-Henry Thoreau, um espiritualista libertário, e registrados em seu opúsculo escrito dentro da prisão a que foi lançado por se recusar a pagar impostos, *A desobediência civil*, datado de 1849. Como afirma

³⁸ Esse espiritualismo libertário encontra sua expressão na radicalização do transcendentalismo emersoniano realizada na metade do século XIX por David-Henry Thoreau. Essa prática que postula uma relação especial com os elementos da natureza e atua por meio da desobediência civil, como afirmação do direito individual de se apartar de um governo com qual não se está de acordo, produziu ressonâncias nos anarquismos contemporâneos, em especial nos ligados às práticas ecológicas.

Nettlau, “as mesmas ideias foram retomadas por outros – mulheres e homens – dotados de um pensamento e de uma grande tenacidade. Estes foram: W.-B. Greene, Lysander Spooner, Erza M. Heywood, Charles T. Fowler, Benjamin R. Tucker, Moses Harman, E.-C. Walker, Sydney H. Morse, Marie-Louise David, Lois Waisbrooker, Lillian Harman e outros. Inúmeros grandes jornais propagaram essas ideias, tais como: *The Social Revolucionist*; *The World*; *The Radical Review*; *Liberty*; *Lucifer*; *Fair Play* e muitos outros” (Nettlau, 2008: 63). Ao fazer a história desses anarquistas, Nettlau salienta o desinteresse dos anarquistas europeus pela produção de seus pares do outro lado do Atlântico. Mais curioso, por não poder alegar desconhecimento, como anota em seu livro, “nem Proudhon, nem Bakunin, nem Élisée Reclus, nem Déjacque, nem Coeuederoy falaram disso, embora três dos cinco homens citados tivesse vivido algum tempo nos Estados Unidos, e ainda Cuddon tivesse ido a Londres em 10 de janeiro de 1862 como presidente de uma delegação operária inglesa que acolheu Bakunin em seu retorno da [prisão na] Sibéria” (Idem: 69).

Ainda em relação a esse a esses libertários, Nettlau faz um alerta aos anarquistas de uma atualidade surpreendente: “Os jovens contentam-se com facilidades maiores das quais usufruem e não se colocam certos problemas de liberdade e dignidade como o fizeram seus predecessores. Enquanto o anarquismo individualista deveria afirma-se mais, em nosso tempo de estatismo desenfreado, ele já não é mais ativo, ou então só se apresenta sob uma forma mínima ou inconsistente” (Ibidem: 65-66). Mesmo no Brasil e na América Latina as práticas e escritos anarco-individualistas tiveram pouca atenção e repercussão, precisamente pela predominância dos imigrantes espanhóis e italianos, partidários do anarco-comunismo ou do coletivismo libertário. Para que se tenha dimensão desse desinteresse, basta apontar que a primeira tradução do livro de Max Stirner para português, só aparecerá em 2004, por uma editora de Portugal, Antígona, e a mesma tradução será editada no Brasil pela Martins Fontes, em 2009. Até então, o anarquismo individualista aparece, no começo do século XX, tangencialmente nos escritos de Maria Lacerda de Moura sobre a liberdade sexual e os escritos Han Ryner (Moreira Leite, 2005 e Rago, 2012: 54-78) e em alguns posicionamentos do anarquista expropriador Severino Di Giovanni, que expressa a tensão entre a ação coletiva dos sindicatos e federações na Argentina e suas ações individuais de roubo e atentados terroristas (Bayer, 2003; Perez, 2006: 189-215; Ferrer, 2011: 153-200). Depois dessas aparições pontuais no início do século passado, os escritos esparsos de Max Stirner e

suas repercussões nos escritos Émile Armand, Jonh Henry Mackey e Benjamin Tucker, só aparecerão, com regularidade, para o leitor brasileiro e em língua portuguesa a partir de 2002 no interior da *Revista verve*, editada pelo Nu-Sol³⁹.

Mas engana-se quem imagina que por seu antioletivismo esses libertários se colocaram a parte das lutas operárias ou procuram a destruição de outras práticas anarquistas, eles não apenas editam os escritos dos diversos anarquismos, como estiveram envolvidos em muitos acontecimentos do que se denomina movimento anarquista e movimento operário. Essa cultura da revolta fundada na ação individual e direta produziu uma série embates que ao final do século XIX, em um EUA que em sua ala norte encontrava-se em crescente industrialização, estoura em uma série de lutas de trabalhadores intensamente influenciados pelas propostas libertárias em favor da jornada de trabalho de oito horas diárias. A proposta dos sindicatos era que o dia deveria ser dividido em oito horas de trabalho, oito horas descanso e oito horas de lazer e estudo. Em 1884, a federação dos sindicatos do EUA declarou que a partir de 1 de maio de 1886, essa jornada de trabalho seria estabelecida mesmo que contra a vontade do Estado e dos patrões. Como anunciado, inicia-se uma greve sem precedentes, com adesão de quase todos os trabalhadores na cidade de Chicago. No dia 4 de maio de 1886, durante um comício anarquista na Praça Haymarket, principia um confronto com a polícia e uma bomba é lançada matando sete policiais e ferindo mais uma centena de outros policiais. Desde então, há uma caçada aos anarquistas, imediatamente acusados de terem arquitetado a ação terrorista. A perseguição culmina com a prisão de oito anarquistas. Um é condenado a 15 anos de prisão, dois são condenados à prisão perpétua, e seis recebem a pena capital, num tumultuado julgamento realizado no dia 15 de agosto do mesmo ano. Após campanhas em todo mundo para libertação dos presos, que consagraram o 1º de maio como dia do trabalhador, o enforcamento é marcado para o dia 11 de novembro de 1887, e um dos anarquistas se suicida um dia antes.

Mesmo havendo nesse episódio clara influência do movimento operário, de referência européia, os anarquistas individualistas não ficaram indiferentes aos acontecimentos. Ademais, o episódio da Praça Haymarket produzirá um duplo efeito entres os anarquistas. A defesa das causas populares e a intransigência em defender liberdades individuais tornam-se uma mesma luta, para qual Emma Goldman foi a

³⁹ <http://www.nu-sol.org/verve/verve1.php>

expressão mais evidente, tanto em suas divergências com seu companheiro Alexander Berkman, marcadamente anarco-comunista, quanto em sua corajosas defesas públicas da liberdade e contra a exploração dos operários. Diante da sociedade estadunidense, como observa Woodcock, “o incidente de Chicago marcou o início do preconceito popular dos americanos contra qualquer tipo de anarquismo. Nos anos seguintes, os anarquistas dos Estados Unidos raramente utilizaram a violência, mas, infelizmente, dois dos poucos incidentes em que se envolveram tornaram-se famosos a ponto de aumentar enormemente a impopularidade do anarquismo. Em 1892, o russo Alexander Berkman tentou, sem sucesso, matar o financista Henry Clay Frick num ato de vingança contra a matança de grevistas nas mãos dos homens de Pinkerton, durante a greve das indústrias do aço em Homestead. Em 1901, um jovem polonês chamado Leon Czolgosz atirou contra o presidente McKinley, matando-o. Passado sessenta anos, Czolgosz continua sendo uma personagem enigmática. Durante o julgamento, ele afirmou ser um anarquista e manteve uma atitude tão estóica quanto de Ravachol e Henry” (Woodcock, 2002: 283). Esses episódios dispararam uma forte perseguição policial que não obteve sucesso em calar as principais vozes anarquistas nos EUA. Nas primeiras décadas do século XX, segundo Woodcock, houve intensa influência anarquista na AIT dos EUA e jornais e livros continuaram a ser editados por pessoas como Berkman, Goldman e Tucker. No entanto, predominância das lutas sindicais, os efeitos da I Guerra Mundial e da Revolução Russa de 1917, acrescidos do exílio dessas três figuras supracitadas, favoreceram o interesse dos jovens trabalhadores no Partido Comunista, reduzindo a presença anarquista, segundo Woodcock, a existência de pequenos grupos educacionais e literários.

A anarquista russa Emma Goldman, emigrada com os pais aos 17 anos para EUA teve, em 1886, a vida marcada pelo episódio da Praça Haymarket, de tal maneira que será enterrada, em 1940, ao lado dos mesmos anarquistas, que ficaram conhecidos como os mártires de Chicago, executados pelo Estado dos EUA. Esta ativa oradora dos meios operários torna-se uma importante continuadora e articulista dessa tradição individualista do anarquismo estadunidense, inclusive em meio aos chamados anarco-comunistas (Troyano e Nu-Sol, 2007: 66-79 e Rago, 2012: 54-78). Em seu escrito, *O indivíduo na sociedade*, redigido em sua volta aos EUA após ter sido deportada da Rússia, em 1919, por discordar dos rumos que havia tomado a revolução naquele país, reafirma a necessidade de defesa da liberdade individual contra as democracias

burguesas, o fascismo e as ditaduras populares. Ela recusa a dissociação entre meios e fins e afirma ser “contra a ditadura e o fascismo, opondo-me aos regimes parlamentares e às chamadas democracias políticas” (Goldman, 1998: 10). Argumenta, então, que “todo o progresso foi essencialmente marcado pelo aumento das liberdades do indivíduo em desfavor da autoridade exterior tanto no que diz respeito à sua existência física como política ou econômica. (...) É sempre o indivíduo que consegue êxito, apesar, geralmente, das proibições, das perseguições e da intervenção da autoridade, tanto humana quanto divina” (Idem: 11).

Esta posição e perspectiva leva Goldman a concluir que “pouco importa o caráter específico da coação se ele veste a cor negra do fascismo, o amarelo do nazismo ou o vermelho pretensioso do bolchevismo. O poder corrompe e degrada tanto o senhor quanto o escravo, quer este poder esteja nas mãos do ditador, do parlamento ou do soviete. Porém, o poder de uma classe é mais pernicioso ainda que o do ditador, e nada terrível do que a tirania da maioria” (Ibidem: 33). A análise de Goldman dá dimensão da potência crítica do anarquismo individualista do qual Nettlau lamentava o desaparecimento. Ao mesmo tempo, encontra-se em Woodcock a dimensão da importância de Goldman, e seu companheiro Berkman, não apenas para o movimento anarquista nos EUA. Importância precisamente individual contra a corrente comunista que arrastava os operários para os partidos e reduzia a ação e influência dos anarquistas. Segundo Woodcock, Berkman e Goldman, “foram principalmente esses indivíduos extraordinários os responsáveis pelos melhores jornais anarquistas, como *Mother Earth* [Mãe Terra], de Goldman, publicado de 1906 a 1917, e o *Blast* [Explosão], de Berkman, que teve uma vida efêmera, mas intensa, que vai de 1916 a 1917. Berkman produziu também um clássico menor da literatura anarquista, *O ABC do anarquismo*. Emma Goldman, com sua oratória emocional, sua enorme coragem e sua generosa defesa das causas populares, pertence a um quadro mais abrangente, que transcende ao movimento anarquista, pois, embora fosse russa de nascimento, representava num sentido amplo as melhores tradições do radicalismo americano. Enfrentou multidões hostis, defendeu a liberdade de expressão, foi presa por lutar pelo controle de natalidade e ajudou a apresentar Ibsen e seus contemporâneos ao público americano” (Woodcock, 2002: 284-285).

Mas há ainda mais um desdobramento dessa crítica individualista, que toma como mote o caso da Praça Haymarket, e que interessa a esse trabalho. Trata-se de outro texto publicado em *Mother Earth* com o nome de “Ação direta”⁴⁰, e também assinado pela amiga de Emma Goldman, Voltairine de Cleyre. Nesse escrito a autora defende que é inútil argumentar que os anarquistas não são violentos ou que ações violentas individuais são negativas para o avanço do movimento. Buscando o sentido da ação direta nas tradições estadunidenses, lembra que essa atitude é comum aos que se lançam em uma empreitada sem pedir licença a alguma autoridade. Na história dos EUA, lembra os abolicionistas como John Brown e até mesmo os Quakers em combate com os republicanos, pois a ação direta se opõe à ação política, seja como reação a um fato ou ativação de um acontecimento, e assim ela dá clareza ao ponto de vista das pessoas. Se ela é violenta, como o caso da bomba do Haymarket, é por ser o anúncio para a grande massa dos indiferentes de que a opressão chegou a um ponto insuportável. É por essa via, expressas por Goldman e De Cleyre que essa tradição do libertarismo anglo-saxão irrompeu no século XX. No entanto, a polêmica entre coletivismo e individualismo se instala precisamente a partir das disputas em torno do movimento operário e é, de certa maneira, uma falsa polêmica entre os anarquistas. Mesmo em coletivistas como Bakunin, Kropotkin e Malatesta, há uma afirmação contundente da liberdade individual, inclusive como mote para a crítica ao socialismo que não se afirma com liberdade⁴¹.

Interessa, nessa digressão em torno da chamada tradição anglo-saxã dos anarquismos, como ela constitui uma atitude um tanto distante do coletivismo de procedência européia, que no limiar do século XX investe em códigos e programas organizativos. Também, como essas experiências e produção crítica valorizam ao extremo a iniciativa que rompe com qualquer forma de impor ou produzir modos de pensar ou de ser conduzido. É por isso, que encontramos os diversos anarquismos com críticas contundentes tanto às ditaduras, quanto às democracias, tanto ao capitalismo, quanto ao socialismo. A liberdade como prática, e não como valor, entre os anarquistas não está submetida ao indivíduo, tampouco se realiza numa redoma ensimesmada do indivíduo, mas nas práticas livres de sujeitos associados que promovem para dentro e

⁴⁰ Retirado de <http://www.spunk.org/texts/writers/decleyre/sp001334.html>

⁴¹ Ver, entre outros, Guérin, s/d.

para fora da associação uma transformação de si. Nesse sentido, colocações como as de Goldman e de De Cleyre, reconhecem os limites da liberdade liberal [liberty], fundada na segurança e no direito, sem ignorar que nela é possível avançar, associado, em experimentações de liberdade [freedom].

Não é coincidência que a questão que mais diferencie a tradição do anarquismo individualista, de procedência anglo-saxã, do anarquismo comunista europeu, seja precisamente a questão das punições e das prisões. Enquanto para os primeiros, desde Godwin, “a questão da punição talvez seja a questão mais fundamental da ciência política” (2004: 11), a ser enfrentada pela abolição imediata dos castigos e das penas, que fabrica aquilo mesmo que diz combater; para os anarquistas comunistas essas questões são tratadas de maneira contingencial, diante da própria situação de encarceramento (Bakunin, 1987), ou relegadas como tarefa a ser perpetrada após a revolução social que ainda tratará o “crime” como doença (Kropotkin, 2002). Mesmo entre os grupos anarquistas de hoje que se dedicam exclusivamente ao combate às prisões, é mais comum enfrentarem a questão em termos de solidariedade entre companheiros ou segundo a diferenciação liberal entre preso político e comum (Augusto, 2006: 129-141). A questão aberta por Godwin, entretanto, encontrará ressonância em escritos da própria Emma Goldman (2005: 57-74), de Benjamin Tucker (2012: 119-126), dentre outros. Mais uma vez trata-se de diferenciações importantes do ponto de vista analítico, pois estão sempre sujeitas às forças em luta. Oscar Wilde, por exemplo, responsável por recuperar o livro de Godwin no limiar do século XX, apresenta uma leitura que combina a crítica do libertário inglês com a de Kropotkin, mantendo o que mais interessa aqui, a afirmação da liberdade como condição da constituição de cada um como livre e a oposição a toda forma de governo. Escreve Wilde: “é um erro imitar uma conduta ou uma vida. (...) Um homem pode ceder às exigências da caridade e ainda ser livre, mas não permanece livre aquele que cede às exigências da conformação. (...) Todas as formas de governo estão destinadas ao fracasso. O despotismo é injusto com todos, inclusive com o déspota que provavelmente foi feito para coisas melhores. As oligarquias são injustas com muitos, e as oclocracias com alguns poucos. A democracia, por sua vez, despertara grandes esperanças; mas descobriu-se que ela significa simplesmente o esmagamento do povo, pelo povo e para o povo. Devo dizer que essa descoberta não veio sem tempo, pois toda autoridade é degradante” (Wilde, 1996: 25). Desta constatação em relação à autoridade dos

governos, conclui pela abolição da autoridade, do castigo e da propriedade, pois “uma sociedade se embrutece infinitamente mais pelo emprego freqüente de punições do que pela ocorrência eventual do crime. Segue daí que, quanto mais punição se aplica, mais crime gera” (Idem: 26). Até esse momento segue a seqüência argumentativa muito próxima de Godwin, inclusive ressaltando que as amabilidades e recompensas que acompanham as punições degradam ainda mais os indivíduos que se tornam conformados e confortados com seus pequenos afagos. Mas logo adiante, rende-se à argumentação de Kropotkin, ao afirmar que “quanto menos punição, menos crime. Não havendo punição, ou o crime deixará de existir, ou, quando ocorrer, será tratado pelos médicos como uma forma de demência, que deve ser curada com afeto e compreensão” (Idem: Ibidem).

A longa citação de Wilde dá a dimensão da tensão no interior do próprio anarquismo e seu limite racional e humano. No autor inglês esses limites são mais impressionantes se lembrarmos que, ao tentar se apossar da fortuna da família de seu amor, Lord Alfred Douglas, ele é enviado para prisão por uma “doença” de conduta, à época chamada de sodomia, e que continuou classificada como crime de homossexualismo na legislação inglesa até os anos 1960 (Rollemberg, 2001). Wilde mostra, em texto e em vida, que o escândalo está menos nas proposições programáticas e mais na maneira como cada um conduz sua vida. No entanto, refiro-me a ela aqui, em especial, para expor essa tensão na relação entre individualismo e coletivismo e como referência às proposições dos anarquismos no presente. De um lado, a pertinência de uma atitude libertária em relação à questão das punições, que no Brasil, a partir dos anos 1990, se volta para abolição da prisão para jovens na composição de um abolicionismo penal libertário⁴². De outro lado, a tensão entre liberty e freedom é retomada, de maneiras diversas, por Bookchin (2010: 55-74) e Newman (2011: 23-48), como crítica ao liberalismo contemporâneo. Embora o primeiro a faça com o objetivo de aproximar o anarco-individualismo, em especial Hakim Bey, com o liberalismo (como uma face da liberty), buscando uma inscrição atual para o coletivismo no municipalismo libertário e na ecologia social (como realização democrática da freedom), enquanto o segundo está preocupado em mostrar como a liberty (liberdade liberal consagrada na

⁴² Refiro-me aqui a produção do Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária), desde o final dos anos 1990, expresso em pesquisas individuais, produções associadas e no conjunto de edições da Revista Verve, a ser discutido nos capítulos acerca dos movimentos e dos anarquismos contemporâneos.

lei) é uma ficção incapaz de conter o governo biopolítico e que solicita securitização, enquanto o que devemos criar para cortar os laços com a poder e servidão voluntária, são enclaves livres, experiências de indivíduos livre que produzem freedom. Diferenciação importante, na medida em que na sociedade de controle ou na governamentalidade neoliberal, a ligação da liberdade [liberty] com a segurança faz das tecnologias contemporâneas de governo algo muito diverso do quadro jurídico e governamental dos governos liberais do século XVIII e XIX, sendo caracterizados, muitas vezes, como um governo *unliberal* (não liberal ou iliberal) (Opitz, 2011-2012: 3-36).

Há um outro redimensionamento nessa formação inicial das lutas anarquistas na Europa que se dá nos anos 1870 com a afirmação do anarquismo bakunista diante da organização do proletariado em partido e que repercute no interior do sindicalismo revolucionário como anarco-sindicalismo, opondo sindicato a partido e nas práticas com o anarcoterrorismo (Maitron, 1981; Passetti & Oliveira, 2006). Os anos de revolução bolchevista e espanhola levam os anarquistas para dentro e fora dos governos em breves e intensos momentos e que repercutirão tanto na equivocada tese de Woodcock, já sublinhada, quanto na noção de anarquismo como movimento pré-político elaborada pelo marxismo pós-II Guerra Mundial⁴³, ou mesmo do anarquismo, ainda vivo, mas restrito ao movimento cultural como a de James Joll (1964).

Todavia com os acontecimentos de 68 as práticas anarquistas são retomadas no que têm e recriam de associativismo, ação direta e autogestão, redimensionando, de um lado, o coletivismo em ecologia social⁴⁴, anarquismos na universidade⁴⁵, anarco-punks,

⁴³ Essa desqualificação do pensamento e práticas anarquistas como pré-políticos, no sentido de não ter encontrado a maturidade de atuação política expressa na formação de partidos, está presente tanto em certa interpretação do movimento operário no Brasil pré-1922, ou seja, antes da fundação do Partido Comunista Brasileiro, como permanece até hoje. O exemplo mais recente é o posfácio escrito por Marshal Berman à edição Penguin Books do *Manifesto do Partido Comunista* (Marx e Engels, 2012: 91-109). Nesse texto o autor, após designar os anarquistas, de Proudhon a Unabomber, como infantis, defende: “A visão de Marx é mais complexa e nuançada, difícil de suportar se não se é adulto o bastante. Por outro lado, para o *adulto de fato*, sintonizado com um mundo repleto de complexidade e ambigüidade, Marx pode ser mais indicado do que se pensa” (Idem: 94; grifo do autor). O pensamento de Marx por si só, dispensa-se das classificações teóricas e ideologizadas de seus seguidores acadêmicos; seus argumentos possuem contundência própria produzida pela *sua* experiência como teórico do movimento operário.

⁴⁴ Sobre o debate acerca da ecologia social segundo a proposta de Murray Bookchin, ver Bookchin, 1998; 1999 e 2010. Para uma análise das proposições de Bookchin e os anarquismos contemporâneos, ver Augusto, 2010.

ateneus e centros culturais, anarquismo social⁴⁶, crítica à globalização⁴⁷ e de outro lado, o individualismo anarquista em anarquismo como estilo de vida⁴⁸, rompimento com a dicotomia, estética da existência⁴⁹, TAZ (Zonas Autônomas Temporárias, na sigla em inglês)⁵⁰. Está em jogo a tensão entre política e *antipolítica*. Tensão que nem sempre estabelece claras fronteiras entre as diversas práticas e propostas.

movimentos de protesto e tecnologias de poder

A retomada desta historiografia e de alguns momentos da história dos anarquismos situou o campo de batalha disposto entre lutas contra as tecnologias de poder, reações conservadoras e práticas capazes de se deslocar, desdobrar e fugir das

⁴⁵ A presença dos anarquismos na Universidade em todo planeta é evidente pelo número de estudos e posicionamentos libertários em diversas universidades. São professores com posições muito diversas entre si, mas também com diversas aproximações não apenas em relação aos anarquismos. Para citar alguns Saul Newman (Ingl.), Salvo Vaccaro (Ita.), Daniel Colson (Fr.), José Maria Carvalho Ferreira (Port.), Tod May (EUA), Nelson Mendez (Venz.), Christian Ferrer (Arg.), Margareth Rago, Silvio Gallo, Edson Passetti, Salete Oliveira, Thiago Rodrigues (Br.), dentre outros. Para um breve panorama da entrada do anarquismo na universidade brasileira ver a resenha de Passetti (2006), sobre o livro produzido pelo Depto. de História da UFF, “História do anarquismo no Brasil”. Não obstante há professores, como David Graeber, que discordam que essa presença seja tão evidente, diante de uma maior presença de marxistas ou de anarquistas que recorrem às outras referências, dando exemplo de Michel Foucault (Cf. Graeber, 2011: 13-14).

⁴⁶ Há uma larga discussão em curso sobre o anarquismo social em oposição ao anarquismo como estilo de vida, o texto inaugura essa discussão é Murray Bookchin, 1995.

⁴⁷ Das análises desse movimento de uma perspectiva anarquista, destaco, pela perspicácia produzida, como dizia antigamente, no *calor da hora*, o texto de Ferreira, 2002: 75-89.

⁴⁸ Aqui me refiro tanto à possibilidade aberta por meio das sugestões de Michel Foucault e sua relação com os anarquistas, quanto à expressão utilizada pelo anarquista francês Émile Armand, em seu livro *O anarquismo individualista. O que é, o que pode e vale*, em especial no capítulo 17 “O anarquismo individualista como vida e atividade” (Armand, 2007: pp.125-130).

⁴⁹ A associação entre o pensamento de Michel Foucault e os anarquistas produziu interessantes estudos que associam as práticas anarquistas ao que Foucault denominou de *estética da existência* ou mesmo que viram em suas inovadoras maneiras de analisar as relações de poder um impulso libertário. A despeito de Foucault ter declarado em aulas e conferências o que o aproxima e o que o diferencia do anarquismo (Foucault, 1995: 244-245; 2004: 305-36; 2007: 270-293; 2011: 161-164) e de ser visto por alguns anarquistas como nocivo, há estudos específicos sobre essa relação que serão tratados no segundo movimento desse trabalho. Por ora, destaco o dossiê da revista Margem, que inaugura esses estudos no Brasil, com artigos de Passetti, Schmid, Vaccaro e May (Revista Margem, 1996: pp. 135-185), além dos trabalhos, bem próximos de Foucault, de Passetti (2003) e Rago (2004), e outros registrados na ampla designação de pós-estruturalismo como Newman (2001) e Colson (2003).

⁵⁰ Sobre a proposta de criação de zonas autônomas temporárias, ver Bey, 2001 e 2003.

investidas dessa reação e de seus efeitos de capturas e constituição de subjetividades codificáveis.

Esse é o *agonismo* a ser cartografado⁵¹. Está nas práticas inventadas no calor das lutas travadas, e não nas intenções e planos bem formulados, a possibilidade de resistências e combates às tecnologias de poder; são as tentativas de codificação e/ou organização dessas práticas que renovam os exercícios de poder e produção de assujeitamento.

Assujeitamento como amor à obediência pela submissão a um conjunto de regras específicas, a disposição de aceitar o jugo de uma instituição ou de um princípio organizativo comum; a submissão à uma racionalidade específica de governo de condutas. Segundo Guilherme Castelo Branco, ao diferenciar *assujeitamento* de *sujeição*, “trata-se de um modo de realização do controle da subjetividade pela constituição mesma da individualidade, ou seja, da construção de uma subjetividade dobrada sobre si e cindida dos outros” (2000: 326); um revestimento contínuo em subjetividades. Não se trata de *dessubjetivação* constante como afirma Agamben (2008) o que é incorporado por Žižek (2012). Por isso as referências relativas à conturbada década de 1840 — momento em que a codificação dessas lutas encontra-se ainda turva, sob a neblina de poeira levantada pela agitação das batalhas que se arrastavam de décadas anteriores e, simultaneamente, momento de codificação dessas lutas —, foram seguidas de alguns apontamentos ao final do século XIX e começo do XX — momento no qual a dispersão das lutas anarquistas acendeu lutas diversas, novas experimentações associativas, ações radicais contra espaços esquadrihados e, também, como efeito não esperado das perseguições e deportações —, momento que os anarquistas se espalharam mundo.

É possível concordar com Daniel Guérin (s/d) que anarquismo e marxismo nascem juntos e seguem, na familiar imagem criada pelo autor, como primos brigados, porém não interessa prolongar essa briga aqui. Se fosse possível estabelecer uma metáfora familiar nessa história, ela se alimenta da fraterna polêmica entre os socialistas russos e alemães, Bakunin e Marx, e continua com seus respectivos seguidores na busca

⁵¹ A cartografia é diferente do mapa, ela acompanha linhas, estabelece relações, busca aproximações e se aparta das representações. Diferente do mapa, que estabelece uma representação que se pretende exata e segundo um critério que não corresponde ao território, a cartografia acompanha, simultaneamente, o movimento da paisagem e os movimentos do cartógrafo na e pela paisagem (Guattari & Rolnik: 2005).

pelo *verdadeiro* socialismo e a melhor maneira de se realizar a revolução, uma discussão que reverbera hoje na linha da necessidade exposta por organizações anarquistas de uma sólida *teoria anarquista*, e que aparta a produção de enunciados da própria luta política, ou seja, define-os a partir de *uma verdade*⁵². Como se sabe, o próprio Proudhon recusou entrar em polêmica com Marx ao sugerir uma conversa menos diretiva sobre as condições do movimento operário francês⁵³.

As investidas contra as tecnologias de poder e as disputas entre marxistas e anarquistas, que atravessaram os séculos XIX e XX, deram-se no interior de uma tecnologia disciplinar de relação de poder na qual disciplina e biopolítica se articulam por meio de sanções normalizadoras na produção de um corpo útil e dócil e nas regulações para promoção e controle da saúde da população. Enquanto nos espaços confinados, posicionados na fábrica, na escola, na prisão e, por meio de uma anatomia política do corpo, se investia na produção de obediência pelo maior extração de energia física, produzindo o mínimo de energias políticas de contestação, nos sindicatos, nas associações operárias, nos grupos de ajuda mútua, nos grupos de apoio aos prisioneiros, nas escolas livres, os resistentes se contrapositionavam às tecnologias normalizadoras. A vida da população, alvo da biopolítica, tornava-se também objeto dessa luta. Em torno dela as necessidades de vida e mesmo de sobrevivência foram colocadas como objetivo das diversas lutas de partidos, grupos, sindicatos e associações.

Um novo direito se constitui em detrimento do poder soberano, como alvo, para conquistar em luta a vida de cada um e dos grupos aos quais pertencem. Como observa Foucault, “pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada

⁵² O investimento mais evidente na criação de uma sólida teoria anarquista pode ser encontrado no livro do antropólogo David Graeber (2011), “Fragmentos de uma antropologia anarquista”. Nesse livro o autor se queixa da não-presença de professores anarquistas na universidade e justifica dizendo que isso se deve às diferenças entre o anarquismo e o marxismo. Sustenta que enquanto o primeiro tem sido um discurso ético sobre a prática revolucionária, o marxismo se caracteriza como discurso teórico analítico sobre a estratégia revolucionária. Posto isso, argumenta que na medida em que o anarquismo também é um projeto que visa criar instituições de uma nova sociedade é preciso não uma grande teoria, mas uma plataforma de consenso que retome as utopias (Idem: 9-18).

⁵³ Em carta escrita de Lyon, importante região de trabalhadores franceses da época, em 17 de maio de 1846, Proudhon responde da seguinte maneira ao pedido de Marx para que os dois liderem o momento da ação, pois sabem como andam as coisas na França e em toda Europa: “por Deus, depois de haver demolido todos os dogmatismos *a priori* iremos nós sonhar com doutrinar o povo; não caímos na contradição de seu compatriota Martín Lutero, quem, depois de haver derrubado a teologia católica, se pôs em seguida, com grande esforço de anátemas e excomunhões, a fundar uma teologia protestante” (Proudhon, 1934: 135).

contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que essa últimas se formulem através de afirmações de direito. O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’, acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional de soberania” (Foucault, 2001: 136). A determinação dos espaços disciplinares terá como resposta política os espaços de contraposcionamento, tendo a vida como objeto de luta.

Em torno dessa disputa a luta política também acabará confinada em partidos, sindicatos, plataformas políticas. Assim, disciplina e biopolítica foram tecnologias de poder utilizadas, no século XX, por democratas e ditadores, capitalistas e socialistas, até ao paroxismo dos regimes estalinista, nazista e fascista. Se não há equivalência entre eles, cabe notar que neles, os elementos dessas tecnologias, com variações estratégicas, endurecimentos e suavizações, foram úteis tanto no controle político quanto na produção econômica. “O discurso socialista encara tal situação e ganha uma procedência libertária com os impulsos dos anarquistas europeus, procurando contestar a disciplina, a educação pelo castigo ou a ameaça de punição, a servidão religiosa, o casamento monogâmico, a propriedade privada, a vida como ideia” (Passetti, 2003: 242).

No entanto, a II Guerra Mundial anuncia a crise desses espaços confinados, de vigilância e de resistências, para um espaço indeterminado da sociedade de controle atravessado por novas tecnologias políticas e tecnologias computo-informacionais de comunicação e monitoramento. Objetiva-se esgotar a capacidade de resistir dos espaços de contraposcionamento: a política deixa, gradualmente, de estar internada nos espaços a ela destinados e as resistências deixam de ser alvo de ataques que visam apartá-las e passam ser o objeto de supressão pelas capturas por meio da produção de consensos e inclusões (Passetti, 2003). As contestações e enfrentamentos das resistências compõem a política em negociações de acesso à ordem, traço que ganhou variações e arranjos diversos nessa primeira década de século XXI. Este é um dos efeitos das metamorfoses das tecnologias de governo na sociedade de controle relativo às resistências: “na sociedade de controle o indivíduo não é mais tomado como sujeito a ser domesticado,

contido ou expandido em sua autonomia. Ele agora é dimensionado como divíduo, múltiplo, fragmentado, flexibilizado, parte de programas, arte de hologramas, parte de corpo humano, parte de tecnologia“ (Idem: 257).

Esse deslocamento e esses novos investimentos indicam formas de resistir ou atos que são tomados como resistências que parecem girar em falso no jogo da política e das negociações: aparições espetaculares, protestos de rua com descolamentos de contingente policial repressivo, cartas, petições públicas, manifestações midiáticas de celebridades, uma infinidade de reclames que não produzem recuos nessas tecnologias de controle. Se tomarmos os atuais protestos, que serão analisados e em detalhes na sessão destinada à eles, a capacidade de mobilização rápida, oferecida pelos meios computo-informacionais, chama a atenção. No entanto, esta é incapaz de alterar a ordem de massacres, assassinatos regulares nas cidades, matança de indígenas, os enormes contingentes de desempregados altamente certificados etc. Muitas vezes, os articuladores dessas aparições espetaculares são rapidamente incorporados, por meio da negociação das políticas possíveis, à rotina de algum partido, ONG, universidade ou viram vedetes efêmeras dos meios de comunicação por meio de suas afirmações “bombásticas” e denúncias indignadas; transitam, primeiro, entre os alternativos e seus sites para, seletivamente, galgarem os grandes meios da imprensa, ou seja, o divíduo, real e hologâmico, é, simultaneamente, problema e solução.

No campo da política radical, as duas figuras que melhor expressam esse trânsito são, entre os anarquistas, Noam Chomsky e, entre os marxistas, Slavoj Žižek. Desta maneira, cresce a possibilidade de expressar a indignação aos efeitos de poder, por meio de protestos, sites e intelectuais, e reduz-se a capacidade de se defender das investidas do poder⁵⁴.

O século XX evidenciou o mau futuro das revoluções como projetos de sociedade, já anunciado nos séculos XVIII e XIX, cada um à sua maneira, por Willian Godwin (1945), Pierre-Joseph Proudhon (1986) e Max Stirner (2004). A “descoberta” decorrente dos expurgos soviéticos, mostra-se acanhada entre os partidários da revolução, pois muito antes de Stalin, já se dispunha de referências, ao menos, desde

⁵⁴ Assim eles acabam virando referência dos que visam conduzir os movimentos contemporâneos, como é possível notar nas publicações dedicadas à vulgarização de teorias. No Brasil o exemplo mais recente é a coleção *Tinta Vermelha*, da editora Boitempo e da revista Carta Maior. Ela é batizada assim em homenagem ao discurso de Žižek proferido aos integrantes do *Ocuppy Wall Street*. Cf. *Cidades Rebeldes*. São Paulo: Boitempo/Carta Maior, 2013, nota explicativa da editora, p. 6.

Cromwel e Robespierre nos séculos XVII e XVIII, para chegarem a mesma conclusão que chegaram na segunda metade do século XX. Para Godwin, Proudhon e Stirner, como vimos, as revoluções repõem a soberania, muitas vezes nas mãos de um soberano mais tirânico e sanguinário que o deposto e/ou abrindo caminho para instituição de tecnologias de poder mais sofisticadas. A potência em resistir, portanto, encontra-se na atualidade das práticas dos libertários, descoladas dos antigos projetos revolucionários, mais afeitos aos grandes objetivos e planos dos partidos, que não apenas provaram o malogro diante do Estado burguês capitalista durante o século XX, como fundaram governos autoritários ou serviram de justificativa para as violências e autoritarismos do Estado liberal, seja ele democrático de direito ou ditatorial civil-militar de exceção. Enfim, perguntar, com os anarquistas, quais as potências de liberdade tomam forma hoje diante das contemporâneas tecnologias de poder? Como se constituem os espaços de liberdade e a contestação aos governos? Perguntas que deslocam um pouco a questão das resistências na sociedade de controle como colocada por Deleuze ao afirmar que diante desta, apenas resta o devir revolucionário das pessoas (Deleuze, 2000: 211). Deslocamento em conversação, na medida em que, se há uma capacidade imanente no devir revolucionário das pessoas, este não existe em estado puro, como afirma o filósofo e, se assim foi, deve-se responder ao intolerável e conjurar a vergonha, como ele mesmo aponta, um primeiro movimento.

A *cultura libertária* só existe associada e possibilita, mais que a expressão de uma vergonha diante do mundo, a afirmação de viver diferentemente e contra esse mundo, forjando armas para realização de uma defesa efetiva contra as investidas monitoráveis das tecnologias de poder. Não se trata de uma visão estratégica que visa a vitória ou a eficácia, mas uma certa apreensão em relação às lutas em suas expressões mais ordinárias de confronto com os poderes. Dito de outra maneira, muitas vezes a recusa de um jovem em seguir as convenções e acomodações do sistema escolar ou a recusa em participar das dissimulações, partilhas e disputas da vida no trabalho podem expressar uma revolta ou um devir revolucionário mais decisivo e abalar as tecnologias de poder, do que uma seqüência programática de manifestações de rua e pressões políticas para correções e modificações nas formas de governo. Trata-se de uma relação ascensional e descensional que provoca alterações nos conhecidos movimentos de massa, próprios da sociedade disciplinar.

As indicações analíticas da história-política das lutas anarquistas realizada até aqui visaram apurar a percepção para os momentos de fissuras, deslocamentos e de intensa agitação e produção de saber, seguidos de reações conservadoras e investimentos em governo de condutas e codificação organizada de *contracondutas*. Pergunta-se: como se movimentam, na *sociedade de controle*, os históricos *contraposicionamentos* à sociedade disciplinar? Como se apresentam as resistências contemporâneas com investimento em uma *antipolítica* como a recusa do que somos? Ou ao contrário, vive-se um ininterrupto processo de renovação das desigualdades e ampliação e diversificação das tecnologias de poder, com suas tolerâncias e assimetrias, muitas vezes, operadas pela captura das potentes constatações colocadas contra a sociedade capitalista no século XIX?

É possível anotar, desde já, que vivemos numa época que recomenda acomodações e conformismo, na qual a democracia se instala como regime político planetário e os direitos de minorias aclimatam e pacificam as contestações radicais e reivindicações políticas, produzindo fluxos participativos entre sociedade civil e Estado. Os efeitos espetaculares de contestação, nem sempre são suficientes para alterar a disposição das forças, mas são capazes de produzir compartilhamentos. A democracia faz funcionar a ambigüidade dos dias de hoje, da qual se mostra pela profusão de protestos, marchas e reivindicações, ao mesmo em tempo que aclimata em medidas de contenção ou ajustamento de condutas; no limite, aquém do socialismo e do comunismo de quaisquer matizes, está em jogo as lutas diante do impasse *welfare-state* e racionalidade neoliberal⁵⁵. Às insatisfações pontuais são administradas com uma combinação de repressão policial, medidas de austeridade ou acomodação econômica e ampliação de participação, por meio de uma variedade de liberdades jurídico-políticas, atribuídas pelas proteções dos direitos de minorias geridos pelas metas da ONU e

⁵⁵ Como se observou, recentemente, nas mobilizações em torno das eleições municipais, de 2012, na cidade de São Paulo. Diante das pesquisas que apontavam a vitória de um candidato conservador, uma mobilização da sociedade civil envolvendo trabalhadores da indústria criativa (em especial músicos, atores e estudantes e professores universitários), chamou uma série de manifestações e campanhas nas redes sociais pela necessidade de amor em oposição ao conservadorismo vigente e crescente. Embora outros fatores tenham colaborado de forma mais decisiva para derrocada do candidato conservador, o fato é que a mobilização se sentiu vitoriosa, constatando a presença de amor na cidade, seguindo no segundo turno e favorecendo, ainda que continuasse dizendo ser apartidária, a vitória do candidato correligionário da maior máquina partidária do país que ocupa, também, o governo federal. Combate-se o muito ruim, por meio das políticas possíveis, e, com amor, avança-se em nome das melhorias. O apartidarismo, ou mesmo o contrapartidarismo, antes um contraposicionamento, é, hoje, em política, o novo nome da neutralidade, que, como se sabe, favorece sempre quem está no comando.

encampadas por movimentos globais⁵⁶. Enquanto isso, os próprios sujeitos de direito encontram-se esgotados diante dos Estados liberais democráticos que, absorvidos pela busca de segurança e controles dos riscos difusos e invisíveis, vêm como única saída adoção de medidas não liberais como condição de sua racionalidade governamental atingindo os limites da liberalidade (Gros, 2009: 227-249; Opitz, 2011-2012: 3-36).

Evita-se a produção de espaço mesmo para que uma insatisfação pontual se avolume dando forma a outras maneiras de se afirmar a vida e a liberdade. Exige-se democracia com segurança, ou seja, investimento na contenção das forças que anunciam radicalizações. É isto que ocorre tanto nas ações de Estado e de instituições como nas governadas pelas próprias forças, no sentido de obter rápida concordância no interior das manifestações e entre os grupos de reivindicação. Tudo deve ser compartilhado, negociado e securitizado⁵⁷ de maneira que as correções pontuais e a crença no futuro façam com que as elásticas formas de controle não esgarcem, nem arrebentem, assim, as subjetividades das democracias contemporâneas são cada vez mais capazes de adaptações e de suportar adversidades. Neste sentido a dilatação de forças no espaço restrito e disciplinar ganha projeção em fluxo, ou seja, torna-se correnteza para afluentes. Isto produz um efeito de movimento e simultaneidade. Forças distintas, que inicialmente não se misturam, seguem o fluxo mantendo suas iniciais características, até encontrarem, em algum ponto, uma confluência que promoverá, pelo compartilhamento em fluxos, a confluência que as tornará indistintas num novo fluxo. Elas se manterão como tais, não se trata exatamente de uma mistura, mas estarão incorporadas num fluxo maior e mais caudaloso até o ponto onde desaguarão e, finalmente, serão indistintas. Um jogo de governo que, ao evitar o confronto e favorecer a simultaneidade em fluxos, contém e captura forças de contestação.

Vivemos um tempo em que se pretende esgotar as grandes contestações e as reviravoltas nos costumes que levaram às insurreições, revoltas e revoluções. Esse esgotamento, gradualmente, cria condições para a formação de uma política de protestos

⁵⁶ O exemplo mais evidente, nesse caso, são as mobilizações em torno das lutas ecológicas, de povos originários e direitos de minorias que se encontram em disputa pela noção de desenvolvimento sustentável. São mobilizações que envolvem uma multidão variada de grupos e programas políticos, que vão de socialistas revolucionários e anarquistas, às ONGs de negócios sociais em torno de “nosso futuro comum”, como recomenda a ONU. Sobre isso ver Augusto e Simões, 2012, em http://www.pucsp.br/ecopolitica/galeria/galeria_ed3.html.

⁵⁷ Sobre a securitização ver Rodrigues, 2012: 5-41

voltada a reivindicações pontuais, não como lutas específicas que provocam desestabilização no jogo de poderes, mas estratégia de composição plural que deve encontrar formalização em graduais melhorias governadas por meio de políticas sociais de Estado, ajustes pontuais de mercado e conquistas dos sujeitos de direitos na sociedade civil. O mercado não é apenas o espaço de negócios, regulado por governos de Estado para gerir o fluxo de capital das grandes empresas, mas o espaço real e imediato de atuação e vida dos indivíduos que devem saber ler suas oscilações, crises e capacidade de cooperação para produzir e garantir a continuidade da vida pessoal e dos recursos disponíveis. Assistimos, assim, a uma plethora de direitos inexecutáveis, que satisfazem nesse início de século XXI, tanto o que se convencionou chamar de direita quanto de esquerda no século XX e, ao mesmo tempo, não impedem os atos de terror, que reforçam a soberania em vez de obstruir os governos de condutas e a produção de misérias (Passetti, 2003; Enzensberger, 2006): ora essa plethora é tomada como conquista tática, ora ela é vista como forma de luta em direção a um contínuo futuro que não reconhece mais deslocamentos, rupturas.

As lutas aparentemente sem fim, das quais falava Foucault em 1978, vistas como anárquicas por impedir que se jogasse segundo as regras do jogo, ditadas por partidos, sindicatos e formas jurídicas de reconhecimento dos indivíduos, tornaram-se a própria regra do jogo. Não desestabilizam mais as tecnologias de poder, pois estas fizeram da flexibilidade sem fim na gestão de riscos o jogo a ser jogado. A atitude anárquica estaria, portanto, em buscar maneiras de interromper esse novo jogo. Os direitos não são mais os direitos dos governados diante da soberania apenas, tornam-se a referência jurídica para qual os sujeitos de direitos devem se voltar. Não mais direito como efeito de luta pela vida, como mostrou Foucault em relação à biopolítica (Foucault, 2001: 136), mas direito como efeito da vida pela qual se deve lutar. Mais uma vez, a atitude libertária não deve ser buscada no objeto ou objetivo estratégico das lutas, mas nas maneiras como cada um, ou cada associação, toma uma atitude revoltada na luta, dando forma às práticas de liberdade que interrompem o jogo a ser jogado. Pois a flexibilidade, por uma questão física, torna ainda mais difícil a produção de fendas ou mesmo pequenas fissuras que abalem a existência e provoquem perturbadoras transformações. Tudo segue o fluxo, que pode apresentar turbulências, mas não cessam de absorver quase tudo ao seu redor. Revolver, revoltar-se, insurgir-se, se elevar à superfície seca pode ser o que uma atitude libertária provoca para avistar o sentido do fluxo e fomentar

a *cultura libertária* e anuncie outras possibilidades para navegar as correntezas. E essa atitude parte do sujeito, pois não se vive a ilusão de conter o fluxo de um rio; por maior que seja a barragem construída encontra-se outras vias a seguir sua cheia: quebrar o diques ou vazar.

Mesmo algumas associações anarquistas que emergem no final século XX, em meio ao movimento *antiglobalização*, vistos como uma reativação dos anarquismos na atualidade, vêm-se, junto a outros grupos políticos e alguns contemporâneos autores marxistas, capturadas em lutas por direitos e pluralizadas no interior do conceito de *multidão* (Negri & Hardt, 2001; 2004), em busca de uma ordem alternativa, de uma outra globalização ou do que se chama, hoje, de *altermundialismo*. Tornam-se, no máximo, experiências a serem etnografadas por trabalhos acadêmicos sobre novas formas de luta ou referência para se denunciar o reformismo presente nessas formas de resistências espetaculares como protestos de rua que não produzem continuidade de contestação da ordem (Andreotti, 2006; Giovanni, 2007; Azzi, 2007). Essa *retomada* de ações e práticas anarquistas deve ser analisada, tomando, também, as mobilizações mais recentes de indignados e movimentos de ocupação de praças. Uma referência para essa análise é a hipótese, colocada por Saul Newman, de que esses movimentos de protestos, desde os movimentos *antiglobalização*, e as novas teorias do sujeito, nos colocam-nos em um momento politicamente anarquista de rejeição da servidão voluntária, pautado por uma recusa em se recorrer aos modos consagrados e hierarquizados de atuação política como os partidos, os sindicatos e os grupos de pressão. O autor defende que, “a ideia de servidão voluntária também aponta para a própria fragilidade e reticência da dominação, e o caminho pelo qual, por meio da invenção de estratégias micropolíticas e éticas de subjetivação — uma política anárquica de não-servidão voluntária — pode-se afrouxar ou desatar este laço [que liga o desejo de servidão do sujeito ao exercício do soberano] e criar espaços alternativos de política para além da sombra do soberano” (Newman, 2011: 44).

É esse o sentido que buscam as contestações que ultrapassam o rompimento com servidão voluntária, no sentido exposto a partir do que coloca Foucault em *O sujeito e poder* (1995). Foucault afirma que não há pressuposto de servidão voluntária nas relações de governo, na medida em que, para que estas existam, é necessário estar em relações de liberdade, condição de não-escavidão. No entanto, não nega que a servidão

voluntária como instrumento e até mesmo meio das relações de poder. Ao mesmo tempo em que a autonomia é uma ficção metafísica, sua existência é condição de introdução na disputa pelas formas de condução dos outros. Pois, se as relações de governo se sobrepõem às relações de soberania, isto não significa que a soberania está suprimida, o rompimento com o *desejo de servidão*, como colocado por Deleuze e Guattari (2002: 11-110), continua sendo pertinente como movimento que coloca os resistentes em luta com as tecnologias de governo, na medida em que a captura desse desejo de não servidão segue sendo traço que garante a continuidade do Estado.

Mais uma vez, é preciso avançar para além da fronteira da razão, uma coragem para nos colocar contra o que somos: o rompimento com o desejo de servidão, com o assujeitamento, é condição fundamental para que isso ocorra. Para Kant, vivíamos, no final do século XVIII, uma época de *esclarecimento*, e não uma época *esclarecida*, de maneira que “falta muito para que os homens tomados em conjunto, da maneira como as coisas agora estão, se encontrem já numa situação ou nela possam apenas vir a estar para, em matéria de religião, se servirem bem e com segurança, sem a orientação de outrem” (Kant, 2009: 16). Segundo o filósofo prussiano, “os homens libertam-se pouco a pouco da brutalidade, quando de nenhum modo se procura intencionalmente nela conservá-los” (Idem: 17). Desta maneira reinscreve o laço que liga o sujeito à forma-Estado, por meio de intelectuais funcionários do Estado e legisladores, que cumprem a função de orientação das condutas dos outros, dos cidadãos livres ligados à um estado de governo. Nesse sentido o desejo de não servidão e produção da moderna autonomia individual converge, segundo Kant, para o Estado, como forma de garantia jurídico-contratual dessa liberdade e categoria moderna do entendimento. Para Kant, diferente de Hegel que via no Estado a realização do Espírito Universal, o Estado se adéqua como forma do entendimento humano às formas de governo que são exigidas pela atualidade que se apresenta a autonomia dos cidadãos. Daí a necessidade do exercício perpétuo da crítica, desde que obediente às formas jurídicas existentes.

Não há como negar que a introdução das resistências no *agonismo* como luta contra as formas de ser governado, deve ser antecedida por uma declaração de guerra ao Estado, como coloca Newman a partir de La Boétie e Stirner (2005: 13-41). Ou mesmo, como é preciso afirmar por meio La Boétie e Stirner, como um abandono da servidão, uma recusa em lutar a guerra do Estado para travar as próprias batalhas. Sem o

rompimento com esse laço subjetivo de servidão, o *agonismo* nas relações, se torna restrito à produção de formas livres de vida ou mesmo uma atitude crítica aos governos por contracondutas, reduz-se à retórica, à demagogia dos timoratos que ao criticar o governo, declaram aceitá-lo, ainda que não da maneira como ele se apresenta. Eis como se distribui o tabuleiro do jogo a ser jogado em favor das melhorias e do aperfeiçoamento das formas políticas de governo dos outros. Muitas vezes os protestos e mobilizações se encontram, ainda, presos a imagem do pensamento na forma-Estado, reduzindo suas críticas aos usos que se faz das tecnologias de poder, e não *contra* as tecnologias de poder, condição para a convergência de reivindicações por melhorias possíveis e a crença em avanços no interior do impasse entre Estado de bem-estar social e racionalidade neoliberal, como a situação atual da Europa diante da crise⁵⁸.

Assim, continua a vigorar, ainda que de forma alargada e pluralizada por meios nãoinstitucionalizados de governo do Estado, a relação que “na filosofia dita moderna e no Estado dito moderno ou racional, tudo gira em torno do legislador e do sujeito. É preciso que o Estado realize a distinção entre o legislador e o sujeito em condições formais tais que o pensamento, de seu lado, possa pensar sua identidade. Obedeça sempre, pois quanto mais obedeceres, mais serás senhor, visto que só obedecerás à razão pura, isto é, a ti mesmo...” (Deleuze & Guattari, 2002: 45). O rompimento com a servidão voluntária não diz respeito apenas ao rompimento com a soberania exterior, mas também, com a soberania do *Eu*, a soberania como forma de subjetividade, forma de se apartar da condição de sujeitado e assujeitado, na medida em que a persistência dessa metafísica da autonomia promove uma dobradura do sujeito sobre ele mesmo apartado dos outros, como mostrou Castelo Branco (2000), impossibilitando a experimentação de vida livre associada. A artilosa manobra do pensamento, operada por Kant, ao declarar a autonomia, a maioridade do sujeito esclarecido, e, ao mesmo tempo, recomendar a obediência, está em indicar a pureza dos meios da razão e a

⁵⁸ A situação, da perspectiva das resistências, mais evidente desse impasse são as mobilizações na Grécia, que será objeto principal de análise mais adiante. Iniciadas por estudantes anarquistas em 2006 contra os efeitos do Tratado de Bolonha que redesenhou as estruturas da Universidade na Europa e estabeleceram novas formas de certificação, as ações estouraram em 2008 em mobilizações contra as medidas de austeridade do governo socialista. Com o assassinato de um jovem anarquista punk de 14 anos pela polícia, Atenas e outras cidades, transformam-se em campos de batalha abertos, com barricadas e ataques incendiários aos bancos, tribunais, lojas e postos da polícia, sem ferir ou matar pessoas. Com o aceno de ajuda financeira pela União Européia, liderada pela Alemanha, os sindicatos e partidos tomam a frente nas negociações e os anarquistas, mais uma vez, passam a ser perseguidos, inclusive pelas coalizões de esquerda, como agentes da desordem e nihilistas irresponsáveis.

pertinência dos condutores esclarecidos para os que se mantêm, por vontade própria, na condição de menores. Como observa Deleuze e Guattari, “Kant não parou de criticar os maus usos para melhor bendizer a função. Não deve surpreender que o filósofo tenha se tornado professor público ou funcionário de Estado. Tudo está acertado a partir do momento em que a forma-Estado inspira uma imagem do pensamento” (Deleuze & Guattari, 2002: 45).

Por fim, mais importante do que a simples constatação de uma vontade de servidão, o que torna ainda atual o *Discurso da servidão voluntária*, de La Boétie, é o fato de que ninguém governa sem o consentimento dos governados, de que a soberania é uma forma vazia que se preenche com o medo e os costumes dos que aceitam a condição de servidão. Não há relação de governo, resistências e formação de vida livre sem esse ato de libertação que não se volta contra o soberano, mas apenas o abandona a sua própria sorte e seus medos. O que poderia ser tomado como ato final é o que inscreve os resistentes nas relações *agonísticas* de enfrentamento com as relações de governo. Assim se compreende o quadro geral da governamentalização do Estado mostrado por Foucault (2008), em especial no curso *Segurança, território, população*. Sabe-se, desde a contundente colocação de La Boétie que é o soberano que teme o povo que ameaça sua condição de soberano e que os processos de governamentalização do Estado a partir dos cuidados requeridos à ele, daí derivarão.

Como vimos, Gilles Deleuze (2000; 2005) partindo das análises de Michel Foucault (2001; 2002a; 2002b; 2007) assinala para uma vida contemporânea metamorfoseada em novas tecnologias de controle em relação aos antigos mecanismos de exercício do poder disciplinar e a nomeia de sociedade de controle (Deleuze: 2000; 2005; Passetti, 2003). Edson Passetti (2007) caracteriza esta sociedade de controle como uma época do *conservadorismo moderado*: prática da ética da responsabilidade como compaixão cívica de empresas — a nova filantropia e a normalização da captura das potências de resistência pela participação democrática —, democracia e cidadania; medicalização e punição, combinadas, para a *normalização do normal*, que articula e flexibiliza modulações de normalizações (Passetti, 2007: 16-17). Os investimentos de cuidados, antes concentrados para conter os anormais, nos rebeldes, nos revolucionários, nas histéricas, nas crianças incontroláveis, e que usavam essas imagens para construir o que seria o bom e sadio, agora se voltam e se estendem,

democraticamente, não mais para conter esse temeroso bestião. Agora as tecnologias de normalização se voltam para que os já adaptados nem sequer flertem com essas imagens da besta. Procura-se por diagnósticos, medidas de precaução, prudência nas abordagens para a ação de condução não desperte a revolta.

Como as resistências contemporâneas escapam dessas flexíveis modulações⁵⁹? Como a história das práticas anarquistas e as atuais proposições escapam a essa disseminação do *conservadorismo moderado*? Ou estaria a anarquia, como atitude crítica radical, libertária, no interior das lutas contra o poder, esgotada como prática liberadora e relegada a memória de uma utopia futura como resquício do passado?

A expansão do regime de direitos, democratização do tribunal, controles eletrônicos e convocações à participação (Passetti, 2003; 2007), são práticas de uma nova tecnologia de poder. Contudo, afirmar que estamos sob novas práticas do exercício de poder não implica deduzir que, desde algumas décadas atrás até hoje, operou-se uma substituição de antigas técnicas disciplinares e *biopolíticas* de adestramento e controle dos corpos e das populações, para novas forças que são diferentes e substituem as antigas. Mesmo a passagem de uma *sociedade de soberania* para uma *sociedade disciplinar*, segundo os estudos histórico-políticos de Foucault (2002), articulam muito mais um acoplamento de práticas discursivas e tecnologias de poder do que uma substituição ou mesmo superação, ainda que haja mudanças pontuais. Na passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, anuncia-se um novo acoplamento que não dispensa o confinamento, explicitando ainda uma permanência das instituições disciplinares, mas agrega a elas controles sofisticados para continuidade da dominação, não mais pelos métodos de introjeção de regras em instituições austeras, mas fazendo de cada um o agente participativo do próprio domínio de assujeitamento.

Isso não pressupõe uma lógica acumulativa da economia do poder que se realiza por somatória de forças e técnicas. Quando Deleuze (2002) anunciou o que chamou de *sociedades de controle*, a partir de uma crise generalizada das instituições disciplinares; quando afirmou que *sociedade disciplinar* é o que estamos deixando de ser para passar

⁵⁹ As modulações são tomadas aqui segundo a descrição de Deleuze (2000) como tecnologia de poder característica da sociedade de controle. As modulações se sobrepõem aos moldes que fabricaram os indivíduos nos confinamentos da sociedade disciplinar, se adaptam com rapidez e produzem adaptações modulares, como uma técnica inclusiva e não divisória como os moldes. Segundo Deleuze, “os confinamentos são *moldes*, distintas modelagens, mas os controles são uma *modulação*, como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro” (Idem: 221).

a enfrentar novas forças que fomentam um processo de reforma das escolas, das fábricas e das prisões como gestão de sua agonia, não falava nem de substituição, nem de adição de novas tecnologias de poder. O termo que pode caracterizar essa passagem, como mostrou Passetti (2003a), é *metamorfose*. Metamorfose é um termo preciso não apenas para nomear o processo de instauração dessas novas forças, que desde o final II Guerra Mundial se anunciam, como caracteriza o próprio funcionamento das tecnologias de poder na época em que vivemos. “A passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle não determina a superação de uma em benefício da outra, mas uma metamorfose do espaço definido para o espaço indeterminado, da fronteira para o *sobre* a fronteira ou o outro lado da divisória, na superfície e no ar” (Passetti, 2003: 250-251).

Desta maneira, parte-se da noção de heterotopia como contraposicionamento na sociedade disciplinar, para buscar como se realizam experimentações heterotópicas na sociedade de controle, partir da produção contemporânea de libertarismos que, embora remetam às experimentações anarquistas, se apresentam metamorfoseados nos dias de hoje e sugerem a produção de um ingovernável. Para Foucault, as transformações do poder soberano que levaram a operacionalização de poder disciplinar, apontam para contraposicionamentos em busca de um poder não disciplinar e liberto do princípio de soberania, que ainda habita o direito moderno, portanto, a produção de um direito (Foucault, 2002). Passetti, atento às metamorfoses das tecnologias de poder, chama a atenção para pertinência, hoje, de um antiposicionamento em direção a um direito anticontrole: “um antiposicionamento em busca de um direito *anticontrôle* e diante da vida como alvo remete ao ingovernável. E este espaço é o espaço da revolta, de trazer incômodos para os moderados e bloquear capturas de nossas existências individuais. Não se trata de recompor o indivíduo, o humano, dissolver massas ou simplesmente aderir à multidão. Livre de soberania está um direito estabelecido dois a dois em torno de um objeto, de um produto, do propício para uma associação. Ele se exercita pela possibilidade de acontecer e se desvencilhar das *melhorias*” (Passetti, 2011: 139).

No mesmo escrito em que sugere a conformação de uma sociedade de controle, Gilles Deleuze faz uma observação e coloca um problema para os jovens nessa sociedade de controle. Segundo o filósofo, em um texto escrito em maio de 1990, “muitos jovens pedem estranhamente para serem ‘motivados’, e solicitam novos estágios e formação permanente; cabe a eles descobrir a que estão sendo levados a

servir, assim como seus antecessores descobriram, não sem dor, a finalidade das disciplinas” (Deleuze, 2000: 226). Mas seria a situação de hoje apenas uma limitação de entendimento em relação ao que se levado a servir? Mais uma vez afirma-se a urgência de nos colocarmos contra o que somos a partir do rompimento com a servidão voluntária. Na caracterização dessa sociedade de controle, Deleuze indica uma *história*, uma *lógica* e um *programa* que opera menos pelos moldes dos espaços fechados da sociedade disciplinar, e mais pela modulação dos programas que operam em espaço aberto. Assim, o indivíduo confinado (na escola, no hospital, na prisão) produzido na e pelas tecnologias de poder da sociedade disciplinar e comandado como componente da massa pelas palavras de ordem, se metamorfoseia em *divíduo* endividado, de acesso controlado por senhas e cifras e compondo os infinitos bancos de dados. O trabalhador, como produtor descontínuo de energia nas máquinas de força, movidas à explosão e operando por engrenagens; metamorfoseia-se em empregado das empresas sujeito aos fluxos ondulatórios e flutuantes das empregabilidades conectadas às máquinas computo-informacionais. O perigo antes associado à sabotagem (resistência ativa dos trabalhadores) ou a entropia (limite passivo da máquina), dá lugar ao risco dos vírus de computador ou às interferências de transmissão. Por fim, o paroxismo das tecnologias de poder na sociedade disciplinar, expressos, como mostra Foucault no curso *Em defesa da sociedade* (2002a), no nazismo e no fascismo, dá lugar ao marketing, como instrumento de controle social. O capitalismo, que operava por acumulação-produção-consumo, passa a funcionar por sobre-produção e expansão do consumo pela democratização do crédito (Deleuze, 2000: 219-226).

Mais de duas décadas se passaram desde que Deleuze registrou essa precisa descrição. Não há nada de premonitório no que escreve, no entanto, a velocidade alterou, intensificou e/ou ampliou muitas dessas características. A interferência tornou-se um risco quase zero com as transmissões digitais codificadas, dando lugar a um quadro renovado para a velha espionagem, legal e ilegal, que alimenta os sistemas de informação e torna-se moeda de troca política de Estados e pessoas engajadas. O caso de Julian Assange e sua *Wikileaks*⁶⁰, é um exemplo recente disso, além de engrossar os

⁶⁰ O próprio site da *Wikileaks*, que se define como uma organização de mídia sem fins lucrativos (not-for-profit media organization) em defesa da liberdade de imprensa, e o perfil de Julian Assange, publicado em junho de 2010 na *The New Yorker Magazine*, descrito em ritmo de filme de ação dão notas da positividade e lucratividades, políticas e econômicas, dessas ações de espionagem eletrônica. Ver sítios eletrônicos: <http://wikileaks.org/About.html>, para o que é a Wikileaks e

reclames por transparências e controle nas atuais democracias; como anuncia seu perfil na revista *The New Yorker*, ele persegue uma missão de transparência total. O vírus de computador tornou-se elemento constitutivo dos próprios programas, forçando atualizações dos produtos e produzindo demandas por programas de monitoramento e segurança. Outras intensificações ou alterações na descrição inicial de Deleuze poderiam ser arroladas, pois ele falava de nosso imediato presente, mas interessa para esse trabalho algumas indicações de pesquisa que partem da noção de sociedade de controle, sem descuidar dos efeitos econômicos e na vida da produção, para enfatizar a formatação de tecnologias de governo e seus efeitos políticos por meio da utilização de uma analítica foucaultiana.

Se as disciplinas se expressam pela disposição espacial e constituição arquitetônica de escolas, fábricas, hospitais e casas de correção, é na prisão que está seu terminal de poder, ela é a realização da obsessão de Bentham (Foucault, 2002b e 1979). O alvo político desta pesquisa é o regime da propriedade (seja ela privada, estatal ou mista), e o regime dos castigos e das penas. Interessa-se, portanto, nas metamorfoses das tecnologias de governo a partir das transformações do dispositivo de punir, ou como dirá Foucault, de seu “preenchimento estratégico” (Foucault, 1979: 245).

Nesse momento, em favor da precisão metodológica desse trabalho, cabe uma pequena digressão sobre o dispositivo, ao qual Foucault se refere como termo metodológico (Idem: 244), e não como conceito. Interpretações mais recentes, notadamente as de Giorgio Agamben (2009: 27-51) e que derivam de seus estudos, forçam uma explicação hegeliana, que não carece de clareza anotada e indicada pelo próprio filósofo, que elevam o termo metodológico à condição de conceito possível de ser aplicado a elementos vários da vida ordinária como a caneta, o cigarro e a própria linguagem. Para Foucault, além das características do dispositivo com elementos do dito e não-dito, sua função estratégica e capacidade de estabelecer uma rede relações “como um tipo de relação que, *em um determinado momento histórico*, teve a função de responder a *uma urgência*” (Foucault, 1979: 244, *grifos meus*), há mais dois elementos importantes. Primeiro, a manutenção de um objetivo estratégico, em seguida, o que mais interessa aqui, um duplo processo que envolve uma *sobreterminação funcional*, voltada para os efeitos esperados do dispositivo, combinada com a capacidade de um

http://www.newyorker.com/reporting/2010/06/07/100607fa_fact_khatchadourian para o perfil de Assange. Consultados em 2.11.2012. Ver também Assange, 2011.

preenchimento estratégico de efeitos não esperados inicialmente com a utilização de um dispositivo. Foucault recorre à constituição do meio delinqüente na formação das prisões: “A prisão funcionou como filtro, concentração, profissionalização, isolamento de um meio delinqüente. A partir mais ou menos de 1830, assiste-se a uma reutilização imediata deste efeito involuntário e negativo em uma nova estratégia, que de certa forma ocupou o espaço vazio ou transformou-o em positivo: o meio delinqüente passou a ser reutilizado com finalidades políticas e econômicas diversas (como a extração de lucro do prazer, com a organização da prostituição). É isto que chamo de preenchimento estratégico do dispositivo” (Idem: 245).

As tecnologias de poder não são apenas tomadas a partir da problematização da penalidade moderna e da prisão como pena universal, mas também, pela positividade das tecnologias de poder, como capacidade de responder rapidamente ao que entra em choque com os dispositivos e caracteriza, historicamente, essa tecnologia de poder. Em outras palavras o dispositivo é, também, a capacidade de responder, isolar e filtrar o que transgride sua *sobredeterminação funcional*. Caráter eminentemente histórico e político desse método de análise, que não se basta em constatar de que o poder opera em rede de relações e de que onde há poder, há resistências, mesmo que essas sejam, evidentemente, características do método foucaultiano. Pois “se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder” (Ibidem: 248). Considerando que “é preciso ver como as grandes estratégias de poder se incrustam, encontram suas condições de exercício em micro-relações de poder. Mas sempre há também movimentos de retorno, que fazem com que as estratégias que coordenam as relações de poder produzam efeitos novos e avancem sobre domínios que, até o momento, não estavam concernidos” (Ibidem: 249).

Posto isso, é dessa perspectiva metodológica que interessa a esse trabalho algumas caracterizações das tecnologias de poder no presente, que Deleuze nomeou de sociedade de controle. Como já indicado, interessam as análises de *pegada* foucaultiana e com uma verve libertária, na medida em que a produção em torno do termo proposto por Deleuze é utilizado por um leque bastante heterogêneo de autores⁶¹. Tomo como

⁶¹ Ressalto isso na medida em que há análises que associam a caracterização de sociedade de controle como análogo ao processo de globalização ou mundialização. Especialmente derivadas das proposições de autores como Negri e Hardt, que propõem uma leitura sobre a reorganização da soberania global pelo

referência, portanto, duas análises: as de Edson Passetti e Frédéric Gros. Embora este segundo não recorra, preferencialmente, aos escritos de Deleuze, interessa pela torção histórica e política, no quadro jurídico político mundial, tão prontamente acomodado pelo conceito jurídico-constitucional de exceção produzindo seu correlato na figura jurídica-cidadã do refugiado (Agamben, 2002; 2004; s/d⁶²). Mas, sobretudo, na associação entre a análise de Foucault e Proudhon. Passetti, pelos desdobramentos que produz na sugestão inicial de Deleuze, conferindo outras caracterizações ao que o filósofo nomeou como sociedade de controle e, sobretudo, por tomar como alvo as penalidades hoje e estar em conversação aberta entre os anarquistas. E os dois por imprimirem uma análise que toma como problema o governo na sua forma política e tecnologias poder como problema das e para as resistências. Referência metodológica importante para análise política ao privilegiar a relação de *agonismo* poder/resistências que não cessa, ao passo que outras referências teóricas e analíticas se dividem na busca da constituição de outra política possível. Mesmo divergentes entre si, ao buscar essa outra política, despontencializam a relação de *agonismo*, seja pelo abandono explícito da análise das séries poder/resistências em favor da busca de uma zona de *impoder*, como neutralização do exercício do poder soberano, articulado por uma *oikonomia*, na produção de uma figura ético-jurídica (Agamben, 2009 e 2011); seja pela constituição de uma nova figura de transformação social, a *multidão*, que abriria caminho para um outro mundo possível de relações verdadeiramente democráticas (Negri & Hardt, 2001 e 2005). A tensão entre política e *antipolítica*, aqui, coloca-se na diferenciação entre uma perspectiva insurrecional e outra revolucionária.

Menos interessado num problema de soberania e voltando suas análises para as transformações políticas do presente em sua dimensão ética, de constituição do sujeito,

conceito de *Império*. Utilizando-se da imagem hobbesiana, os autores defendem que a cabeça desse *Império* corresponde seu corpo global que é a *multidão*, na qual a possibilidade de comunicar subjetividades produz resistências pela biopolítica em oposição ao bipoder do *Império*, etendendo a biopolítica como a produção social da vida que se torna resistência ao produzir o *comum* pelo desejo de democracia, e o biopoder como a produção social da vida agenciada pela dualidade da soberania que liga servidão e sujeição. (Negri & Hardt, 2001, em especial 22-259; 2005: 143-447).

⁶² Agamben, em um texto de 1998 (portanto, antes de seus estudos sobre o estatuto constitucional do *estado de exceção* moderno, derivados do 11.9 estadunidense), apontava, a partir dos escritos de Arendt e a situação dos palestinos diante do Estado de Israel, o estatuto do refugiado como figura política a ser associada à condição de cidadão como meio de salvação da política. Neste artigo, intitulado, “Mais além dos direitos o homem”, Agamben conclui: “Apenas em uma terra em que os espaços dos Estados serão estados desse modo perfurados e topologicamente deformados, e nos quais o cidadão terá sabido reconhecer o refugiado que ele mesmo é, é pensável, hoje, a sobrevivência política dos homens”, consultado em <http://muriilocorrea.blogspot.com.br/2010/04/mais-alem-dos-direitos-do-homem-de.html>

Frédéric Gros, situa o problema político do presente diante da guerra. O filósofo retoma, sob o crivo da análise foucaultiana, a pertinente analítica de Proudhon em *A guerra e a paz* (Proudhon, 2011: 23-71), como também o faz Rodrigues (2010), de que o direito é produzido pela força, (Gros, 2009). Em sua análise histórico-política, conclui que as transformações da guerra, que deixa de ser um conflito armado, público e justo, provocam um abalo no Estado-nação moderno, reconfigurando o preenchimento estratégico dos dispositivos de poder no presente. Para Gros, o fim da guerra é sucedido pelos estados de violência que “fazem aparecer uma multiplicidade de figuras novas: o terrorista, o chefe de facções, o mercenário, o soldado profissional, o engenheiro de informática, o responsável pela segurança etc. Não exército disciplinado, mas redes dispersas, concorrentes, profissionais da violência. Mudanças ainda no nível do teatro dos conflitos. Para a guerra: uma planície, espaços largos, às vezes colinas ou rios, em todo caso campanhas (para não levar em conta aqui guerras de cercos). E depois vem o espetáculo desolador após a batalha: os inimigos como que abraçados na morte, corpos juncando o solo, fardas rasgadas, manchas de sangue. Um grande silêncio depois de tantos gritos e vaias. O novo teatro é hoje a cidade. Não a cidade fortificada, por trás da qual se entrincheira, mas a cidade viva de transeuntes. A dos espaços públicos: mercados, garagens, terraços de café, metrô... A das ruas que francos atiradores isolados transformam em teatro de feira para divertimentos atrozes. (...) Em lugar do campo de batalha desolado em inimigos se misturam na morte como para uma última comunhão, encontram-se carneiras de civis massacrados às pressas” (Gros, 2009: 229).

A caracterização de Gros indica as transformações políticas da ordem transterritorial e suas implicações nos Estados que se posicionam na busca por segurança. Anuncia outra dimensão da gestão dos riscos, colocada pela sociedade de controle, e transformação política do espaço da cidade. Isto reforça a escolha desse trabalho em se referir à década de 1840, momento de consolidação, segundo Foucault (2002), da cidade carcerária, mas também do Estado nação e de suas figuras políticas modernas o cidadão, o soldado e, embora não seja objeto da análise de Gros, o revolucionário. Nesse sentido, sua análise das transformações políticas do presente não indica uma nova conformação política da soberania global, como o Império (Negri & Hardt, 2001), tampouco a reativação de instituto jurídico da soberania para corrigir ou reinscrever no direito constitucional o estado de *anomia* (Agamben, 2004). Para Gros, “o Estado em desagregação, envoltório vazio, somente uma burocracia surda e cega,

não é provedor de filiações: a pessoa não é mais conhecida como ‘cidadão’ ou ‘nacional’, não é mais ligada por uma comunidade cívica, abstrata e leiga. Lugar para o caos dos ódios: fossos no interior de uma mesma Nação se cavam entre antigos vizinhos se descobrindo como inimigos hereditários. Lógica dos massacres” (Idem: 241).

Os estados de violência, portanto, correspondem ao Estado em desagregação, mas não se trata do fim do Estado, tampouco de uma nova oposição entre a política como paz e a guerra como estado de natureza. Mas de um novo preenchimento estratégico dos dispositivos de segurança, que segundo Foucault (2008), correspondem internamente à polícia, proveniente das tecnologias de poder pastoral e da urbanização moderna, e externamente ao dispositivo diplomático-militar (Foucault, 2008: 305-481). Para Gros, os estados de violência reordenam os dispositivos de segurança como “um princípio de regulação interna e contínuo” (Gros, 2009: 249). Dessa maneira, borra-se a figura do cidadão como correspondente sujeito de direito do Estado, que poderia se tornar alvo dos dispositivos de segurança ao assumir a face do perigo como delinqüente, prostituta, revolucionário, criança indisciplinada ou anarquista, em favor de um vivente que deve ser assegurado pela pluralidade dos dispositivos de segurança. Como defende Gros, “o indivíduo vivo em lugar do sujeito de direito. Tomado em sua dimensão de vivente, o indivíduo tem menos direitos ou deveres do que pontos de vulnerabilidade a superar e capacidades de desenvolvimento a melhorar. Uma só comunidade de viventes integrados: *continuum* da segurança, do policial ao militar, *continuum* das ameaças, do risco alimentar ao risco terrorista, *continuum* da violência da catástrofe natural à guerra civil, *continuum* da intervenção, da agressão armada contra um Estado sacripanta ao socorro humanitário, *continuum* das vítimas, do refugiado à criança maltratada” (Idem: 247).

Interessado nas resistências no presente, Passetti situa a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle refaz e compõe antigos itinerários. Os bancos de dados e os controles a céu aberto caracterizam-se menos pela sua infinidade eletrônica e mais pela sua inacabada expansão. A dívida é também econômica e mais moral, portanto, política, conectando os sujeitos aos programas, atualizando as tecnologias de poder pastoral na produção de assujeitamentos e da constituição de uma vida policial, menos pelo seu traço repressivo e mais por suas buscas por cuidados na produção de uma vida moderada, na qual a *normalização do normal* é combinada com uma busca

por segurança global que instala um quadro de suspeição e de cuidados generalizados. Em sua análise, Passetti precisa que “a sociedade de controle é uma sociedade de segurança que se pauta num triângulo formado pela reafirmação da incerteza assentada no aperfeiçoamento do inacabado — característica marcante do trabalho intelectual —, pela confiança nos programas — de governo, organizações e computação — e pela tolerância como maneira de lidar com assimetrias e dissemetrias. Funda a era da democracia, da convocação à participação redimensionando a representação por uma pletera de direitos que suprimem os específicos direitos sociais, anteriormente conseguidos. Constrói-se uma vida em fluxos regidos segundo protocolos, uma vida diplomática em que não prepondera mais o Estado diante do exterior, mas em que se afirma o exterior organizado segundo o modelo estatal sobre o interior: era do cosmopolitismo, da hospitalidade aos assemelhados, da crença na paz perpétua, do empírico, da comparação, do pluralismo e do relativismo cultural. Nem Hegel, nem Marx, mas era de Kant” (Passetti, 2004: 154). Assim, diante de tamanho fluxo político comunicacional que forma a algaravia indiscernível dos falantes, o silêncio indica uma potência de resistências. O que não se configura como uma prescrição sobre como devem atuar as resistências, na medida em que o silêncio é produção singular da relação dois a dois, entendido como duas forças e não necessariamente dois sujeitos, pois sugere, em potência, não apenas a transformação, mas a dissolução do sujeito (Idem: 159-160).

A análise de Passetti se diferencia de Gros não apenas pelo interesse explícito na produção de resistências e produção de antipoderes, mas também por indicar, diferente da análise anteriormente descrita, o abandono da concepção de poder em rede e da primazia das vigilâncias. Para essa análise, as tecnologias de governo em fluxo, operacionalizadas pelos dispositivos de segurança, produzem no trinômio segurança, tolerância e confiança, uma inclusividade contínua e inacabada, como institucionalizações inacabadas, mas continuamente renovadas pela convocação à participação que operam os controles a céu aberto, não reduzido ao monitoramento eletrônico das câmeras de circuito interno, mas pela produção governo das condutas moderadas como *vida-polícia*. Se há esgotamento do sujeito de direito, como coloca Gros, o que anunciaria inéditas situações de resistências, o vivente ainda é malhado no fluxo de negociações de minorias coordenadas pelas *elites secundárias*, que vão de lideranças indígenas às lideranças locais de comunidades e associações de bairro,

situação na qual ocupa lugar estratégico o *intelectual modulador*, que no fluxo de produção imaterial da sociedade de controle abarca desde técnicos formados por centros universitários tidos como de segundo ou terceiro escalão, até intelectuais que garantem a sua sobrevivência e continuidade nos considerados centros de excelência e prioridade das agências financiadoras (privadas e estatais), vinculando suas pesquisas a minorias específicas, como negros, indígenas e mulheres (Passetti, 2011: 205-220). Essa configuração estratégica da atual sociedade de controle, ainda em relação ao que foi colocado por Gros, não apenas faz de cada vivente alvo e agente dos dispositivos de segurança segundo o princípio interno regulador dos *estados de violência*, mas transforma cada vivente da cidade em habitante de um contínuo *campo de concentração a céu aberto*, de maneira que “intelectuais e populações transitam como *portadores de liberdades* pelos monitoramentos que os dispõe como forças reativas atuantes neste *campo de concentração a céu aberto*” (Idem: 220, *grifos do autor*). Mais uma vez, sob essa configuração, justifica-se a referência que foram localizadas na década de 1840, não apenas pela formação do pensamento que ainda é referido na produção intelectual dos dias de hoje, como marxismo, o liberalismo e o anarquismo. Não está em jogo apenas o borramento do sujeito de direito, como mostra Grós, mas as conformações no presente do duplo em luta, portanto não complementar, dos *sujeitos moderados* e os *revoltados*, trabalhando com a hipótese de eclipse dos últimos pelo esplendor iluminado que a sociedade de controle confere ao primeiro.

Na continuidade deste registro de análise, mais adiante Passetti anota, que “esta é a sociedade dos conservadores moderados, articulados em fluxos que atraem empresas e seus empregados, ONGs, PPPs e OSCIPs e governos trans-territoriais. Nela, em pouco tempo, as *afinidades* anarquistas tendem a se transformar em pluralismos, e as aproximações *táticas* com marxistas e liberais sociais tornam-se mais relevantes do que a franqueza amistosa na diversidade libertária” (Passetti, 2007: 31). Considerando, portanto, essas metamorfoses não apenas da sociedade disciplinar para uma sociedade de controle, mas também de uma política planetária que aponta para uma transformação da biopolítica em *ecopolítica*, na qual os cuidados com o planeta e o desejo de uma democracia global anunciam novas conformações dos governos das condutas, numa

governamentalidade planetária, situa-se a discussão seguinte sobre a emergência do movimento *antiglobalização*⁶³.

contra o que somos

Contra o que somos não é ponto de chegada da *cultura libertária*, mas a abertura de um revoltado, um estranho, inumano, que se lança na batalha.

A despeito das interpretações buscadas por históricas cristalizações teóricas que pretendem fixar as problematizações disparatadas pelas forças em luta, segue-se, aqui, a sugestão traçada por Michel Foucault: “O problema do poder não é o da ‘servidão voluntária’ (como poderíamos desejar ser escravos?): no centro da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que um ‘antagonismo’ essencial, seria melhor falar de um ‘agonismo’ — de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que uma provocação permanente” (Foucault, 1995: 244-245).

Diante do que já foi colocado até aqui em relação a formação e limites de uma crítica e uma analítica anarquistas, trata-se agora de pontuar alguns momentos e interpretações históricas da anarquia e do movimento anarquista que funcionaram como referência para o movimento seguinte deste trabalho que enfrentará expressões da anarquia hoje, desde uma mirada da *cultura libertária*.

As práticas anarquistas devem ser compreendidas não apenas como projeto de emancipação humana, mas, antes, como lutas que, ao buscarem a sociedade livre da opressão do Estado (seja pelo revolucionarismo bakunista, ou pelo pacifismo proudhoniano⁶⁴) e do exercício da autoridade centralizada, fomentam práticas de

⁶³ A passagem da biopolítica para uma ecopolítica, como referência para essa pesquisa encontra-se em Passetti, 2002; 2003a; 2007. Atualmente, desde 2010, essa noção é alvo de pesquisas desenvolvidas no interior do projeto temático Fapesp *Ecopolítica: governamentalidade planetária, novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle*, em seus desdobramentos em fluxos de meio ambiente, segurança, direitos e penalizações a céu aberto, com a coordenação de Edson Passetti. Cf. <http://www.pucsp.br/ecopolitica/> e http://www.pucsp.br/ecopolitica/revista_ed3.html.

⁶⁴ O primeiro, desde Bakunin, possui inspiração conspiratória do qual derivam os programas organizacionais, sindicalista, anarco-comunistas e plataformistas de revolução como derrubada violenta

liberdade que corroem o exercício da autoridade e do Estado. Depois de 1968, são disseminadas de diversas maneiras como ecologia social, anarquismos na universidade, movimento anarco-punk, os anarquistas no movimento *antiglobalização* e o atuais movimentos de ocupação e movimento de indignados, as zonas autônomas temporárias (TAZ), as eventuais associações de únicos procedentes do libertarismo de Max Stirner, para citar algumas configurações que tomará a partir do final da década de 1980 e suas repercussões no começo do século XXI.

Trata-se aqui de demarcar com certa clareza uma distinção entre *anarquismo* como movimento e *libertarismos*, afastando-se da sinonímia⁶⁵ e distinguindo efeitos tradicionais de inspiração bakunista (anarquismo) e efeitos ativos de associações liberadas não mais vinculadas de imediato à emancipação humana (libertarismos). Não se trata de uma prática divisória ou uma nova classificação, mas uma indicação de diferenciação de método, de modo de fazer nas lutas contra as tecnologias de poder e práticas de governo: interessam as lutas que compõem uma *cultura libertária*.

Desde a segunda metade do século XIX, o *anarquismo* passou a ser compreendido como movimento organizado, de orientação teleológica revolucionária, herdeiro da ação coletivista da ala de Bakunin na *I Associação Internacional dos Trabalhadores* (1864), conhecido como anarco-comunismo⁶⁶ em oposição às ações terroristas individuais do final do século XIX e aos que ficaram conhecidos como anarco-individualistas.

A proposta de organização anarquista e de constituição de uma ação organizada de um movimento anarquista que promoveria uma “união de forças” para realização da revolução social está diretamente relacionada com uma leitura crítica do massacre da

do Estado; enquanto em Proudhon a experiências associativas visam a corrosão da centralidade do Estado por meio das práticas do mutualismo econômico e o federalismo político. Não são antinômicos, pois a atuação e análise políticas de Bakunin derivam, em grande medida, de Proudhon. A diferença crucial está no fato de que, enquanto para Proudhon a revolução pelo golpe de Estado, só engendra uma nova tirania e contém a série progressiva de liberdade, para Bakunin a atividade conspiratória contra o Estado e ordem burguesa deve ser o mote contínuo da ação da atividade revolucionária como meio de vida.

⁶⁵ O termo libertário é retomado em 1895 para nomear o jornal de Sébastien Faure com a ex-combatente da Comuna de Paris (1871), Louise Michel, e passa desde então a ser sinônimo de anarquista, como estratégia para despistar a perseguição policial disparada contra os anarquistas, devidos à sequência de ações terroristas deflagradas por alguns anarquistas e logo atribuída ao todo indivíduo associado ou declaradamente anarquista, o termo foi retomado de Déjacque, como será exposto mais adiante (Cf. Nettleau, 1977).

⁶⁶ Sobre os primeiros anarquistas comunistas ver Nettleau, 2008: 99-119. Para uma história do anarco-comunismo e sua influência nos movimento operário anarquista no Brasil ver Luizetto, 1984, em especial a introdução do trabalho.

Comuna de Paris (1871) e às críticas de Piotr Kropotkin e Errico Malatesta aos anarco-terroristas como Émile Henry (Maitron, 2005). Essa proposta é sistematizada no documento produzido por Luigi Fabbri, “A Organização anarquista”, em junho de 1907, no *1º Congresso Anarquista Italiano* e apresentado em agosto do mesmo ano no *Congresso Internacional Anarquista de Amsterdã*. Segundo o documento, “sem organização a anarquia é tão inconcebível quanto o fogo sem matéria para fazê-lo. E nós propagamos esta ideia não somente pelas razões que iremos enunciar, mas também porque estamos tão persuadidos de que as consciências modernas devam impregnar-se deste seu espírito, sobretudo as consciências dos anarquistas” (Malatesta & Fabbri, s/d: 98). Essa defesa da organização anarquista ganha um novo fôlego vinte anos depois, quando o grupo de anarquistas ucranianos e russos exilados em Paris, *Dielo Truda*, lança a proposta de uma “Plataforma de Organização”, na qual propõem uma *União Geral dos Anarquistas*. O grupo dos ucranianos e russos, composto por Nestor Makhno, Ido Mett, Piotr Archinov, Valevsky e Linsky, remanescentes da insurreição camponesa ucraniana e do *soviete* de Goulai-Polé, massacrados e expulsos da União Soviética em 1919 pelo exército vermelho comandado por Léon Trotsky⁶⁷. O *Dielo Truda* conclui que “nascida da massa de pessoas trabalhadoras, a União Geral deve tomar parte de todas as manifestações de suas vidas, levando a eles o espírito de organização, perseverança e ofensiva em todas as ocasiões. Somente desta maneira ela poderá concretizar sua tarefa, sua missão teórica e histórica na revolução social dos trabalhadores, se tornar a vanguarda organizada do seu processo emancipatório” (Makhno, 2001: 60).

A proposta do *Dielo Truda* receberá uma dura resposta de Errico Malatesta, dizendo: “na minha opinião, isto é um governo e uma igreja” (Malatesta *In* Makhno, 2001: 71). Todavia, esta conclusão não implica negar a organização, mas acentuar uma polêmica, já iniciada antes do texto dos ucranianos, em torno de qual organização é a

⁶⁷ Após expulsar as tropas Denikin, general do exército alemão que avançava pela fronteira ucraniana, na batalha de Peregonovka, e vencer outros dois generais “brancos”, Koltchak e Wrangel, as tropas do exército vermelho metralham o exército comandado por Makhno, que regressava de Perekop. Lênin e Trotsky, assim, quebram o acordo de aliança entre Moscou e os camponeses ucranianos, firmado em 8 de abril de 1918, dando continuidade à política de perseguição e expulsão dos anarquistas da União Soviética, que ainda viverá, como últimas manifestações anarquistas, a revolta dos marinheiros de Kronstant, em 1921, e o enterro de Kropotkin no mesmo ano. (Cf. Makhno, 1988). Antevê-se a partir deste episódio os desdobramentos que mais adiante mostraremos entre as separações dos anarquistas organizados dos demais, fundamentando seu *contrapositionamento*, em uma prática de sinal contrário com a da União Soviética.

mais adequada aos métodos e objetivos dos anarquistas. Em 1897, Malatesta, discute a “organização do partido anarquista” (Malatesta, 2000: 55), respondendo aos anarquistas que se opunham a qualquer organização, com uma organização sob as bases do livre acordo. Ele acredita, com esta posição, diferenciar-se da posterior proposta, do *Dielo Truda*, de União Anarquista, mas registra o entendimento relativo à necessidade de organização conjunta do movimento: “somos todos um exército em guerra e podemos, segundo o terreno e as medidas tomadas pelo inimigo, combater em massa ou em ordem dispersa: e essencial é que nos consideremos sempre membros do mesmo exército, que obedecemos todos às mesmas idéias-diretrizes e que estejamos sempre prontos a nos reunirmos em colunas compactas quando for necessário e quando se puder fazê-lo” (Idem: 61). Esta concepção de ação política o leva a concluir, no mesmo escrito que “não acreditamos na solidez das organizações feitas à força de concessões e de restrições, onde não há entre os membros simpatia e concordância real. É melhor estarmos desunidos que mal-unidos. Mas gostaríamos que cada um se unisse com seus amigos e que não houvesse forças isoladas, forças perdidas” (Idem: 61-62).

Nessa brevíssima exposição da polêmica do final do século XIX e começo do século XX, encontravam-se difusamente colados libertários e anarquistas, ou a luta pela liberdade e livre associação, atraídos pela necessidade de tornar o movimento organizado, rivalizando, politicamente, com o disciplinamento que se configurava em torno da organização partidária, fosse ela de esquerda ou de direita. No campo das lutas operárias, um efeito direto se expressa no sindicalismo revolucionário ou anarco-sindicalismo que se formou em torno da AIT e da afirmação da necessidade de ação organizada em direção à revolução (Guillaume, 2009), seja pela vanguarda do partido da revolução, proposto por Marx e Engels, depois Lenin, seja pela ação das alianças operárias ou retaguarda⁶⁸ da organização anarquista específica propostas por Bakunin, antes, e Malatesta, depois. As duas orientadas por um projeto de emancipação humana, a partir das lutas no interior da classe operária, diferenciando-se por métodos. Diferenciação contestada, sobretudo por Emma Goldman (1998), em sua crítica à direção bolchevista da revolução russa, em resposta a Lenin (2005), mostrando que

⁶⁸ A atuação revolucionária do movimento anarquista como retaguarda do movimento operário e revolucionário, combinando voluntarismo com educação política do movimento revolucionário é indicada na leitura de Maurício Tragtenberg para coletânea de textos do anarquista italiano publicada no Brasil em 1989, Cf. Tragtenberg. *Malatesta e sua concepção voluntarista de anarquismo*, in Malatesta, 1989, pp. VII-XXXVI.

meios libertários levam a fins libertários, enquanto meios autoritários levam, fatalmente, a fins autoritários.

Cabe anotar, mesmo diante dessa polêmica, que tanto para Bakunin quanto para Malatesta a abolição do Estado deve ser uma força política ativa e não o resultado de uma inércia imposta pelo fim das classes; é preciso organização para a revolução, derrubando o Estado, e a recusa ao seu definhamento gradual como consequência lógico-histórica do fim da sociedade de classes. Ademais, as objeções colocadas por Bakunin ao próprio Marx no interior da AIT e depois de sua expulsão em 1872, compiladas na publicação *Escritos contra Marx* (Bakunin, 2001) demarcam um definitivo afastamento e diferenças inconciliáveis mesmo no campo das lutas socialistas.

Esta crítica será sempre oportunamente repetida pelos anarquistas e pode ser sintetizada por esse fragmento (longo, mas esclarecedor) de um escrito não finalizado, produzido após a guerra franco-prussiana e a *Comuna de Paris*, com o nome de *O império Cnuto-germânico*. Este escrito foi publicado na imprensa anarquista como *Escrito contra Marx*: “No Estado popular do Sr. Marx, dizem-no, não haverá absolutamente classe privilegiada. Todos serão iguais, não somente do ponto de vista jurídico e político, mas também do ponto de vista econômico. (...) Não haverá, portanto, mais nenhuma classe, mas um governo, e, observai bem, um governo excessivamente complicado, que não se contentará em governar e administrar as massas politicamente, como fazem hoje todos os governos, mas que ainda as administrará economicamente, concentrando em suas mãos, a produção e a justa repartição das riquezas, a cultura da terra, o estabelecimento e o desenvolvimento das fábricas, a organização e a direção do comércio, enfim, a aplicação do capital à produção pelo único banqueiro, o Estado. Tudo isso exigirá uma ciência imensa e muitas cabeças transbordantes de cérebro nesse governo. Será o reino da *inteligência científica*, o mais aristocrático, o mais despótico, o mais arrogante e mais desprezível de todos os regimes. Haverá uma nova classe, uma nova hierarquia de doutos reais e fictícios, e o mundo se dividirá em uma minoria dominada em nome da ciência, e uma imensa maioria de ignorantes. E, então, cuidado com a massa de ignorantes! (...) Vêde muito bem que através de todas as frases e todas as promessas democráticas e socialistas do programa do Sr. Marx, encontramos em seu Estado tudo o que constitui a própria natureza despótica e brutal de todos os Estados,

qualquer que seja a forma de seu governo, e que no final das contas o Estado popular, tão recomendado pelo Sr. Marx, e o Estado aristocrático-monárquico, mantido com tanta habilidade quanto força pelo Sr. Bismark, identificam-se completamente pela natureza de seu objetivo tanto interior quanto exterior” (Bakunin, 2001 105-106).

Parafraseando o próprio Foucault, não será preciso esperar pelos seus escritos, nem pelos expurgos de Kruchev, nem pelos escritos de Camus ou os atos de contrição pública dos antigos defensores de Stalin, para saber o que formaria os Gulags e já estava, não só no programa de Lenin, mas no programa de Marx e Engels no interior da I Internacional. Encontra-se em Bakunin uma descrição quase que acabada do que seria, ano depois, o Estado burocrático soviético.

No entanto, a necessidade de organização política como movimento dos trabalhadores, pautada no coletivismo, mesmo que pela ação de uma retaguarda, é posta por Bakunin⁶⁹ e reafirmada por Malatesta. Na mesma medida em que acertam na crítica ao despotismo marxista, esbarram na crença da ação coletiva. Emma Goldman recorre às forças do indivíduo livre para formular sua crítica, que se opõe precisamente às concepções estatais de Lenin. Este buscará nas obras do que ele chama de marxismo adulto, em *O Estado e a revolução*, a saber, a partir de *A miséria da filosofia* e *Manifesto do partido comunista*, escritos voltados abertamente contra o pacifismo individualista associativo de Proudhon, identificado por Marx e pelo próprio Lenin, como pequeno burguês, durante as lutas dos trabalhadores na França, entre 1848-1851 (Lênin, 2005: 41-52)⁷⁰. Desta maneira há, nessas lutas, de um lado, a potente e historicamente pertinente crítica, como atitude libertária em meio às lutas, ao autoritarismo centralizador derivado da tese do partido da revolução, expressa no *Manifesto do Partido Comunista* (1848); de outro, há, também, nessa disputa, a

⁶⁹ Bakunin não defende exatamente uma concepção de retaguarda, fala de uma organização específica e de atuação conspiratória no seio do movimento revolucionário. Cf. suas concepções para a *Aliança da Democracia Socialista* e o *Catecismo Revolucionário*, no qual defende o tripé federalismo, socialismo e antiteologismo (Bakunin, 2009).

⁷⁰ Essa polêmica dominará por longos anos o movimento operário e os socialistas entendidos amplamente, alimentada por escritos e enfrentamentos por parte de anarquistas e marxistas de diversas partes do mundo. Essas discussões foram travadas, sobretudo, em nome ascendência sobre o movimento operário. Sua relevância está pontuada na história sob os efeitos das lutas em torno da AIT (1864), da Comuna de Paris (1871), da Revolução Russa (1917), da Revolução Espanhola (1936) ou mesmo das lutas operárias no Brasil do começo de século XX. Hoje, em 2013, parecem por demais desgastadas ou levam apenas a movimentos acusatórios de ordem ideológica. Embora Guérin (s/d) faça vista grossa a essa agudas críticas e pleiteie uma trégua entre o que ele chama de “primos brigados”, partindo, precisamente, das semelhanças, e não das diferenças, entre Marx e Bakunin.

formação de um movimento anarquista entendido exclusivamente em sua conexão com o movimento operário, e segundo preceitos organizativos que, mesmo divergentes, convergem em torno da necessidade de se criar estratégias, segundo certos princípios anarquistas, que indiquem ou construam um caminho que levará à revolução social e a constituição de uma sociedade anarquista ou organizada segundo princípios do anarco-comunismo.

Os termos dessa disputa são anunciados pelo próprio Bakunin em 1866, quando da redação de seu *Catecismo Revolucionário ou Programa da sociedade da revolução internacional* (Bakunin, 2009), referência que leva muitos anarquistas a entender o movimento como o que deriva dessa disputa, tomando as demais expressões libertárias como irrelevantes, acessórias e/ou depositárias da mesma pecha utilizada por Marx para desqualificar Proudhon, em 1848, ou seja, expressões pequeno burguesas de um anarquismo não revolucionário. O que sugere, historicamente, um caminho que vai da corajosa atuação de Bakunin na AIT e de Malatesta em meio ao movimento operário do começo do século XX, até hoje com a formação de uma *igreja anarquista*, que vê em tudo que se oponha a essa concepção o não anarquista (Ramus de Aquino, 2011: 167-200).

No entanto, há os que foram além dessa disputa, sem desprezar as forças de contestação e potências de liberdade nas múltiplas práticas dos anarquismos. Sébastien Faure foi um anarquista do final de século XIX e começo do XX que esteve à frente de uma das mais inventivas experiências educacionais da história libertária: a *La Ruche* (A colméia), experiência sufocada e destruída pelas pressões e violência da I Guerra Mundial (Uehara, 2010: 93-107). O mesmo Faure foi quem realizou a organização da *Enciclopédia Anarquista*, concluída em 1934⁷¹, além de ser, como vimos, o responsável por recuperar, no final do século XIX, a palavra *libertário* como sinônimo de anarquista, e o fez criando um jornal, *Le Libertaire*, com Louise Michel. Seu objetivo, com o uso da palavra, era confundir a forte repressão que se abatia sobre o movimento anarquista naquele o momento.

A palavra foi encontrada por Faure em uma carta escrita a Proudhon pelo poeta Joseph Déjacque, um dos primeiros anarquistas-comunistas que lutou nas jornadas de

⁷¹ Essa enciclopédia anarquista possuía 2893 páginas e encontra-se disponível em <http://www.encyclopedie-anarchiste.org/>

junho de 1848, e que, após prisões e exílio em Londres, mudou-se para Nova York entre 1856-1861, onde redigiu e publicou, quase sozinho, o jornal *Le Libertarie: Journal du mouvement social*. Segundo Nettlau, retornou a Londres em 1861, e “morreu em 1864 ou talvez em junho de 1867, em circunstâncias trágicas que não me foi possível verificar” (Nettlau, 2008: 112-113). Na enciclopédia anarquista, nos verbetes *Anarquia* e *anarquista*, Faure escreve: “Não há, nem pode haver, um credo ou catecismo libertário. (...) Ao mesmo tempo, pode haver, e realmente há, muitos tipos de anarquistas, mas todos têm uma característica comum que os distingue do resto da humanidade. O ponto de união é a *negação da Autoridade nas organizações sociais e o ódio a tudo que origina instituições baseadas nesse princípio*. Portanto, quem nega a Autoridade e luta contra ela é um anarquista” (Faure in Woodcock, 1981: 58, *grifos do autor*).

A partir desta definição, resultado de forças em luta, se propõe a diferenciação entre *anarquismo como movimento e libertário como atitude* diante da autoridade e do condutor, o que não objetiva listar ou diferenciar quem foi ou é anarquista e quem foi ou é libertário. Mas inclinar a atenção e privilegiar essa atitude de contestação a despeito das pretensões organizativas que orientam *contracondutas* revolucionárias em direção a um objetivo teleológico⁷². Essa distinção se coloca como problema das resistências às práticas de governo. É possível, de um lado, analisar a constituição dos sindicatos revolucionários, das associações anarquistas e mesmo dessas propostas de organização anarquista, como contraposicionamentos⁷³ às práticas divisórias das relações de poder. Mas deve-se reconhecer que, ao elegerem um espaço para resistir e organizarem-se nele, acabam por inscreverem-se nas relações do poder. Assim, ao produzirem, inicialmente, resistências, como *contracondutas* acabam por ser incorporados no jogo das relações de poder. Foi isso o que perceberam os jovens terroristas, já no final do século XIX, e que

⁷² Utilizo-me dos termos *conduta* e *contraconduta* a partir da definição dado por Foucault: “A conduta é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução, se vocês quiserem, mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixar conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta e condução” (Foucault, 2008: 255). “*Contraconduta* no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros; o que faz que eu prefira essa palavra a ‘inconduta’, que só se refere ao sentido passivo da palavra, do comportamento não se conduzir como se deve” (Idem: 266).

⁷³ Para Foucault a sociedade moderna se caracteriza por posicionamentos nas relações de vizinhança dentro de grades, redes ou organogramas, os contraposicionamentos atravessam essas redes e estratificações, desestabilizando-as. Esta noção aparece em Foucault (2001), a partir do desenvolvimento da noção de heterotopia. A noção utilizada por Edson Passetti (2002; 2003; 2007) como problematizadora das práticas anarquistas — entendendo-as como contraposicionamento de invenção.

levou-os a decidir pela expressão de sua revolta como propaganda pela ação, ainda que esta seja recolocada pelos sindicatos como greve geral.

Assim, se diante do lugar de disciplina na fábrica, o espaço de resistência restringe-se aos sindicatos e às associações operárias, experimentava-se, no imediato das lutas, relações livres e outras maneiras de conduzir a vida. Mas na medida em que essas iniciais experimentações transmutam-se em estratégia de enfretamento, as formas de lutas e insubordinações de liberdade encontram-se vinculadas, organizadas e submetidas um conjunto de preceitos as inscrevem como novas práticas de governo. Trava-se aí uma disputa entre as condutas vigentes e as contracondutas.

Também segundo essa perspectiva de análise é possível apontar *O Catecismo revolucionário* de Bakunin e suas derivações posteriores em programas organizativos e revolucionários, como componentes dessa contraconduta revolucionária. A diferenciação entre o movimento anarquista (de viés bakuninista) e o libertarismo refere-se, portanto, a um corte de atitude *antipolítica* como revolta, e dispensa-se de iniciativas políticas sob a forma de um programa ou estratégia revolucionária. Na história dos anarquismos, essa atitude se coloca como *ação direta*⁷⁴, expressão da revolta, inclusive contra os condutores revolucionários. A atitude na *cultura libertária* é a revolta que realiza a ação direta como antirepresentação não apenas do sujeito entendido no interior de uma força social, como os trabalhadores, mas a revolta que reafirma a impossibilidade de representação, organização ou estratégia na medida em que se lança na indefinição insolúvel das lutas. No entanto, essa diferenciação exige esclarecer a noção de conduta e contraconduta, num quadro geral da governamentalidade.

Foucault, em curso proferido em 1978-1979, empreende a exposição de uma pesquisa sobre a gênese do Estado. Essa pesquisa o leva a propor a noção de governamentalidade como tecnologia específica do governo na sua forma política na

⁷⁴ A noção de *ação direta* para os anarquistas pode ser situada como atitude anti-representativa e vinculada às práticas de autogestão, historicamente vinculadas ao federalismo político e mutualismo econômico de Proudhon (Cf. Passetti & Resende, 1985). É retomada, ao longo dos séculos XIX e XX, tanto entre os sindicalistas revolucionários, como Émile Pouget e Fernand Pelloutier, como greve geral, quanto nas ações de anarco-terroristas e sabotagens (Cf. Nu-Sol. Hypomnemata 124, agosto de 2010). Por isso, está relacionada à propaganda pela ação, como veremos adiante. Trata-se de uma atitude anti-representativa de dimensão ética afirmada para além do economicismo ao qual procura-se reduzir a autogestão.

constituição do Estado moderno. A controversa proposta de análise encontra-se na leitura que verá, na era moderna, não um estatização da sociedade, mas um governamentalização do Estado que tomará como referência toda uma série de práticas e produções discursivas em torno das artes de governar como crítica à Razão de Estado. Esta leitura desfaz a consagrada separação em teoria política entre sociedade civil em oposição à sociedade política (Estado)⁷⁵. Foucault expõe a racionalidade específica do governo moderno que terá como alvo a população, como saber a estatística e a ciência política e como instrumentos os dispositivos de segurança, a polícia e o dispositivo diplomático-militar, como predominância do governo em relação à soberania e a disciplina. Sua procedência fundamental é o poder pastoral, como tecnologia de poder, simultaneamente individualizante e totalizante na conduta dos vivos. Um problema de governo, do governo dos outros, da possibilidade de determinar a conduta dos outros, não como função específica dos que se ocupam do Estado, mas governo como prática, uma tecnologia de poder que objetiva produzir obediência na condução das condutas. Maneiras pelas quais se articulam sujeições e produção de assujeitamentos.

As questões colocadas são: como o Estado governa a população, como o governo pode dispor das coisas e das pessoas, como garantir a segurança dessa população, como garantir obediência dos que estão sob o domínio de um Estado? Esta problemática iniciada nos séculos XV e XVI estabelece os elementos que caracterizam essa governamentalidade⁷⁶ (Foucault, 1979: 291-292).

Foram as transformações históricas ocorridas nesse período, ligadas ao mercantilismo, que possibilitaram que a arte do bom governo se transmutasse em

⁷⁵ Segundo as análises expostas por Foucault: “O Estado não é na história essa espécie de monstro frio que não parou de crescer e de se desenvolver como uma espécie de organismo ameaçador acima de uma sociedade civil. Tratar-se-ia de mostrar como uma sociedade civil, ou antes, simplesmente uma sociedade governamentalizada instituiu, a partir do século XVI, certa coisa, certa coisa ao mesmo tempo frágil e obcecante que se chama Estado. Mas o Estado nada mais é que uma peripécia do governo, e não o governo que é um instrumento do Estado” (Foucault, 2008: 331).

⁷⁶ Foucault precisa o que compreende por governamentalidade designando: “1- o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumento e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança. 2- a tendência que em todo Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros — soberania, disciplina, etc. — e levou ao desenvolvimento de um série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes. 3- o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado” (Foucault, 1979: 291-292).

governamentalização do Estado. A soberania do príncipe se dá sobre o território, funda-se na lei, o bom governo busca formas para promover o bem público por meio de táticas para dispor as coisas em relação às pessoas. Enquanto a soberania se funda nela mesma, ou seja, na Razão de Estado, as práticas de governo se fazem em táticas diversas (Foucault, 2008: 341-371). A população, sua emergência como problema de governo, possibilitada pela estatística e a economia política, torna-se o objeto principal desse governo que tem como tarefa a promoção de sua felicidade. Age sobre ela por meio de campanhas, controles de natalidade, administração dos fluxos migratórios, disposições especiais da população para agenciar a sua saúde e sua vida nas cidades como um bem. Assim no que diz respeito aos perigos internos, à sedição, à guerra civil, aos pânicos urbanos, às sublevações, etc., a polícia será o instrumento privilegiado, num primeiro momento, menos por suas atribuições repressivas modernas, e mais em suas atribuições de cuidados, seja de saúde pública (medicina social), seja dos cuidados com os meios urbanos, seja em relação à saúde dos operários. Essa tecnologia terá como laboratório, na Alemanha, as universidades e como saber principal a ciência política, como ciência da polícia (Idem: 426-428). Instrumento, portanto, de governo das condutas, da moralidade, da urbanidade e da civilidade nas cidades modernas.

É nessa tensão governamental que estão inseridas as lutas dos anarquistas no século XIX, que estouram primeiro, precisamente nesse espaço da cidade, com as revoltas de 1848, mas que em seguida recebem codificações como *contracondutas* revolucionárias, em que não está em jogo, como no pastorado cristão, a salvação das almas, mas a busca por uma outra maneira de ser governado/governar na Terra. Está em questão a produção de uma forma de vida que recusa o governo de Estado; uma maneira de se conduzir, na política, na produção da vida material, nas relações amorosas, na educação de crianças que se opõem, termo a termo, à forma de governo do Estado e da sociedade civil. O risco reside, precisamente, nesse jogo *agonístico* com as formas de governo político, em fundar-se um conjunto de preceitos gerais que orientariam, como uma *contraconduta*, uma nova conduta, uma política. Na medida em que “análise da governamentalidade [...] implica que ‘tudo é político’. [...] a política não é nada mais, nada menos que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento” (Ibidem: 287).

Partindo dessa caracterização das práticas de governo é possível precisar sua ultrapassagem como prática de liberdade e governo de si. A dimensão analítica da governamentalidade desloca a conformação teórica que convencionou localizar o governo dos outros apenas no conjunto de ações de Estado. Esta é uma das formas, uma peripécia do governo moderno, não havendo oposição entre Estado e sociedade civil, mas técnicas múltiplas de governo de si e dos outros. O rompimento desse jogo que se confirma mutuamente está precisamente nas práticas de liberdade que os sujeitos realizam de modo surpreendente na produção de uma ética que escapa a disputa nesse campo moral. Tomando entre os anarquistas as práticas de contraposicionamentos produzidas historicamente nas escolas, sindicatos, ateneus, centro de cultura e imprensa anarquista como táticas que engendram contracondutas, elas não cessam de entrar em choque com outras formas de condução de conduta, nas relações ascendentes e descendentes da governamentalidade. Quando se busca, mesmos no interior dessas contracondutas resistentes que engendram os contraposicionamentos, novas justificativas morais e racionalidades táticas que conformam estratégias a serem realizadas, inscreve-se as resistências no implicado jogo de renovações dos governos de si e dos outros. Diante de uma conduta, mesmo entre os anarquistas, a atitude libertária é o que rompe com as conduções e afirma uma anticonduta, o que não se espera, o que não está justificado nem teórica nem moralmente, emergência do insuportável. Nesse agonismo, por exemplo, pode-se tomar a posição de Bakunin, no interior da AIT, diante da proposta de Estado popular de Marx que aquela altura dominava as teses sobre o movimento operário como uma contraconduta, como contraposicionamento nas ações diretas de sindicatos e associações operárias. E desta contraconduta revolucionária, derivará as teses sobre a necessidade de organização do movimento, ou seja, funda-se uma nova prática de governo, mesmo entre resistentes. A anticonduta, como atitude libertária, expressa-se nas ações dos anarco-terroristas que assustaram os burgueses e defensores da ordem como revolta à colonização burguesa dos espaços públicos, privatizados pela burguesia e que, ao mesmo tempo, desagradou os organizadores do movimento operário, que viam nessa ação direta revoltada uma irresponsabilidade política. Assim, a revolta, como atitude libertária, é o antiposicionamento que reinscreve a luta direta nos intrincado jogo de condutas e contracondutas.

Essa atitude se faz como uma ação na relação ética consigo, que dá forma a uma existência, mesmo que seja um derradeiro ato de morte em confronto com os poderes,

como foi o caso dos anarquistas terroristas. Importa ressaltar que não se trata de dar sentido, mas forma à existência e, da mesma maneira, não se trata de ver na morte a culminância ou a confirmação dessa forma. No caso dos anarquistas terroristas, muitos não foram conduzidos ao cadafalso; afirmaram e formaram sua existência em choque com os governos, e escaparam. O que está em jogo nessa atitude libertária que se faz na revolta como antiposicionamento é a disposição ao risco e ao acaso da luta. Como afirmou certa vez Foucault acerca da revolta, estas produzem “insurreições [que] pertencem à história. Mas de certa forma lhe escapam” (Foucault, 2006: 75). Enquanto as artes de governar esforçam-se em reinscrever, perpetuamente, as contracondutas nas formas possíveis de governo, a atitude libertária como revolta, e não cessa de lembrar, que por velozes e tentaculares que sejam as práticas de governo, nenhum poder é capaz de conter a revolta. “E porque o homem que se rebela é em definitivo sem explicação, é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, ‘realmente’, preferir o risco da morte à certeza de obedecer”. Na medida em que “por traz de todas as aceitações e coerções, mais além das ameaças, violências e persuasões, há a possibilidade desse momento em que nada mais se permuta na vida, em que os poderes nada mais podem e no qual, na presença dos patíbulos e metralhadoras, os homens se insurgem” (Idem: 75).

Segundo Foucault, em relação à análise das resistências no quadro geral de uma governamentalidade, “em vez de dizer: cada classe, ou grupo, ou força social tem sua ideologia, que permite traduzir na teoria suas aspirações, aspirações e ideologia de que se deduzem rearranjos institucionais, que correspondem às ideologias e satisfazem às aspirações — conviria dizer: toda transformação que modifica as relações de força entre comunidades ou grupos, todo conflito que põe em confronto ou que os faz rivalizar requer a utilização de táticas que permitem modificar as relações de poder e a introdução de elementos teóricos que justificam moralmente ou fundam em racionalidade essas táticas” (Foucault, 2008: 285). Assim, a forma que se dá à existência numa *cultura libertária*, rompe com a busca por estratégias que modifiquem relações um quadro geral da governamentalidade, ou melhor, que se inscrevem no jogo das condutas e contra-condutas como produção de uma verdade e formas de vida possíveis. A revolta é o limiar de uma anticonduta que transforma, e não cessa de revirar, a *mim*. Não há negociação de formas, produção de vias ou pacificações de relações, apenas o

incontível ato de luta que se orienta pela produção de escapes, mesmo quando estes se mostram quase impossíveis.

Não se trata, portanto, de descartar a revolução e os revolucionários. Trata-se de buscar neles onde ficou a atitude de revolta. Em que momento ela se conformou como contraconduta num quadro governo dos outros e não de si. Na revolta se encontram maneiras de praticar o libertarismo, para além das codificações teóricas ou totalizações ideológicas. Se suas revoltas iniciaram uma política, como prática revolucionária, pode haver formas de arruinar a política como prática de governo das condutas dos outros? Desta perspectiva desfaz-se hostilidades, sem com isso recomendar tolerâncias ou propiciar afinidades. A definição de grupo de afinidade deriva em Bookchin de seus estudos sobre a experiência da revolução espanhola, denotando uma proximidade ideológica em torno dos anarquismos. Assim sua noção de grupos de afinidades dentro das práticas anarquistas orienta que as associações são formadas a partir da proximidade e preferências dos indivíduos, garantindo que as relações entre as associações se fundem pela afinidade que cada associação tem com as práticas anarquistas específicas (Cf. Murray Bookchin, 2010: 75-77). Entre os que pleiteiam um anarquismo organizado essa noção funciona como um pacificador das relações entre indivíduos, grupos e associações anarquistas. Um meio de conduzir a conduta anarquista. Assim cada um se liga a um grupo que forma uma “corrente” ou “tendência” no interior de uma definição elástica de anarquia que o liga ao grupo e os grupos entre si por laços mais ou menos frouxos. Desta maneira, todos se encontram no interior do anarquismo segundo escolhas ou estratégias preferidas, conformando um pluralismo de grupos que cooperam mais ou menos entre eles. Como assinala Passetti (2003), conforma-se, assim, a política entre anarquistas de maneira mais ou menos próxima de um pluralismo partidário. Uma *antipolítica* com cultura libertária afasta-se dessa conduta de composição para governo das condutas anarquistas.

Mesmo assim, a definição de afinidade é controversa. Se tomada fora de um escopo ideológico, como na definição de Daniel Colson (2003: 21-22)⁷⁷, que apresenta

⁷⁷ Segundo a definição de Colson, “contrariamente ao que se poderia crer, a afinidade libertária não é de ordem ideológica. (...) Implica os temperamentos, as diferentes formas de sensibilidade, os diferentes traços de caráter e as diferentes formas de se ligar aos demais” (2003: 22). Embora Colson pondere que haja formas de afinidade discutíveis, como os grupos específicos bakuninistas nascidos da relação do russo com Netchaiv, é preciso considerar que a definição de grupo de afinidade de Bookchin é a mais

as afinidades entre os anarquistas de uma outra perspectiva, “as afinidades anarquistas também dependem do temperamento dos envolvidos, de diferentes formas de sensibilidades, jeitos de fazer, predisposições, enfim, as afinidades libertárias como se poderia presumir não são da ordem da ideologia” (Passetti, 2005: 33). Mas mesmo sob esta definição diversa da estabelecida por Bookchin, se investida de uma busca de composição política ela não livra de produzir hostilidades. O próprio Bookchin escreverá um libelo contra o que ele chama como anarquismo de estilo de vida. O uso da noção também se mostra móvel, quando se refere, por exemplo, tanto a forma de organização de grupos e associações, quanto à maneira como pessoas se encontram para a realização de uma tática de ação direta. Marcados pela revolta, ainda que se busca pacificação entre os anarquistas, há sempre um que, por uma atitude libertária, rompe pactos tácitos ou declarados. Eis a potência das práticas de liberdade entre libertários, que difere das tentativas de formar uma política anarquista. Afastar-se das afinidades e afirmar a potência da associação livre é não se dispor às disputas e hostilidades ou às condutas políticas de convencimento e acusações.

Hostilidades que despotencializam as práticas de liberdade. Como observa por Max Nettlau ao comentar Max Stirner e Gustav Landauer, os primeiros libertários na Alemanha: “tenho apenas dados sumários sobre o começo do anarquismo na Alemanha, que, como todos os países do mundo, teve de lutar contra a hostilidade dos socialistas autoritários e também contra a intolerância desses trabalhadores anarquistas que não acreditavam mais senão em uma única maneira de conceber o anarquismo, e que, por esse motivo, sentiam-se adversários de seus camaradas mais próximos da outra tendência. Foi assim que os stirnerianos e os kropotkinianos, separaram-se uns dos outros, e Landauer, seja quando colocou em um mesmo plano todas as diversas correntes, seja quando afirmou seu próprio ponto de vista, foi sempre mal considerado por aqueles que não reconheciam válida senão uma única doutrina anarquista: a que eles professaram” (Nettlau, 2008: 98). Mesmos os anarquistas sendo múltiplos antidoutrinários por definição, não estão isentos dessas mesquinhas e disputas vaidosas.

Essa leitura dos anarquismos visa apontar para uma *antipolítica* de um libertarismo como *atitude crítica*. Como anticonduta que se afirma pela revolta, leva à

aceita, mais divulgada e mais praticada entre os anarquistas hoje. Referenciada na experiência espanhola ela é aplicada por diversos grupos e associações.

produção de dimensões de uma *ontologia crítica de nós mesmos* (Foucault, 2005: 351), uma atitude que se dispensa da objetividade e estratégias das armas da crítica⁷⁸. Para Nietzsche, “em parte alguma chega-se a um efeito, mas sempre apenas a uma nova ‘crítica’; e a própria crítica não produz nenhum efeito, só experimentando novamente a crítica. (...) Sua pena crítica não pára de correr, pois eles perderam o poder sobre ela, são mais conduzidos por ela do que a conduzem. Exatamente nessa imoderação de suas efusões críticas, na falta de domínio sobre si mesmo, nisso que os romanos chamavam de *impotentia* revela-se a fraqueza da personalidade moderna” (Nietzsche, 2003: 47). Buscar-se, desta maneira, alguns recortes da tensão entre o exercício da crítica histórica (revolucionária), dominada pela objetividade da ideia e orientada para um fim objetivo e totalizador, e a atitude crítica no presente como afirmação da revolta, *agonismo* que se volta, inclusive, contra si mesmo.

Encontra-se em *O homem revoltado*, de Albert Camus, uma interessante diferenciação entre revolução e revolta. O escritor argelino prossegue em seu ensaio as transformações da revolta como manifestação, primeiro metafísica e depois histórica, de sua noção de absurdo. O absurdo, para Camus, é aceitação integral da existência diante da constatação de que não há um sentido para vida, o que não se traduz como um fatalismo ou aceitação das condições e contingências da existência. A revolta, para ele, é o que desperta nos homens uma constante oposição diante das agruras da existência e faz agir diante da situação absurda em que ele se encontra. Assim, a revolta nasce contra Deus e os deuses (de Sade aos irmãos Karamazov) e se afirma na história como oposição às condições de servidão e exploração. Seguindo a história, entre literatura e movimentos políticos, pelo fio das atitudes revoltadas, desde o egoísmo de Stirner aos terroristas anarquistas, a revolução aparecerá, para ele, como um processo de racionalização da revolta. Uma busca racional de sentido e de justificação da revolta humana, fora da aceitação do absurdo, levará à busca por justiça nos atos de terrorismo dos niilistas russos e dos anarquistas europeus à justificação do terror do Estado soviético. Camus inaugura um campo de aceitação integral da revolta, mas será apenas a

⁷⁸ Tomando o termo empregado por Marx em “Introdução à Crítica da filosofia do Direito de Hegel” (Marx, 2005: 87-104). Nesse breve escrito Marx propõe que a crítica da religião deve converter-se em crítica do direito e, com isso, a crítica da teologia em crítica política. Dispensar-se da objetividade das armas da crítica como *atitude crítica*, é dispensar-se de um quadro geral, de um código crítico, de um arsenal determinado, pois se é necessário, para nos “encontramos em companhia da liberdade”, enterrar os pastores (Idem: 89), as práticas de liberdade, como revolta, enterram, também, os pastores da razão que ao fazerem a crítica da condução forjam, como visto na crítica de Bakunin à Marx, novas formas de pastorados erigidas pelos sacerdotes da ciência.

partir das formulações analíticas de Michel Foucault que se abriu o campo da constituição de si como atitude crítica no presente, relacionada à formação da revolta como forma de existência diante dos poderes.

De acordo com Nietzsche (referência tanto de Camus, quanto de Foucault), a atitude crítica pode ser entendida como uma forma de voltar-se para história política de maneira que seja possível liberar-se do *poder da história*, que nos faz dizer “sim” aos exercícios de poder. “Disseminou-se nas gerações por ele [Hegel] fermentadas aquela admiração diante do ‘poder da história’ que praticamente converte todos os instantes em desguarnecida admiração ante os resultados positivos e conduz à idolatria factual: para este culto, se treinou a expressão mitologizante e, além disto, com todo direito, bem alemã: ‘ter em conta os fatos’. Mas quem aprendeu inicialmente a se curvar e a inclinar a cabeça diante do ‘poder da história’ acaba, por último, dizendo ‘sim’ a todo poder, balançando mecanicamente a cabeça como os chineses, quer se trate de um governo ou de uma opinião pública ou de uma maioria numérica, movimentando seus membros no exato compasso em que qualquer ‘poder’ puxa os fios” (Nietzsche, 2003: 72-73). Para não dizer “sim” ao poder é necessário diferenciar propostas. Vejamos, portanto, as referências já indicadas em Camus, sobre revolta e revolução, e em Foucault sobre a atitude crítica.

Para Camus, em 1951, “teoricamente, a palavra revolução conserva o sentido que tem em astronomia. É um movimento que descreve um círculo completo, que passa de um governo para o outro após uma translação completa. Uma mudança de regime de propriedade sem a correspondente mudança de governo não é uma revolução, mas uma reforma. Não há revolução econômica, quer seus meios sejam pacíficos ou sanguinários, que não seja simultaneamente política. Nisso a revolução já se distingue do movimento de revolta. A famosa frase: ‘Não, majestade, não é uma revolta, é uma revolução’ ressalta essa diferença essencial. Ela significa exatamente: ‘é a certeza de um novo governo’. Na origem, o movimento de revolta é restrito. Não é mais que um depoimento incoerente. A revolução, ao contrário, começa a partir da ideia. (...) Os anarquistas com Varlet à frente, viram efetivamente que governo e revolução são incompatíveis no sentido direto. Diz Proudhon: ‘Implica contradição o fato de que o governo possa ser revolucionário, pelo simples fato de que é governo’” (Camus, 2003: 132). Camus certamente se refere ao livro *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, de 1851.

Distingue o movimento fundante de uma nova soberania que marca a sentido da revolução para os socialistas da revolta como questionamento progressivo do poder, como é possível depreender tanto da noção de progresso, quanto de revolução permanente em Proudhon.

Partindo dessa referência, o escritor argelino, traça um percurso que abarca os regicidas, niilistas russos e anarco-terroristas, como expressão da revolta histórica durante o século XIX; em paralelo, o terror revolucionário burguês, inaugurado por Rousseau em *Do contrato social* (1999)⁷⁹, até o terror racional dos governos socialistas da primeira metade do século XX. Deriva daí sua diferenciação entre o revoltado e o revolucionário: “O revolucionário é ao mesmo tempo um revoltado ou então não é mais revolucionário, mas sim policial e funcionário que se volta contra a revolta. Mas, se ele é revoltado, acaba por se insurgir contra a revolução. De tal modo que não há progresso de uma atitude a outra, mas simultaneidade e contradição sempre crescente. Todo revolucionário acaba como opressor ou herege. No universo puramente histórico que escolheram, revolta e revolução desembocam no mesmo dilema: a polícia ou a loucura” (Idem: 285-286). Essa distinção desfaz as interpretações mais comuns que vêm na revolta uma primeira manifestação de um possível processo revolucionário a se desenrolar. Para isso, chama a atenção para as maneiras como se tratou a revolta historicamente: Sade, ao se insurgir contra Deus, é trancafiado como louco ao recusar submeter sua escrita e sua existência aos cuidados que se destina ao louco; a revolta dos anarquistas na Rússia, assim que instituiu-se o governo bolchevista, passam a ser alvo das perseguições policiais. Assim, para ele, um revolucionário ao se manter na condição de revolta vira herege, e ao assumir a revolução empenha-se em oprimir os que seguem em revolta. Assim, a história do século XIX e meados do XX, apresentou o dilema entre ser tratado como louco ou alvo da polícia ou aderir a revolução e compor com os novos meios policiais que passam a zelar pela nova ideia, o novo Estado, a nova sociedade.

⁷⁹ Camus aqui se refere aos fundamentos filosóficos que Rousseau fornecerá à ditadura e ao terror pós Revolução Francesa, na medida em que a *vontade geral*, como expressão da vontade do Estado na forma de lei celebrada pelo contrato fictício, deve ser garantida mesmo que com a suspensão da ordem legal, a ser defendida por uma ditadura. Cf. o próprio Rousseau “só os perigos muito grandes podem compensar o de alterar a ordem pública, e jamais se deve sustar o poder sagrado das leis, senão quando se trata da salvação da pátria. (...) Se o perigo for tal que o aparelho das leis represente um obstáculo a se evitar, nomeia-se então um chefe supremo que faça com que todas as leis se calem e, por um momento, suspenda a autoridade soberana” (Rousseau, 1999: 225). O autor fala de um chefe ou de uma comissão, e que “de modo algum a suspensão da autoridade legislativa abole a vontade geral” (Idem: 226). Por fim, defende a definição de um prazo bastante curto (Ibidem: 228), e este sempre responde à razão de Estado.

No entanto, mesmo se insurgindo contra o terror racional da razão histórica, Camus recua e ainda rende uma última homenagem à razão moderna e humanista, oferecendo uma alternativa por meio de um cogito revoltado, que se funda na genialidade do artista em seu desafio ao real que pode reconstituir o que realmente somos. Na conclusão sobre a revolta histórica, diz: “A revolta, na verdade, lhe diz e irá dizer-lhe cada vez mais alto que é preciso tentar agir, não para começar um dia a existir, aos olhos de um mundo reduzido ao consentimento, mas em função dessa existência obscura que já se manifesta no movimento de insurreição. Esta regra não é formal, nem está sujeita à história, como poderemos observá-la em estado puro na criação artística. Antes, porém, consideremos apenas que ao ‘Eu me revolto, logo existimos’, ao ‘Nós estamos sós’ da revolta metafísica, a revolta em conflito com a história acrescenta que, em vez de matar e morrer para produzir o que não somos, temos que viver e deixar viver para criar o que somos” (Ibidem: 288). Mais um passo, e não estaremos mais diante da questão que nos impõem esclarecer sobre nossa condição, nossa constituição, ainda que em revolta contra ao que nos formou até então, contra a razão que ao prometer a harmonia, instituiu o terror. Camus tateia ainda confiante no homem.

Um passo adiante no percurso aberto por Camus, e “o arco se verga, a madeira geme. No auge da tensão, alçará vôo, em linha reta, uma flecha mais inflexível e mais livre” (Ibidem: 351). Michel Foucault, ao retomar a questão colocada a Immanuel Kant no final do século XVIII, em “O que são as Luzes?”, produz uma reversão na questão do presente e do esclarecimento que busca a compreensão de quem somos. Recorda Foucault que a razão moderna para se efetivar, se explicar e se justificar, obrigou-se forçosamente recorrer à generalidade, contra a qual, suas pesquisas histórico-críticas, investiram restituindo e reduzindo essas generalidades a um conjunto de práticas e discursos determinados, à tecnologias bastante específicas e pontuais de poder. No entanto, pondera que “ao menos na escala das sociedades ocidentais da qual derivamos, elas têm sua generalidade: no sentido de que, até agora, elas têm sido recorrentes; assim, o problema das relações entre razão e loucura, entre doença e saúde, crime e lei, ou o problema do lugar a dar às relações sexuais etc.” (Foucault, 2003: 350). Reconhecimento, portanto, da construção dessas generalidades binárias, mas ao mesmo tempo restringindo-as a algo muito recente, portanto, ultrapassável. Não um recurso à crítica histórica como autoridade capaz de julgar o presente e anunciar o futuro, mas uma atitude, que aqui, toma-se como recusa à febre histórica do anarquismo como

movimento político, de fins teleológicos derivado do bakuninismo. Essa atitude seria o libertarismo como atitude e oposição à conduta que se pretende coerente e capaz de produzir um julgamento justo do presente, autorizado por sua própria história. Julgamento este que tomado no tribunal da história, anunciaria a vitória do anarquismo como ideia no século XXI, diante das fracassadas teorias políticas dos séculos XIX e XX.

Um libertarismo como atitude crítica de si mesmo, buscado na história dos anarquismos, “uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, com o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres” (Idem: 348). Na medida em que, diverso da conclusão de Camus sobre a revolta histórica, não se trata de buscar as deformações violentas da razão na história, mas, concordando com Foucault, afirmar que “é preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *êthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível” (Ibidem: 351). Em relação aos anarquismos e sua história encontramos tanto a recusa em se constituir como um conjunto teórico de formas e preceitos a serem seguidos, quanto a formatação de um conduta anarquista, mesmo que formulada como uma contra-conduta. Associar a anarquia como atitude crítica de uma cultura libertária, tendo na revolta a expressão de uma anticonduta é afastar-se da anarquia inserida nesse jogo da razão.

Na primeira aula do curso de 1983, Foucault retoma essa questão da crítica a partir do mesmo texto de Kant, de 1784, e um mais adiante, de 1794, no qual o filósofo prussiano se pergunta sobre o sentido da revolução. Foucault, primeiro indica a originalidade do texto ao colocar a questão da atualidade, não apenas no sentido sociológico sobre o tempo em que vivemos, suas características e diferenças com as eras anteriores. As perguntas colocadas por Kant, segundo a leitura de Foucault, são: o que é esse presente?; em que medida ela expressa um processo?; como o pensar é atingido por ele? (Foucault, 2010: 13). A diferença, em se colocar essas perguntas está em estabelecer uma relação vertical com o presente. Desta maneira, lança as bases para “o que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos” (Idem: 21). O que leva

Kant a tomar as luzes, o esclarecimento, como um acontecimento que atinge a todos. Esse acontecimento se expressa, já em referência ao segundo texto, na Revolução Francesa.

A atitude de modernidade e o sinal que indica a revolução — menos como o fato em si e mais pelo efeito nos que vão pensar sobre ela e partir dela — são as possibilidades de saída da minoridade para maioridade. Saída dessa condição de servidão da qual somos culpados por nossa preguiça e covardia e nos deixamos guiar por um livro, um diretor de consciência e/ou um médico (Ibidem: 29-31). No entanto, a possibilidade do uso da razão como saída da condição de minoridade — de sujeito conduzido por outrem — não é dada a todos e corresponde a certa maneira de uso dessa razão. “Kant evoca indivíduos que seriam pensantes por si mesmo, isto é, que teriam efetivamente escapado, a título individual, dessa preguiça e dessa covardia e que, pensando por si mesmos, adquiririam sobre os outros a autoridade que estes precisamente reclamam” (Ibidem: 33). Esses indivíduos assumiram, então, a condução desses outros, se colocaram na condição de libertadores dos outros. No entanto, essa ação jamais logra êxito, na medida em que, exatamente ao colocar esses outros sob a autoridade do libertador, haveria sempre os que nunca suportarão a sua emancipação. “É essa precisamente a lei de todas as revoluções (...) que os que a fazem cair necessariamente sob o julgo dos que quiseram libertá-los” (Ibidem: idem). Por isso, para Kant, é preciso observar a maneira de uso da razão: primeiro, dissociando obediência e raciocínio, é preciso raciocinar e obedecer. Esses termos não podem se opor, o segundo deve ser a causa do primeiro. Em segundo lugar, é preciso distinguir o uso privado e público da razão. O privado diz respeito ao uso que se faz da razão como indivíduo em suas funções públicas. Ele pontifica que jamais se deve fazer proselitismo desde uma posição pública que se ocupa, pois em suas funções públicas, o indivíduo deve agir como uma engrenagem dentro de uma máquina: liberdade de pensamento, publicidade no uso da crítica, mas obediência na função particular que se ocupa no meio social. Esse indivíduo pode se dirigir ao público e expressar o seu raciocínio o quanto quiser, desde que cumpra com suas funções na estrita obediência dela. Liberdade de opinião no uso da razão privada; obediência refletida no uso público da razão Assim assinala Foucault em relação à recomendação de uso da razão por Kant: “quanto mais liberdade para o pensamento vocês deixarem, mais vocês terão certeza de que o espírito do povo será formado para a obediência. E é assim que se vê desenhar uma

transferência de benefício político do uso livre da razão para a esfera da obediência privada” (Ibidem: 37).

Diante dessa atitude crítica da possibilidade desse diagnóstico do presente colocado pela relação vertical do pensamento como a atualidade, é que Foucault coloca a *agonística* como atitude *contra o que somos*. Não se trata da aceitação da obediência racional como estabilidade na condição de maioria. A atitude crítica colocada como libertarismo em distinção do movimento anarquista é dissociação dessa tradição revolucionária assentada e analisada por Kant desde a Revolução Francesa. Não mais a ação dos libertadores em direção ao papel de condutor do outro, mas o governo de si como rompimento, simultâneo, como jogo das condutas no uso público e privado e a busca de um horizonte libertador. A análise histórica das experimentações, dos focos de experiência, de anarquistas atua como forma de expansão da *cultura libertária* que, como focos múltiplos de experiência, possibilitam práticas contra essa armadilha da razão moderna: o escândalo. Foucault chama essa avaliação entre o diagnóstico e a ação, no início da aula de 1983, como uma pragmática de si.

Todos os historiadores dos anarquismos, demarcam as iniciais investidas anti-autoritárias e libertárias no final do século XVIII como radicalização ao limite do pensamento Iluminista. A crítica racional ao princípio de autoridade moderno seria a manifestação primeira de um pensamento anarquista, mesmo que, como sugere Nettleau e Joll, possa se falar de um pensamento libertário entre pensadores contestadores gregos ou entre os estóicos, em especial Zenão; ou ainda em algumas escolas gnósticas na Idade Média e no humanismo do Renascimento em textos como o *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de la Boétie (Nettleau, 2008: 30-37; Joll, 1966: 17-44). De qualquer maneira, ainda que menos valorizado por Daniel Guérin (s/d) e Henri Arvon (1966), como veremos adiante, Willian Godwin será o primeiro a formular uma crítica racional ao Estado e ao governo das condutas, em especial na educação de crianças e jovens, em vista de sua supressão em seu livro *Investigação acerca da Justiça Política*, de 1793. No entanto, como observa Passetti, “é raro entender-se o pensamento anarquista a partir de Willian Godwin, como propõe Nettleau. Este pensador anterior a Proudhon e ao debate político com Marx acabou sendo relegado à condição de um proto-anarquista, sendo visto mais como um libertário; é como se pertencesse ao tempo de gestação que só se configura plenamente com os movimentos sociais a partir de

Proudhon e Bakunin. (...) Daniel Guérin o reconhece em potencial, enquanto Woodcock considera Godwin e seu livro *Da justiça política* como a primeira exposição crítica oriunda dos problemas da Revolução Francesa e da reação conservadora inglesa, expressa principalmente por Edmund Burke. Para Domenico Tarizzo e Colin Ward as questões fundamentais do anarquismo, que dizem respeito à pedagogia libertária e à crítica ao Estado já estavam formuladas por Godwin” (Passetti, 1994: 278).

Nos dias de hoje, em que vivemos a consolidação e variações da reação conservadora neoliberal, instalada em escala planetária, retomar o termo libertário e o libertarismo como prática contínua no “campo da crítica anarquista como aquele dirigido para o Estado moderno segundo a concepção liberal” (Idem: 277), ou seja, segundo uma visão de mundo que vê o governo de Estado como algo a ser limitado, regulado e contrabalanceado pela sociedade civil em direção à segurança individual do cidadão, manifesto como uma fobia de Estado. É preciso desvincular do anarquismo, entendido como movimento organizado, o sentido teleológico dirigido à realização da emancipação humana. Nesse sentido as críticas de Stirner ao humanismo que atravessa o ciclo dos liberalismos é uma referência decisiva da atitude libertária como forma de existência possível de uma cultura libertária.

Trata-se, nesse início de século XXI, menos de uma revisão da história dos anarquismos, e mais de reinscrever o termo libertário no campo das práticas anarquistas como esgarçamento da crítica iluminista, no sentido dado por Foucault, como atitude crítica *contra o que somos*, como relações de um *agonismo* que não cessa, num “trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade” (Foucault, 2003: 351). Assumir essa luta, tendo claro que “o termo libertário também se encontra associado ao liberalismo como crítica à intervenção do Estado e garantias da universalização dos direitos” (Passetti, 1994: 277). Ou seja, foi alvo de captura como contraconduta no jogo da fobia de Estado. E isso foi realizado por meio “de uma designação que se encontra no limite entre o que se entende por Estado de direito e sua supressão, fato que obrigou Hayek a preferir que os liberais, como ele, fossem designados pelo termo **whig**, realçando o perigo do termo libertário abarcar também os anarquistas” (Idem: idem). É preciso que fique claro em que medida liberal e anarquista ou libertária são termos inconciliáveis. Primeiro pela forma de se posicionar diante do Estado: enquanto o anarquista se encontra em luta contra ele, o liberal busca meios de limitá-lo em nome de

sua fobia, mesmo sabendo que um Estado mínimo, ainda é um Estado. A segunda e decisiva diferença está na revolta, enquanto a governamentalidade liberal inscreve, desde Locke, a rebelião no campo das condutas e contracondutas, estabelecendo o estatuto jurídico de sua legitimidade (Ver Passetti, 2013a: 54-55); o libertário tem na revolta o limiar de uma anticonduta como afirmação da existência e dos modos de vida possíveis como prática de liberdade desvinculada do governo dos outros.

Reativar essa luta é menos dizer o que é propriamente anarquista ou propriamente libertário, mas realçar as práticas de liberdade no interior das lutas anarquistas, desvencilhando-se de tomar o anarquismo como uma visão de mundo (Passetti, 1994), mas afirmando o libertarismo como combate às formas de autoridade na produção de uma existência libertária. O libertário ou a designação de libertarismo, não implica abandonar a anarquia, mas destacar sua potencialização como ação direta; não uma contraconduta, mas uma atitude: uma anticonduta, mesmo entre os anarquistas. Na medida em que “o anarquismo é simultaneamente uma utopia da sociedade igualitária e um modo de viver igualitário no presente despojado de utopia, (...) a anarquia não é um projeto futuro de sociedade” e “o anarquista é uma pessoa insubordinável ao coletivo” (Passetti, 2003: 187). Trata-se, enfim, de afiar a atenção para essa atitude de insubordinação, de revolta que constitui as associações libertárias e suas inúmeras experimentações de atuação no presente como práticas heterotópicas, destacando o que se aparta do enovelado das “organizações”. A *cultura libertária* funda-se na revolta, produz heterotopias e contorna a exegese crítica. Relaciona o que diz respeito ao ingovernável — princípio e fim da política — pela anticonduta. Concentra-se na atitude ética do sujeito que produz a transformação de si, desgoverna-se para governar a si próprio, o que supõe a implosão do Eu, do cogito, da identidade: cuidar de si diante do conheça-te a ti mesmo. A cultura libertária se produz pelos únicos associados, situações e direito, segundo um objeto, propaganda pela ação, produção de verdades heterotópicas. A *cultura libertária* está nos movimentos enquanto suas formulações permanecem libertas da relação meios e fins, da organização e da suposta disputa pela verdadeira consciência.

Para buscar a constituição dessas práticas é necessário retomar como suas histórias chegaram até os dias de hoje. Os variados meios que estabeleceram um campo claro de referências na busca por essa atitude libertária de revolta e suas diferenças com

a tradição do anarquismo como movimento revolucionário: a atitude libertária no presente e o anarquismo contemporâneo. A busca desses focos de experiência implica “substituir a história dos conhecimentos pela análise histórica das formas de verificação, substituir a história das dominações pela análise histórica dos procedimentos de governamentalidade, substituir a história do sujeito ou a história das subjetividades pela análise histórica da pragmática de si” (Foucault, 2010: 6). Relacionar essa sugestão metodológica à produção historiográfica dos anarquismos é formar um quadro que apresente as formas de saber que se constituíram sobre os anarquismos, mesmo em meio sua recusa em se afirmar como saber teórico e questionar as normativas de comportamento que, ao longo dessa história, conformaram a figura do militante.

O corte, que indica a possibilidade de uma *cultura libertária*, é a revolta. Um revoltado não é um militante, não rende fidelidade aos modos históricos que se constituiu o anarquismo com movimento. Extrai dessa história os modos de existência possíveis que se expressam como prática de liberdade. Também não vincula essa revolta ao *cogito* de Camus, “eu me revolto, logo existimos”, mas reafirma a revolta como a forma pela qual os anarquistas se inscreveram na história, mas também o modo pelo qual dela escaparam. Eis a *cultura libertária*, que sem negar, ignorar ou desprezar o passado, afirma a revolta como atitude libertária no presente, uma anticonduta no quadro de uma governamentalidade.

anarquia em movimento: o fogo grego na *antiglobalização*

*De urbe a vila se lança a tua madrugada —
Como sombras da noite são escravos e tiranos
Ante a luz da manhã*
P. B. Shelley

Andar pela cidade, hoje, é como penetrar num campo denso. O invisível não é sinônimo de vazio. Vive-se em meio a uma densa nuvem comunicacional que atravessa nossos corpos sem que sintamos, como fantasmas. É preciso notar os ruídos mesmo no silêncio da mais fria e quieta madrugada. Alguém passeia pela rua. Esse alguém não está sendo vigiado, seguido, espionado. Pode atravessar até a estranha madrugada sem ser incomodado. Mas de carro ou a pé, no ônibus, no taxi, trata-se de um passeio pelas ruas governadas. Governadas por policiais, seguranças privadas, cidadãos zelosos e até mesmo por organizações de bandidos juramentados. Governada pelos monitoramentos.

Se diante das relações estratégicas de poder da sociedade disciplinar a cidade era a cidade carcerária, na qual os perigosos eram vigiados de perto na sociedade de controle, de seguranças sob o governo das condutas, estamos *entre* a cidade carcerária e a cidade monitorada. Inversão do panóptico acontecendo. Todos, quase todos os cidadãos e quase-cidadãos, são suspeitos. Todos são virtuais terroristas. Mas também, todos devem se monitorar e serem monitorados: do celular no bolso ao satélite no espaço que orienta os GPS dos carros, do colega ao vizinho, ao mendigo, o virtual infrator, os escolares... muitos deles possuem um equipamento eletrônico ou estão capturados em tecnologias de poder que monitoraram. Os equipamentos eletrônicos do dispositivo monitoramento encontram-se, hoje, devidamente profanados, e sua utilização estendida ao uso comum dos homens, mulheres, jovens, crianças e velhos; encontra-se mais que disponível. O dispositivo monitoramento é compartilhado e compartilhável. Um comum na partilha dos controles e da segurança dentro e fora da cidade, do país, dos continentes. A emergência do ingovernável não está, portanto, na atitude que inverte seu uso eletrônico para ativar a revolta.

Surge um carro em disparada. Descem deles fardados homens armados. Aos gritos ou mesmo educadamente, mas sem explicação aparente, conduzem alguém até a viatura. Aciona-se o dispositivo de monitoramento. Gravando, registrando, assim como nos serviços de defesa ao consumidor. Contêm-se condutas. Tudo se passa como uma inversão da expressão cinematográfica: *atenção... luz, câmera. Inação!* Na cidade monitorada os fluxos modulam e moderam as condutas, inclusive das autoridades. Não se trata de introjeção, tampouco de consciência, todos sabem que estão sendo monitorados: pelas câmeras de trânsito, do telejornal, do programa humorístico da televisão, da reportagem especial, do celular de qualquer um, pelo olhar e capacitação de qualquer um de proferir denúncias ou delação consentida. Nada deve ser corporal, trata-se sempre de partículas, pixels, microorganismos.

Mesmo assim, algo, em algum lugar, em algum momento, alguma coisa acontecerá. Exposição. Revolta. A tela se apaga, piscou-se o olho, engoliu-se a saliva na boca seca, engasgou-se e o fogo se alastra. Consume e produz, depois brasa ardente a ser avivada em outro *de repente...* Responde ao intolerável dos controles e monitoramentos, desnorteando-os. Na eficácia tecnológica, multifacetária e polivalente dos dispositivos de monitoramento, desativá-los é uma quimera, a utopia conservadora e democrática dos dias de hoje. Provocar o ingovernável é desorientar, deixar, ao menos por um tempo, sem saber o que fazer, para onde apontar, o que registrar e o que apagar, qual direção seguir ou estancar, o que valorizar e desproteger. Aí, talvez, se possa não desativá-los, mas quebrá-los. E até que alguém conserte os dispositivos, é possível experimentar um concerto inventivo que provoque mais que um pouco de liberdade no espaço da cidade monitorada, quando ela ficou desgovernada.

o movimento dos movimentos

As difundidas novidades políticas que apareceram com os movimentos *antiglobalização* não são exatamente inéditas. As formas de interpretação e alguns descolamentos possibilitados por sua aparição talvez sejam. O movimento se metamorfoseia, não acabou, e suas interpretações seguem as suas atualizações.

É um movimento que provocou reviravoltas nas formas tradicionais de ação dos movimentos sociais ou nos inúmeros volumes que preencherão as bibliotecas. Suas estratégias e táticas de lutas variadas encontram referências em uma série de práticas históricas dos anarquismos e em práticas políticas das resistências nos anos de 1960, 1970 e 1980. Voltado para suas procedências, e não para origem, retomam-se aqui alguns momentos de atuação e desdobramentos dos dias de ação de global, tanto em relação aos anarquismos quanto em relação às novas tecnologias de poder.

Haveria muito mais de culminância e esgotamento de algumas práticas expressas nas ações desses movimentos de ação global do que propriamente novidade em relação às práticas de resistências? Teria a repetição de práticas minoritárias historicamente, alçado a condição de estratégia geral de luta majoritária? Quando na década de 1960 e 1970 temáticas como ecologia, descentralização de decisões, movimentos de minorias como mulheres, negros, gays, indígenas, estudantes, liberação sexual, combates à autoridade centralizada irrompem, produzindo uma politização afastada das formas tradicionais de representação política, produzem um abalo na política. Não é coincidência que, a partir de então, os anarquismos se vêem revigorados, revirados e diretamente referidos, adentrando a academia, forçando inclusive revisões na historiografia que havia declarado seu fim com o malogro da Revolução Espanhola, em 1939 ou restritos à contracultura. 68 foi um acontecimento libertário na história e contra a história, um dever, com suas atualizações e capturas⁸⁰. Suas transformações ficaram registradas de forma irreversível no campo dos costumes, mesmo que na política formal e institucional, a reação tenha sido, na França, a vitória eleitoral de George Pompidou, que nos Estados Unidos da América a de Richard Nixon e, no Brasil, a repressão política do regime civil-militar tenha recrudescido com a promulgação do AI-5 (Ato Institucional número 5 de 13 de dezembro de 1968) no final de um ano em que as manifestações contrárias ao regime tinham se avolumado. 68 não estava direcionado pela e para a política, ao menos não em sua forma rizomática. Os movimentos *antiglobalização*, de certa forma, repetirão algumas das temáticas e até mesmo algumas táticas de 1968, mas ao contrário do que lá aconteceu, inscreve-as no campo da política, das negociações, das reivindicações e das articulações comunicacionais; lutas

⁸⁰ Para uma leitura anarquista do acontecimento 68 na França ver Nu-Sol (2008b), pp. 84-121. Para entrevista e textos com os acontecimentos na França: Cohn & Pimenta (2008). Para análises de sua atualidade, ver Nu-Sol (2008b), pp. 13-45.

específicas que antes haviam abalado a produção da política ganharão formalizações e certa unidade global.

É nesse sentido que o movimento *antiglobalização*, apesar de repetir temáticas já colocadas por 68, não deve ser visto como uma repetição, ou mesmo novidade, mas sim culminância, esgotamento e institucionalização. Enquanto para grande parte dos ativistas de 1999 estava em jogo um “outro mundo possível”, emancipações e possibilidades de contestações e pressões, para os jovens em 1968, como relata Serge, um estudante de engenharia eletrônica que participou das barricadas de maio na França e se tornou integrante da Federação Anarquista Francesa, “todos os elementos da vida foram questionados: as relações entre as pessoas, entre homens e mulheres, relações de trabalho... (...) As couraças não explodiram todas em 1968, mas não se aceitavam mais as mesmas relações entre as pessoas, entre os homens e as mulheres, e para mim isso permanece até hoje” (Sergio; Pimenta, 2008: 87-89). Essa diferença entre mudar o mundo, construir uma nova vida no mundo, e mudar a vida, transformá-la no sentido ético, é crucial para compreender as distâncias.

No movimento *antiglobalização* há uma sincronia e jogos de adaptação em relação às tecnologias de poder no presente que podem ser demarcados nas táticas e estratégias desses protestos. Em especial, no que diz respeito à sua busca por conexão planetária e sua força de articulação de minorias em torno de uma causa global na procura por pressões voltadas aos governos e agências internacionais, sejam elas humanitárias como a ONU ou financeiras como o FMI, Banco Mundial ou a Organização Mundial do Comércio (OMC), formulando um ativismo em vista a cidadania global. Desde já cabe notar que o traço distintivo dessas ações é seu enorme poder cooperativo e comunicacional, expresso pelo uso decisivo da internet em suas articulações para reivindicações, posicionamentos e pressões políticas. Enquanto “68 acabou com posicionamentos e contra-posicionamentos, com ideologias, utopias e sonhos igualitários pós-capitalistas colocados nos moldes do século 19, por comunistas e libertários. O acontecimento 68 mostrou que a libertação foi capturada pela reforma geral — econômica, ecológica e política —, em que se trafega pelo universo, assimilam-se os Estados redimensionados em uniões, os novos nacionalismos, xenofobias, cotidianos ordenados em comunidades” (Passetti, 2008: 45).

68 anunciou possibilidades à *cultura libertária* ao não negar os elementos de contestação que na história marcaram a crítica e atuação política de socialistas, comunistas e anarquistas, mas por apontar possibilidades de rebeldias como transformação da existência, dos costumes e da produção material e intelectual. Suas transformações se espargiram e embaralharam os campos da política, da cultura e da sociedade. Ainda que seja visto por muitos apenas vinculados aos movimentos de minorias e sua aparição como agentes políticos e sociais, de uma forma um tanto geral, pode-se dizer que ser negro, mulher, operário, estudante, gay etc., não foi a mesma coisa depois de 68. Pouco importa a valoração ou sentido que se dará a essas mudanças, interessa aqui registrá-las como a produção de um efeito.

Suas transformações estão aí para quem quiser ver, não como resultante de uma luta que objetivava isso, mas como ponto de virada que faz da vida hoje tão diversa, e em certo sentido mais livre, do que era nos anos 1950. Essa transformação ampliada e quase que imediata, não se viu como efeito do movimento *antiglobalização*, de modo ao menos similar, no relato produzido em 1988, por Héléne Hernandez, uma militante anarquista que viveu 68 em Paris: “É a vontade de modificar a vida cotidiana que se afirma como objetivo político; transformar as relações entre indivíduos, inclusive e sobretudo as relações de poder. A juventude, tanto operária quanto estudantil, reivindica sua dignidade, aquela de ser reconhecida, aquela de sua responsabilização social no momento em que o desenvolvimento econômico abre-lhe um mercado de consumo que a autoridade moral, incorporada pelos pais e pela escola, proíbe-lhe. Ela só pode, então, para existir, pôr em causa o poder, os poderes. E ela se o permite. (...) Um outro modo de comunicação instala-se. A palavra libera-se, pungente, irreverente, amiúde jocosa, liberta-se da verticalidade: a informação só pode circular para baixo como em nossas sociedades autoritárias, ou de baixo para cima como naquelas reivindicadas pelos ‘revolucionários’ de todos os pêlos (trotskistas, maoísta, igualmente autoritários, por sinal)? Todavia, e se cada um reinventa, revivifica os circuitos horizontais? Que força subversiva!” (Joyeux; Lenoir; Hernandez: 2008: 26-27).

O relato de Hernandez explicita a dupla entrada de transformação a partir de 1968. De um lado, um impulso de transformação da vida que produz efeitos de liberação e de disposição em se enfrentar os limites colocados pelas autoridades do poder construído. De outro lado, há um destaque ao que se transforma na relação com a

autoridade, com a produção, com o consumo e a com a comunicação, que, vistos hoje, dão nota de como essas mudanças foram encampadas, capturadas, colocadas para funcionar, como visto em Sennett (2006), no interior de nova cultura do capitalismo. A abertura, ou a “brecha”, como Daniel Conh-Bendit chama 68 (Cohn; Pimenta, 2008: 14-25), foi de dupla entrada: abriu para novas possibilidades libertárias, mas também para novas formas de governo das condutas. Em relação às comunicações, se considerarmos que o relato de Hernandez é anterior à popularização dos computadores pessoais, esse duplo efeito de 68 torna-se ainda mais impressionante. O movimento *antiglobalização*, por conseguinte, é tomado como culminância desse duplo efeito e dessas formas de politização.

O movimento *antiglobalização* se inscreve como expressão limite dos redimensionamentos operados pelas transformações de costumes colocadas por 68. Em seus protestos situam-se os limites das convocações à participação por sua expansão, os limites das reivindicações ecológicas, da articulação comunicacional planetária da sociedade civil, da pressão aos organismos internacionais, do questionamento a uma nova ordem global, da cidadania nacional, das lutas de minorias que passam a pleitear o direito de ter direitos em escala planetária. Esses limites se configuram por meio das reivindicações de poder para participar e influenciar decisões (políticas, econômicas e ecológicas) que são tomadas em âmbito planetário pelas organizações transnacionais e que afetam diretamente a vida dos cidadãos nas democracias parlamentares nacionais. Essas pressões podem distender, ou mesmo bloquear temporariamente, alguns efeitos dessas decisões, mas não rompem o amplo elástico dos controles planetários. Em suas versões mais recentes (as manifestações que utilizam as mesmas formas de atuação a partir de 2011 em quase todo planeta) as mobilizações oscilam entre uma contestação radical da ordem e lutas por reformas pontuais; entre uma crítica aos meios de comunicação e seus usos táticos, seja como mídia em rede, seja como mídia de massa (ou como é definida mais recentemente: *massa de mídias*); entre produzir alguma transformação na vida dos jovens que deles participam e treiná-los para os novos empreendedorismos sociais⁸¹.

⁸¹ Essa formação empreendedora se mostra mais evidente a partir do início da segunda década do século XXI, em especial no campo da produção de mídia alternativa. Se nos movimentos *antiglobalização* de 1999 a plataforma ainda era um site de postagem aberta, mas regulada por um grupo de ativistas, o CMI (Centro de Mídia Independente), com a facilitação do compartilhamento em redes sociais digitais expandem-se as possibilidades de empreender a gestão compartilhada. No Brasil atual isso pode ser

Nessa oscilação pendular, funcionam como insumo para reformar discursos políticos, à direita e à esquerda, ou operacionalizar fóruns de discussões planetários. Novos sonhos de libertação ou de melhorias pontuais são repostos na ordem política, agora conectada de forma planetária, e dispostos a formular alternativas. Não se nega uma potência de resistência e a possibilidade de produzir focos de experiências que escapam e rompem com essa oscilação; será precisamente isso que se mostrará adiante com o caso grego. Mas no conjunto, essas aparições são rapidamente tragadas nos fluxos informacionais e espetaculares⁸² em sua efemeridade comunicacional, servindo em pouco tempo à restaurações e redimensionamentos teóricos e institucionais. Para situar um desses efeitos basta um rápido olhar na oposição complementar entre a conferência oficial e o fórum alternativo ocorrido durante a última Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável, a Rio + 20. Sua opositora, a Cúpula dos Povos, só existia em função da primeira e suas temáticas e reivindicações

notado no grupo mídia NINJA (Narrativas Independentes, Jornalismo e Ação), ligado a um dos maiores negócios de empreendedorismo cultural do país, a *Casa Fora do Eixo*. Esta, além de oferecer formação para gestão de negócios culturais compartilhados, se sustenta com verbas dos governos municipais e estaduais, além das federais do Ministério da Cultura, e possui ligações políticas explícitas com diversos partidos, inclusive com o que ocupa o governo federal, e atua como um dos principais gestores da produção cultural alternativa no país. Ver <http://foradoeixo.org.br/> e <http://casa.foradoeixo.org.br/> (Acessado em 10/8/2013). Para uma leitura dos atuais protestos e suas relações com a noção de *empreendedorismo de si*, cunhado por Foucault (2008) em sua análise da racionalidade neoliberal, na produção de negócios sociais e de uma dignidade planetária, ver Augusto, 2012, em <http://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/13062>

⁸² A noção de espetáculo como forma descritiva das manifestações pode até guardar uma certa relação com o conceito de espetáculo, cunhado pelo situacionista Guy Debord, quando este define as imagens como campo de mediação privilegiada da relações sociais nas sociedades industriais avançadas (Cf. prólogo crítico de Cristian Ferrer para edição argentina de 1995). Mas o uso que faço dessa palavra se diferencia do conceito de Debord por três razões objetivas. A primeira é uma razão teórica: o espetáculo, para autor, define uma situação passiva do espectador que se mantém como que hipnotizado pela ideologia: “quando mais contempla menos vive; quando mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes de necessidade, menos compreende sua própria existência e seus próprios desejos” (Debord, 1995, proposição 30). Nestas atuais manifestações, muitas vezes inspiradas por teses situacionistas, os sujeitos participam diretamente da produção, edição e difusão das imagens, logo não são meros espectadores, mas participantes do espetáculo. Acreditam estar efetivando uma crítica à “sociedade do espetáculo”. A segunda é uma razão político-analítica: Debord rechaça explicitamente a possibilidade de o sujeito romper com essa sobredeterminação ideológica, usando como exemplo os anarquistas (nas proposições 91, 92, 93 e 94), que para ele tem nessa possibilidade de rompimento colocada para o sujeito como decisão pela liberdade “a uma só vez a grandeza e debilidade da luta anarquista real (já que, em suas variantes individualistas, a pretensões dos anarquistas resultam irrisórias) (Idem: proposição 92). Ora, é precisamente a atitude do sujeito, diante das situações que são colocadas, que possibilitam um rompimento político-crítico como não adesão ao jogo. A última razão é terminológica: utilizo o espetáculo no sentido de entretenimento, que funciona assim tanto para os leitores de jornais e internet e espectadores de jornais televisivos, quanto para os ativistas participantes das manifestações. O que também se afasta das teses de Debord, pois para que exista espetáculo é preciso atender à convocação à participação, seja de forma eletrônica, seja de maneira presencial nas ruas.

eram comuns⁸³; a alternativa apenas reivindica a qualidade de ser mais democrática, incluir um número maior de pessoas e questões e tratá-las em vista de um interesse geral planetário, diante da oficial: pretende-se melhor e mais justa.

Essas transformações no campo das políticas de contestação, protestos e oposição ao capitalismo, mostrarão suas iniciais mutações no final do século XX e começo do século XXI. Com a queda do Muro de Berlim (1989) e o anúncio do *fim da história*, proclamou-se a vitória definitiva do capitalismo em sua versão liberal democrática (Fukuyama, 1992), e o que se convencionou chamar de esquerda, durante o século XX (poderíamos nomear de esquerda partidária), ficou órfã com o ocaso do modelo autoritário da URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas). Do ponto de vista da política, entendida como atividade do e no Estado, o discurso parecia restrito a lamentar o mau futuro das revoluções, resignando-se à luta parlamentar para fazer com que a democracia (ou seu *aprofundamento*) levasse a pressões para a realização de maior igualdade social e econômica⁸⁴. No campo das disputas político-teóricas, o que se procura a partir de 1989 é uma nova formulação dos modos de transformação política da sociedade, olhando democraticamente para os fatos como uma maneira de buscar justificativas a cada uma das posições divergentes.

No campo da historiografia liberal, 1989 também será visto como uma nova fase da atuação política pela emergência institucionalizada da sociedade civil organizada como contrapeso decisivo diante do domínio do Estado, substituindo o contrapeso do liberalismo clássico do século XVIII, o povo. A referência é novamente a derrocada dos regimes socialistas na Europa oriental: as chamadas *Revoluções de Veludo* que tomaram as cidades de Varsóvia, Budapeste, Berlim e Praga. O historiador inglês Timothy Garton Ash (1990), ao descrever como as articulações políticas dessa sociedade civil conseguiram dismantlar os regimes socialistas, oferece uma definição de transformação político-social que esclarece, em parte, o apartidarismo que habita tanto os novos movimentos quanto a atuação de ONGs e movimentos de minorias. Pela noção descritiva de *revolução de veludo*, na qual a guilhotina é substituída pela mesa de

⁸³ Para uma análise desta relação entre conferência e alternativa complementar, ver Augusto e Simões, 2012, em http://www.pucsp.br/ecopolitica/revista_ed3.html. Ver, também, <http://www.onu.org.br/rio20/> e <http://cupuladospovos.org.br/>, consultado em 15.8.2013.

⁸⁴ Sobre esse redimensionamento democrático parlamentar de reivindicação igualitária da esquerda partidária, ver Safatle, 2012.

negociação, é possível mapear o itinerário político desses movimentos que desviam ou contornam a mediação partidária para fazer valer sua cidadania, embora dela (a forma-partido) não prescindam e, tampouco, dispensem a formalização no Estado⁸⁵.

Para Garton Ash, “um conceito que desempenhou um papel central no pensamento de oposição na década de [19]80 foi o de ‘sociedade civil’. O ano de 1989 foi a primavera de sociedades que aspiravam a ser civis. As noções rudimentares de homens e mulheres comuns sobre o que significava construir uma sociedade civil poderiam não satisfazer o cientista político. Mas tais noções estavam presentes, e continham diversas exigências básicas. Deveria haver formas de associação nacional, regional, local e profissional que fossem voluntárias, autênticas, democráticas e, acima de tudo, não fossem controladas ou manipuladas pelo Partido ou pelo Estado-Partido. As pessoas deviam ser ‘civilizadas’, isto é, polidas, tolerantes e principalmente não-violentas. Civilizadas e civis. A ideia de cidadania deveria ser levada a sério. (...) E a linguagem da cidadania foi importante em todas essas revoluções. As pessoas estavam fartas de serem meros componentes de uma sociedade deliberadamente atomizada: elas queriam ser cidadãos, homens e mulheres individuais com dignidade e responsabilidade, com direitos, mas também com deveres, associando-se livremente na sociedade civil” (Ash, 1990: 156-157). Em poucas décadas, esse associativismo cidadão ganhou contornos planetários como forma de organização dos interesses fora da forma-partido, como era o pressuposto das democracias parlamentares até então, fossem elas bi ou multipartidárias. Ao tomar a cidadania em sua individualidade não lastreada em um grupo político de pressão, a referência passa a ser menos o partido e mais a lei: a relação que cada cidadão estabelece com um quadro jurídico do Estado democrático de direito.

⁸⁵ É importante ressaltar como esses questionamentos democráticos produzem um efeito de valorização quase imediata das ações individuais e da sociedade civil organizada como contrapeso eficaz de contenção do poder de Estado, entre liberais e entre alguns anarquistas. Será precisamente sob efeito da Revolução Húngara de 1956 que Bookchin abandonará sua militância sindical e vinculação ao Trotskismo, iniciando suas formulações sobre o municipalismo libertário (uma valorização política da participação da sociedade civil no espaço público) e a ecologia social (temática com capacidade de articulação global). No campo do liberalismo, isso se dará, em especial, no pensamento de Hannah Arendt que, após escrever *Origens do Totalitarismo* (Arendt, 1989), verá na Revolução Húngara de 1956 uma forma de transformação e atuação políticas que dissociam poder, política e violência por meio da ampliação da participação democrática da sociedade civil por meio de conselhos. Esse é o mote de seu seminário, proferido em 1965, *Sobre a Revolução* (Arendt, 2011), no qual faz a crítica ao modelo revolucionário francês (republicano, partidário e violento) e o elogio do modelo estadunidense (democrático, associativo civil e político). Como se verá, para Foucault, é precisamente essa fobia ao Estado diante da experiência totalitária que desobstrui o avanço da racionalidade neoliberal. Assim, Ash de maneira direta, e Bookchin e Arendt, de maneira indireta, esta sob efeito da mesma racionalidade neoliberal que arrastará toda esquerda alemã no imediato pós II Guerra Mundial.

Este é pressuposto da racionalidade neoliberal, na qual as regras do jogo devem ser respeitadas, mantendo o poder de punir e o uso da violência como uma prerrogativa exclusiva do Estado⁸⁶. As pressões internacionais, por meio de mobilizações civis, para que os governos adotem e efetivem recomendações — sejam ambientais ou de direitos humanos — conforma o primado da lei como manifestação compulsória dessa cidadania planetária em formação, onde o que está em jogo é a sociedade civil organizada e não mais o indivíduo⁸⁷.

Por sua vez, os defensores do socialismo de partido, diante dessas novas condições, sairão para expor o exame de consciência autoritária e a defesa da democracia e do *Estado de Bem-estar Social*, na medida em que aceitaram a impossibilidade, mesmo que temporária, de uma transformação radical ou mesmo revolucionária violenta. Entretanto seguem se orientando por um imperativo de cidadania menos referido na lei e mais no interesse ou bem-estar comum, ainda que busquem sua efetivação pela garantia legal do Estado. Esse mesmo *welfare state* em fase de mutação por meio do que ficou conhecido como políticas neoliberais, muitas vezes identificadas como as políticas governamentais de Margareth Thatcher, na Inglaterra e de Ronald Regan, no EUA, na América Latina já conhecia sua versão autoritária, pelo governo do general Pinochet, a partir do golpe de 1973, no Chile. O exemplo mais evidente dessa virada no campo do chamado pensamento de esquerda encontra-se na figura de Claude Lefort. Oriundo do Nanterre e do ciclo *Socialismo ou Bárbarie*, sua obra *A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária* (Lefort, 2011), é quase uma expressão-manifesto dessa correção de rota na atuação

⁸⁶ Essa relação com lei como regra do jogo, que situa o cidadão, simultaneamente, como consumidor e empreendedor de si é exposta por Foucault em sua análise do neoliberalismo estadunidense. “O que são essas regras? Elas devem ser tais que o jogo econômico seja mais ativo possível, que beneficie, por conseguinte, o maior número de pessoas possíveis — e é aqui vamos ter a superfície de contato sem penetração real [pelo Estado] no econômico e no social — uma regra, uma regra de certo modo suplementar e incondicional no jogo (...) Salva-guarda do jogador (...) Espécie de contrato ao revés: no contrato social fazem parte da sociedade os que aceitam o contrato e, virtualmente ou em ato, o assinam até o momento em que dele se excluem. Na ideia de um jogo econômico há o seguinte: ninguém originariamente participa do jogo econômico por que quer, por conseguinte cabe à sociedade e à regra do jogo imposta pelo Estado fazer que ninguém seja excluído desse jogo no qual esta pessoa se viu envolvida sem nunca ter desejado explicitamente participar dele” (Foucault, 2008: 277-278).

⁸⁷ Para uma análise atual dessas transformações dos modos de gestão da vida do planeta que combina o desenvolvimento como vetor de renovação do capitalismo e as recomendações internacionais, viabilizadas por Estados, como forma da vida do cidadão hoje, Ver Passetti, Edson. “Transformações da biopolítica e emergência da ecopolítica” In revista Ecopolítica. São Paulo: PUC-SP, 2013, vol. 5, pp. 4-63.

política da esquerda europeia. Novamente é a fobia de Estado, e a necessidade de se contrapor ao totalitarismo, que opera a expansão da racionalidade neoliberal, inclusive entre pensadores da esquerda⁸⁸. A publicação, na metade dos anos 2000, de dois cursos de Michel Foucault, proferidos no final dos anos 1970, trouxe novas possibilidades de análise dos efeitos dessas transformações recentes.

a política dos protestos e a racionalidade neoliberal

Em *Segurança, território, população* (2008a) e, em especial, *Nascimento da biopolítica* (2008b), encontram-se análises dos discursos e práticas voltados ao governo e às conduções das condutas como problema político que mostram a irrelevância da distinção entre direita e esquerda, na medida em que as duas se referenciam em uma racionalidade específica de governo, instaurada pela crítica à economia política e seus efeitos diante da insistência da racionalidade neoliberal no pós II Guerra Mundial, derivada dos encontros entre intelectuais neoliberais, antes e durante a II Guerra Mundial, e sua emergência nos anos 1970.

Essa indistinção entre esquerda e direita não se deve ao simples fato dos partidos socialistas europeus aderirem ao jogo eleitoral parlamentar e abandonarem um horizonte revolucionário. Na verdade trata-se de uma virada, a partir da queda do Muro de Berlin, seus antecedentes e subsequentes, gradativamente a captura dos socialistas pela racionalidade governamental ao estilo liberal, ou mais precisamente, neoliberal. Isso foi longamente demonstrado e analisado por Foucault nas aulas dos dias 24 e 31 de janeiro de 1979 (Foucault, 2008: 71-138), a partir, primeiro, da conduta dos membros SPD (Partido Social Democrata Alemão). Com o fim do nazismo houve um desbloqueio da crítica liberal ao Estado que favoreceu, simultaneamente, o crescimento das teses neoliberais no campo do governo e o deslocamento de uma crítica do Mercado para uma crítica ao Estado. Foi por meio da fobia de Estado, pela necessidade diante de uma

⁸⁸ Para uma análise e discussão dessas correntes teóricas que valorizarão a participação democrática como meio para produzir maior liberdade e igualdade por meio da atuação política das diversas forças da sociedade civil, ver Tótorá, 1998. Para uma análise crítica da participação democrática como meio de expansão dos controles e possibilidades de um devir democrática como resistência à eles, apresentando as “variações representativas e participativas como regimes políticos disciplinares e de controle” (p. 238), ver Tótorá, 2006: 237-261.

crítica histórica do nazismo em se esgotar a crítica a um Estado hiperadministrativo, um Estado Policial, que a racionalidade neoliberal encontrou situação histórica possibilitadora de sua expansão. Antes de se dedicar ao modelo estadunidense, Foucault encaminha uma análise, não das formas de Estado e de sua suposta característica, quase que natural, segundo as teses liberais, de expansão e hipertrofia, mas uma análise que lida com as exterioridades do Estado seus efeitos imediatos em uma série de relações constituídas em torno dele: “o Estado nada mais é do que o efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas” (Idem: 106). Para fazer essa análise, portanto, não “se trata de arrancar do Estado seu segredo”, mas de “investigar o problema do Estado a partir das práticas de governamentalidade” (Idem: idem).

A tese neoliberal de que no Estado está sempre em jogo certa administração dos perigos ganha primazia e expõe os limites da ausência de uma teoria do governo entre os marxistas, muitas vezes levados a assimilar a elaboração kantiana de Max Weber sobre o crescimento da burocracia fundada no procedimento. É o perigo de seu crescimento, perigo de sua fascização, perigo de sua falência. Para isto, é preciso uma arte de governo que estabeleça e possibilite essa gestão dos riscos. Na governamentalidade liberal, a ser reinventada pelos neoliberais, essa gestão implica novas maneiras de relacionar lei e ordem, Estado e sociedade civil, política e vida. Segundo Foucault, os socialistas europeus, ao abandonarem a tese da necessidade de apropriação social dos meios de produção, passam a desempenhar um papel de contrapeso, de corretivo, de paliativo em relação aos perigos interno desde o Estado (Idem: 124). A novidade nessa análise está em mostrar como para o neoliberalismo não está em jogo, fundamentalmente, uma simples liberalização da economia, mas como o Estado poderá ter um papel de produção das liberdades cidadãs para as quais estes devem aprender a jogar com sua liberdade — no campo dos pares lei/ordem; Estado/sociedade civil; política/vida — e gerir seus riscos numa espécie de mercado ampliado, no qual o Estado é um entre tantos elementos do tabuleiro, embora também cumpra o papel de garantidor do cumprimento das regras do jogo.

Assim, em vez de controle social efetivo, há uma capitalização das relações, das classes sociais, das políticas compensatórias, da oferta de emprego, dos serviços de saúde e educação. Todo um campo de inteligibilidade das relações governadas por uma racionalidade de mercado, para o qual o Estado não deixa de intervir, mas passa a

intervir diferencialmente, reconhecendo as diferenças, especificidades, particularidades, reivindicações e demandas de cada classe, cada grupo de interesse, cada grupo identitário, enfim, cada sujeito entregue ao risco de gerir sua liberdade diante das perdas e ganhos, recompensas e sanções, da lei do mercado. Quando essa lógica é maximizada pela teoria do capital humano, desenvolvida entre os sociólogos, economistas, agrônomos e urbanistas da escola de Chicago, o sujeito se torna um cidadão que é, simultaneamente, o empresário de si mesmo e responsável direto pela ordem política e social do meio em que vive.

Para efeitos da renovação da cultura dos castigos, essa racionalidade neoliberal pressupõe que o Estado — ao garantir condições saudáveis de vida (cuidados com a saúde e política urbana dinamizada) e meios de informação e expressão livres —, não se intrometa na vida do cidadão, apenas aplique as sanções de ajustes do jogo para que ele siga sem que algum jogador pule uma rodada ou trapaceie na gestão de seus riscos e/ou recursos. É como se Estado passasse de uma forma punitiva para defender a sociedade, para uma aplicação de sanções em nome da continuidade do jogo. Atividade sobre qual cada cidadão-empresa ou empresa-cidadã, também interessados em um jogo limpo, devem exercer os papéis de fiscalizadores, apoiadores e garantidores do cumprimento da regra, uma espécie de *Fair Play* social.

Muito antes da queda do Muro de Berlim, a complementaridade estratégica que o direito moderno articulará entre as garantias individuais diante do governo do Estado e a garantia do interesse comum expressa no direito pela representação de uma vontade geral já estará deslocada para o mercado e maximizada pela racionalidade neoliberal compartilhada. Nos termos do próprio Foucault, “a via revolucionária, articulada essencialmente sobre as posições tradicionais do direito público, e a via radical, articulada essencialmente sobre a nova economia da razão de governar” (Foucault, 2008: 56-57). A produção do direito, nesse momento, ainda está em nível nacional, como vontade e como efeito de transações variadas. A encenação política entre esquerda e direita, desde o século XIX apontada como inócua pelos anarquistas, se torna dinamizada e ridiculamente explícita no domínio da racionalidade neoliberal. Para efeitos de garantia da ordem, verdadeiramente, ela se torna mais eficiente do que nunca, na medida em que uma é freio e contrapeso complementar da outra, como se estivessem

encenando a batida esquete de filme estadunidense do policial bom e policial mau, ou segundo um ditado popular: quando um bate o outro assopra.

É interior dessa racionalidade civilizada e ordeira que se afirma o exercício da cidadania como uma atividade de polícia (Passetti, 2007). Há uma expansão da *sociabilidade autoritária* (Passetti, et. ali., 1999) pela fobia de Estado. Em nome da contenção dos abusos do Estado, do combate à corrupção e de impedir as arbitrariedades estatais, é função de todo cidadão denunciar, fiscalizar, ordenar, participar e cobrar transparência para que se produza um jogo limpo, e investe-se de autoridade. Essa subjetividade policial, que não raro estará referida na lei ou em algum estatuto específico (do torcedor, do idoso, dos condôminos, etc.), se expande como conduta e como principal meio das políticas sociais ou socioambientais de ONGS, governos e empresas. Um policiamento da vida, como esteve determinada nas funções polícia desde o século XVIII (Foucault, 2008), mas sobretudo uma vida policial pronta a atender as convocações à participação⁸⁹, um novo cidadão-polícia que monitora a si, os demais e os governos sobre si.

Do ponto de vista analítico acompanho a sugestão metodológica de Foucault para compreender as complementaridades desses jogos políticos. A proposta é a de um deslocamento para se afastar da lógica dialética, em favor de uma lógica estratégia. “A lógica dialética é uma lógica que põe em jogo termos contraditórios no elemento homogêneo. Proponho substituir essa lógica da dialética pelo o que chamarei de lógica da estratégia. E uma lógica da estratégia não faz valer termos contraditórios no elemento de um todo homogêneo que promete sua resolução numa unidade. A lógica da estratégia tem por função estabelecer quais são as conexões possíveis entre termos díspares e que permanecem díspares. A lógica da estratégia é a lógica da conexão do heterogêneo, não é a lógica da homogeneização do contraditório. Rejeitemos portanto a lógica da dialética e procuremos ver quais conexões puderam manter unidos, puderam fazer conjugar-se a axiomática fundamental dos direitos do homem e o cálculo utilitário da independência dos governados” (Foucault, 2008: 58).

No início dos anos 1990, com o que ficou conhecida como globalização ou mundialização, a tendência de capitalismo planetário e a política neoliberal se mostrou

⁸⁹ Tratei de alguns aspectos da expansão e funcionamento dessa vida policial no meu trabalho de mestrado e participo de pesquisas e discussões acerca de suas conformações contemporâneas no interior do Projeto Temático Fapesp Ecológica. Cf. Augusto, 2013 e www.pucsp.br/ecopolitica.

mais claramente. No entanto, é possível afirmar que essas posições políticas divididas em esquerda e direita passam, cada vez mais, a se complementar, visto que as duas se posicionavam em relação e em direção ao Estado a partir das formulações da sociedade civil em nível global, para a produção de melhorias que seriam resultantes de maior participação dos cidadãos nas decisões, confirmando a racionalidade neoliberal estadunidense como princípio de inteligibilidade. O que se convencionou chamar de esquerda segue, 20 anos depois, com certa articulação e influência política, buscando ocupar os governos de Estados (em especial nos chamados países emergentes, o BRIC) e fazer pressão por meio da chamada sociedade civil organizada, impondo-se a tarefa de regular e regulamentar os efeitos locais dos fluxos internacionais de capitais (Zizek, 2012); enquanto o que se convencionou chamar de direita, segue defendendo as vantagens da competição e do livre mercado e a importância de governos de Estado locais com a criação de fortalecimento de institucionalidades democratizantes (Fukuyama, 2005). Reitera-se que, para uma e outra, a maior participação que deve aperfeiçoar e inovar as ações de governo e melhorar, gradualmente, as condições de vida das pessoas no e do planeta (Passetti, 2007; 2013b).

Nesse jogo prevalecem as complementaridades políticas, que buscam ocupar o centro e ser o ator principal (protagonista), produzindo uma condição de equilíbrio no qual as práticas de governo e a inevitabilidade da política de Estado (para promoção da seguridade como igualdade de direitos, acessos a bens de consumo variados e programas compensatórios) seguem como elementos imprescindíveis do atual conservadorismo, renovado para inovações e participações, entendido aqui para além de designações escoradas em estatutos ideológicos juramentados. Tal conservadorismo expresso como política de governo de Estado se mostra como versão institucional de algo mais elementar (por isso fundamental) da política na sociedade de controle como disseminação de governos de condutas moderadas, crenes nas práticas de punição e recompensa, e expressas nos controles a céu aberto como convocação à participação, caracterizada por Passetti (2007) como *conservadorismo moderado*. Não se trata de ignorar as conformações institucionais que esse governo de sociedade possa tomar, mas localizar sua conformação como estatuto da conduta dos sujeitos em sua ação política, apresentando-se antes como prática ordinária das pessoas. Nesse sentido, opta-se pela noção de *conservadorismo moderado* por evitar a nomenclatura política-ideológica e se mostrar como caracterização analítica da conduta de sujeitos na sociedade de controle,

levando a novas institucionalidades políticas fora dos modelos disciplinares dos partidos, Estados e instituições⁹⁰.

A ambiguidade que caracteriza o direito no liberalismo do século XIX e XX está em garantir uma regulação cidadã do poder público, com vista à liberdade do indivíduo, ao mesmo tempo em que cabe a este poder público garantir seguridades de assistência e compensações. A partir dos anos 1970, a combinação estratégica desses termos separados produzirá “uma nova programação da governamentalidade neoliberal” (Foucault, 2008: 127). Essa nova programação se expressa na racionalidade neoliberal, não como ideologia, mas como maneira de imaginar, fazer política e uma arte de governar. A maneira de governar fundamenta-se em deixar agir, em fomentar uma pluralidade de ações que multipliquem a superfície de atrito para que o Estado possa assumir um papel de arbitragem jurídica. Daí decorre a importância de fomentar variadas iniciativas, mesmo que por vezes litigiosas, e um reforço das medidas de penalização (Idem: 204). Essas características que Foucault localiza na elaboração durante o pós-II Guerra Mundial e a disseminação no final dos anos 1970, se expandem como política planetária, conforme as recomendações do relatório Brutland, em 1987, e as inúmeras recomendações socioambientais e de cuidados com meio ambiente que caracterizam o que Beatriz Carneiro chama de dispositivo meio-ambiente (Carneiro, 2013).

Diante dessa política planetária que se esboça o protesto de Seattle em 1999; objetivava impedir as reuniões de organismos internacionais como a OMC, o FMI e o Banco Mundial, e anunciavam uma nova possibilidade de ação política fora do âmbito do Estado e dos partidos, e contra a tendência globalizante do capital financeiro. Precedidos pelo movimento zapatista em Chiapas e tendo na internet, ainda sem o dinamismo das redes sociais digitais, uma via fundamental, um dos efeitos desse movimento foi a ativação complementar dessa nova configuração da política planetária em andamento. Sua multiplicação litigiosa ativou elementos de controle securitário em âmbito planetário, inclusive com novas definições de combate ao terrorismo, anteriores à paranóia pós 11 de setembro de 2001. Mas também fomentou propostas de

⁹⁰ Sigo uma orientação metodológica de Foucault sobre a análise das relações de poder ao afirmar que “não se trata de negar a importância das instituições na organização das relações de poder. Mas de sugerir que é necessário, antes, analisar as instituições a partir das relações de poder, e não o inverso; e que o ponto de apoio fundamental destas, mesmo que elas incorporem e se cristalizem numa instituição, deve ser buscada a quem” (Foucault, 1995: 245).

alternativas de seguridade social que se baseavam em uma nova concepção da produção mundial e de cidadania global. Entendido em plano mais geral, os movimentos que vão da *antiglobalização* ao *Ocuppy Wall Street*, mesmo com pontuais radicalidades, operam como uma contraconduta que ativa uma *agenda* de políticas neoliberais compensatórias planetárias relativas aos cuidados que vão desde o atendimento de demandas de grupos identitários ou povos tradicionais aos cuidados com meio ambiente. A política passa a ser operacionalizada, no quadro de uma governamentalidade planetária, que envolve desde a participação de cada cidadão, passando por empresas, ONGs, Estados nacionais e organizações internacionais, sendo este um dos traços que indicam a passagem de uma biopolítica para uma ecolítica (Passetti, 2013b).

Dois exemplos bastante claros dessa busca por seguridade por meio de uma cidadania global podem ser retirados de propostas largamente encampadas pelos movimentos *antiglobalização* e seus apoiadores, teóricos ou porta vozes. São: a proposta de criação da chamada taxa Tobin e as pressões para que os governos adotem uma renda mínima ou renda cidadã. A campanha pela taxa Tobin emerge em 1999, promovida por uma organização europeia de grande importância para o movimento *altermundialista*, a ATTAC (Associação para Taxação das Transações financeiras e Ajuda aos Cidadãos). A proposta consiste em taxar em 1% todas as transações financeiras e destiná-las para um fundo internacional de ajuda aos cidadãos, uma espécie de FMI para pessoas⁹¹. A renda mínima ou renda cidadã, por sua vez, é quase um consenso entre diversos ativistas da *antiglobalização* como a produção de um direito social fundamental a ser garantido pelo Estado. Sua formulação varia segundo os propositores, defensores e analistas, mas consiste basicamente em fornecer, para todos os cidadãos, indiscriminadamente, uma renda elementar que substituiria o conjunto de direitos sociais fornecidos pelo Estado. Estas propostas já se realizam, não paradoxalmente, por meio de programas de governo que operacionalizam o que os ordoliberais chamavam de política social individualizada, que favorecem a transformação do sujeito em empresa. Ele pode utilizar essa renda como um capital inicial que, se bem investido, garantirá a ele uma vida relativamente segura, segundo seus méritos.

⁹¹ Sobre essa proposta e a ATTAC ver <http://www.attac.org/en>. Sobre suas possibilidades diante da constituição brasileira, ver http://www.ccradvocacia.com.br/pdf_artigos/artigo02.pdf. Consultado em 15.4.2010.

Entre os propositores da renda cidadã encontram-se autores-ativistas que se identificam tanto entre os anarquistas, quanto entre os neomarxistas. Para Negri e Hardt a adoção de um salário social justifica-se pela generalidade da produção biopolítica. Para eles, “o salário social estende-se muito além da família, para toda multidão, mesmo para os desempregados, porque a multidão inteira produz, e sua produção é necessária do ponto de vista de todo capital social. Na transição para a pós-modernidade e a produção biopolítica, a força de trabalho torna-se cada vez mais coletiva e social. (...) Uma vez que a cidadania se estende a todos, podemos chamar essa renda garantida de renda cidadania, devida a cada um como membro da sociedade” (Negri & Hardt, 2001: 427). Outro neomarxista, Zizek, embora a apresente de forma crítica, pela contradição entre proletários e rentistas, a reconhece como “a única ideia econômica original da esquerda nas últimas décadas” (Zizek, 2012: 189) e dá o exemplo da *bolsa família*, implementada pelo governo Lula no Brasil, como uma etapa nessa direção. Assim, mesmo hoje, a racionalidade governamental do neoliberalismo acomete a mente de um dos teóricos vistos como mais radical, ao mesmo tempo que expressa a falta de inventividade para forja-se uma política de governo verdadeiramente socialista ou a inexistência de uma governamentalidade socialista.

Entre os anarquistas seu principal defensor é David Graeber, que vê nessa renda cidadã uma resposta interessante ao desmantelamento do Estado de bem-estar social. Mas Graeber faz sua defesa a partir de uma situação pontual do grupo francês MAUSS (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais, na sigla em francês) e localiza sua formulação na proposta de garantia de renda nacional, elaborada por Thomas Paine. Ele apenas inverte a condição devedora que se encontra cada cidadão. Sugere que não é o cidadão que deve ao Estado, mas como indivíduo social, é o Estado que deve algo para cada cidadão. Argumenta que “o verdadeiro caminho para a reforma da política de bem-estar não era o desmantelamento dos benefícios sociais, mas a reformulação de toda a concepção do que um Estado deve a seus cidadãos. Vamos abandonar o bem-estar e os programas de desemprego, disseram. Mas, em vez disso, vamos criar um sistema no qual cada cidadão francês terá garantido o mesmo rendimento inicial (digamos, US\$ 20.000 fornecidos diretamente pelo governo) — e, em seguida, o resto pode provir deles” (Graeber, 2013: 145). Uma modulação da mesma política social individualizada, que ao invés de produzir liberdade, produz um sujeito empresa, ou seja, liberdade para o

mercado. No campo do que se refere genericamente como esquerda até mesmo alguns anarquistas contemporâneos se vêm capturados pela racionalidade neoliberal.

Claro que essas não são as únicas e, tampouco, as principais propostas que derivam dos movimentos. Colocá-las em destaque é mostrar como a busca por uma seguridade de uma cidadania global não se relaciona exclusivamente com questões de segurança repressiva e como os movimentos *antiglobalização* possibilitam concepções de um social planetário que precisa ser regulado e cuidado, ainda que caiba aos Estados e às sociedades civis a efetivação desses cuidados. Nesse sentido, propostas de regulações ambientais e respeito às minorias e aos direitos humanos são infinitamente mais numerosas, como as propostas de controle de emissão de gases poluentes e denúncias de torturas em intervenções humanitárias. Com isso, busca-se situar como há, de fato, uma articulação heterogênea que não será compreendida pela sua homogeneização teórica, mas por suas articulações, produções, proposições e áreas de atrito. E por essa produção não ser excludente, seguridades repressivas também se produzirão a partir ou contra o movimento dos movimentos.

Uma análise dos desdobramentos de uma jornada de ação global em Londres e nos EUA expõe a situação voltada às seguridades repressivas por meio de dispositivos de exceção. Destaca-se que isso ocorre sob o governo da chamada terceira via do trabalhismo inglês e que estava em 18 de junho de 1999, antes, portanto, dos atentados às torres gêmeas em Nova Iorque. Diz o texto: “A polícia inglesa se defrontou com um adversário inesperado, tanto em tamanho, estrutura e tática, quanto em forma de organização. (...) A ‘caça às bruxas’ não conseguiu ‘queimar’ os líderes, uma vez que eles não existiam. Como combater dezenas de grupos de afinidades e coletivos horizontais que não possuem sede, estrutura formal etc.? Como lidar com uma manifestação multifacetada e descentralizada, com milhares de pessoas espalhadas por vários pontos da cidade? (...) Uma nova lei redefinindo ‘terrorismo’ foi elaborada após o J18 [18 de junho de 1999]⁹². De acordo com esta lei, ‘destruição de propriedade’ passa a

⁹² A lei a qual o texto se refere é o “Terrorism Act 2000”, promulgada em 20 de julho de 2000, como substitutivo da lei provisória dos anos 1970 direcionada ao terrorismo doméstico vindo da Irlanda do Norte. Segundo reportagem do jornal inglês “The Guardian”, o ato, “amplia a definição de terrorismo. Anteriormente este era definido como “violência para fins políticos”, agora a definição inclui a ação, realizada ou ameaçada, com a finalidade de promover qualquer causa ‘política, religiosa ou ideológica’. Em 2008, esta definição foi estendida, incluindo, também, a causa ‘racial’. A ação terrorista é definida como violência contra uma pessoa, danos à propriedade, risco grave para a saúde ou segurança do público ou uma parte do público e comportamento projetado que interfira seriamente ou perturbe gravemente um

ser ato terrorista, assim como ‘por em risco a vida de qualquer pessoa’. Em suma, a nova Carta antiterrorismo foi elaborada para combater os movimentos sociais que utilizam a ação direta, do Animal Liberation Front ao Reclaim The Streets, e para defender as empresas e o capital de seus investimentos. (...) Qualquer expressão de apoio a um grupo considerado terrorista e a posse de qualquer objeto ou literatura associada a esses grupos ou ações ‘terroristas’ também passam a ser crime de acordo com a nova lei. (...) Na cidade de Eugene, EUA, as manifestações do J18 foram marcantes, sobretudo por terem sido, talvez, ‘menos educadas’ do que nas outras 120 cidades do mundo. Robert Thaxton, anarquista conhecido como Rob Los Ricos, 36 anos, foi condenado a sete anos de prisão por ter atirado uma pedra que acertou o ombro de um policial” (Ludd, 2002: 50-51).

Diante dessa heterogeneidade articulada formulam-se as seguintes questões: os protestos indicam uma possibilidade de ação política de contestação radical, confrontando a ressequida ação política voltada para centralidade de governos e partidos, ou apenas cumprem o papel de formação política de “novos protagonistas” para ações ordinárias da sociedade civil em ONGs e grupos de minoria que se expandem, democraticamente, ativando monitoramentos e penalizações? Há uma relação entre o funcionamento democrático da internet, largamente utilizado em protestos e manifestações planetárias, e os cuidados e responsabilidades que se exigem, cotidianamente, dos cidadãos em suas condutas na busca de direitos e cumprimento de seus deveres?

Para isso, tomo-se alguns livros, comunicados e sites que integram explicitamente esses movimentos, indicando mais uma caracterização descritiva de suas ações do que uma análise propriamente dita de sua emergência e persistência. O foco desse trabalho está na *antipolítica* hoje, a atenção especial na descrição de alguns aspectos do movimento *antiglobalização* interessam no contraste, e possíveis conexões, com o que foi exposto até aqui com a *cultura libertária*, ou na medida em que a emergência desse movimento despertou um interesse mais amplo nas práticas e nos anarquistas propriamente ditos.

sistema eletrônico. Todos os poderes subsequentes desta definição são entregues para a polícia e os tribunais” in <http://www.theguardian.com/commentisfree/libertycentral/2009/jan/19/terrorism-act>, consultado em 15.8.2013. A íntegra do “Terrorism Act 2000” pode ser lida em http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2000/11/pdfs/ukpga_20000011_en.pdf, consultado em 15.4.2010.

o povo de Seattle é uma *multidão*?

Há uma volumosa produção sobre o movimento *antiglobalização*. Os modos de nomeá-lo variam segundo a teoria de quem está analisando. Ora são chamados de movimentos anti-sistêmicos que atestam o declínio do império estadunidense (Wallenstein, 2004), ora de novos movimentos sociais, ou ainda de movimento dos movimentos na composição de uma multidão (Negri & Hardt, 2001; 2004; 2009). Não é comum a todas elas a referência explícita aos anarquismos. Muitas vezes há uma citação marginal relacionada ao sentido de suas táticas de atuação terem alguma semelhança com a dos anarquistas, como a recusa à uma liderança do movimento, desconfiança em relação às burocracias de partidos e sindicatos e valorização de diversas formas de expressão e lutas políticas em suas composição. Outro traço valorizado no movimento, e que de certa forma leva alguns analistas a aproximarem suas ações aos anarquistas, é que ele não reconhece fronteiras nacionais e visa se espalhar como forma de expressão em todo planeta, promovendo articulação entre as diversas lutas locais.

No entanto, sua principal referência se afasta, e muito, do que seria propriamente uma forma política anarquista ou uma forma de ação política de anarquistas. A começar pela referência histórica comum ao movimento zapatista. Não há no conjunto de comunicados do subcomandante Marcos, ao menos naqueles organizados e publicados no Brasil no livro *A revolução invencível* (Di Felice & Muñoz, 1998), qualquer referência à palavra anarquismo ou anarquistas, embora seja inegável o interesse que a guerrilha zapatista despertou entre anarquistas de todo planeta. De outro lado, se observarmos as incontáveis fotos e vídeos veiculados pela internet, as bandeiras anarquistas figuraram em protestos nas ruas de Seattle, Praga, Gênova, São Paulo ou Buenos Aires ao lado de uma série de outras bandeiras que iam do Greenpeace ao MST (Movimento dos Trabalhadores sem Terra). Portanto, atribuir um caráter anarquista ao conjunto do que ficou conhecido como movimento *antiglobalização* seria forçar uma interpretação sobre o que ocorreu que desagradaria inclusive muitos dos seus integrantes. E não se cobra aqui uma espécie de atestado indentitário para se cunhar como anarquista tais movimentos, mas, sim, procura-se afastar das identificações fáceis e, ao mesmo tempo, estabelecer uma regra geral para heterodoxia, nesse hibridismo em que se situa o movimento dos movimentos.

Além das já referidas proximidades que se estabelece entre princípios e táticas do movimento *antiglobalização* com práticas históricas dos anarquismos (a de maior recorrência é a noção de *ação direta*), uma das razões em associar esses movimentos está no fato de que entre seus articuladores e participantes a presença de anarquistas e punks era considerável, não necessariamente em termos numéricos (os ecologistas formavam uma maioria esmagadora), mas por que fato que suas presenças chamavam muito a atenção, em especial da mídia e da polícia. O movimento ganhou expressão planetária a partir do cerco à Rodada do Milênio da OMC (Organização Mundial do Comércio), em 30 de novembro de 1999, na cidade de Seattle. Mas o movimento não começou em novembro, na cidade de Seattle.

É comum atribuir a emergência desse movimento a uma demanda comum colocada pelo mundo globalizado: a exploração de mão de obra barata pelas montadoras de carro, estadunidenses, nas maquiladoras mexicanas; questões de proteções ecológicas contra multinacionais; o fluxo migratório que, em especial na Europa, reacendem grupos neonazistas e nacionalistas; uma comunicação acelerada que busca conectar o mundo; um processo de tomada de decisões em âmbito planetário que alija cidadãos e governos locais em questões cruciais de política, economia e ecologia. Havia, por isso, um reconhecimento de que os partidos, os sindicatos e os governos nacionais nada faziam ou pouco podiam fazer diante dessa situação. No entanto, eram questões que, evidentemente, estavam colocadas por movimentos políticos de diversos matizes como lutas específicas, locais, relativas às minorias e à emergência da questão ecológica. Basta pensar em toda agitação de negros, mulheres, ecologistas, gays e movimentos contraculturais dos anos 1970, derivadas do acontecimento 68. O que esses movimentos globais, tomados no conjunto de sua multiplicidade, anunciam é a possibilidade de uma contestação conectada de maneira planetária para constituição de uma cidadania global⁹³.

Se é possível marcar uma diferença nos movimentos globais dos anos 1990, ela está na maneira como estabeleceram uma comunicação que articulou diversas temáticas numa unidade plural de luta global. Nas palavras dos próprios zapatistas, “um mundo

⁹³ Nos termos programáticos dos teóricos que verão nesses movimentos a emergência de um novo sujeito histórico, a multidão, “o que podemos ver, todavia, é um primeiro elemento de programa político para a multidão global, uma primeira demanda política: *a cidadania global*. (...) Cidadania global é o poder do povo de se reapropriar do controle sobre o espaço e, assim, de desenhar a nova cartografia” (Negri & Hardt, 2001: 423-424).

onde caibam vários mundos”. De imediato é possível afirmar que essa busca por unidade plural e articulação estratégica de lutas se distancia bastante da histórica atuação dos anarquistas, embora se valha de uma temática que se aproxima do que havia sido colocado em 68 e utilize uma crítica ao Estado e à centralidade das lutas em direção a ele próxima à dos anarquistas.

Segundo Chrispiniano, que acompanhou um *Dia de Ação Global* em Praga, em 26 de setembro de 2000, mesma data que estes movimentos estouraram no Brasil, “a internet não criou os ‘movimentos’, mas permitiu que pequenos grupos em cidades diferentes divulgassem seus discursos, trocassem informações e articulassem ações conjuntas e simultâneas, sem a necessidade de uma pesada estrutura de organização. Um salto dessas articulações se deu com a criação da Ação Global dos Povos (AGP), no segundo encontro internacional, promovido pelos zapatistas em Barcelona, em 1997. A AGP foi fundada pelo movimento de Chiapas, o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra) brasileiro, o movimento de agricultores de Karnatak da Índia e pela eclética união de clubbers, anarquistas e ecologistas do Reclaim The Streets (RTS), entre outros grupos”. (Chrispiniano, 2002: 18). Mostra seu evidente a importância da articulação comunicacional, ainda que não coloque a internet como algo que “cria” os movimentos; a composição das organizações que criam a AGP também explicita essa busca por cidadania em escala planetária, facilitada pela conexão eletrônica e a convergência de temáticas de luta que dizem respeito a todos os cidadãos do planeta.

O objetivo das mobilizações era deliberadamente chamar a atenção, em especial da mídia, para as questões colocadas pelo movimento, por isso a opção por uma forma espetacular, sobretudo pelo formato festivo e carnalizante dos protestos. As questões eram, inicialmente, marcadamente ecológicas, como a construção de estradas que destruiriam florestas ou provocariam o deslocamento de populações tradicionais, as pressões que as grandes empresas de alimento imprimiam aos pequenos agricultores e os riscos ecológicos da produção de alimentos transgênicos. Em poucas palavras, o objetivo era informar e sensibilizar o que se chama de opinião pública. Uma referência marcante eram as ações do Reclaim The Streets, que organizava *raves* (festas de música eletrônica) de vários dias para impedir o avanço de máquinas para construção de estradas em Londres, na Inglaterra. Como descrito por Ludd: “surgido na Inglaterra no início dos anos [19]90 a partir das lutas antiestradas, uma das características do Reclaim

The Streets (RTS) tem sido a autocrítica severa, algo realmente inspirador e não muito comum, seja em indivíduos ou coletividades, o que dá ao RTS a propriedade de estar sempre *em movimento*, procurando cobrir suas insuficiências e encontrar as práticas adequadas para suplantam o capitalismo em prol de sua visão de sociedade ecológica, comunista e libertária” (Ludd, 2002: 11). Um dos integrantes londrino do RTS o descreve da seguinte maneira: “O RTS de Londres não possui líder. Eu escrevo como indivíduo. Ele intencionalmente não possui uma linha diretiva partidária, nenhum programa político oficial, não possui membros oficiais. As pessoas geram ideias, elas são discutidas e algumas são empregadas, limitadas apenas pelo tempo e energia que as pessoas põem à disposição. (...) O roubo do tempo e do espaço pelo capitalismo, e a resistência a ele, junto com uma fusão da política verde (ecológica), vermelha (socialista) e negra (anarquista) sempre foi central ao RTS de Londres” (Idem: 95).

Como sintetiza Chrispiniano sobre a forma do movimento, “o modelo desses protestos veio de uma mistura de festa e sabotagem urbana do Reclaim The Streets, com a herança da desobediência civil dos protestos contra a Guerra do Vietnã da Direct Action Network. A capacidade de promover ações espetaculares de impacto na mídia evoluiu a partir das táticas do Greenpeace e foi disseminada na sua versão mais radical pela californiana Ruckus Society, uma espécie de ‘faculdade’ que promove cursos e manuais de ativismo. Tudo registrado e divulgado pelos sites do Indymedia” (Idem: 19). Um documento, convocando para uma Ação Global em de 18 de junho de 1999 como “um dia internacional de protesto, ação e carnaval dirigido ao coração da economia global: os centros bancários e financeiros em volta do globo” (Ludd, 2002: 25), expõe a forma como essas temáticas relacionadas aos anarquismos e de certa maneira herdadas dos movimentos de minorias das décadas de 1960 e 1970.

Este documento-convocatório avalia que “o ano de 1999 assistirá essas coordenações aumentarem. (...) Com o espírito de fortalecer as redes internacionais pela igualdade, liberdade e sustentabilidade ecológica, encorajamos os grupos simpatizantes a organizarem seus próprios protestos ou ações autônomas no mesmo dia —18 de junho — nos mesmos locais — distritos financeiros — por todo o mundo” (Idem: 26). Após a realização desse dia de ação global, a avaliação dos manifestantes foi que “a forma descentralizada que se deram os eventos desarticulou a polícia, sempre acostumada a passeatas e concentrações num único local, onde ela apenas acompanhava e cercava a

manifestação. (...) Embora a polícia estivesse preocupada com os protestos, a forma de organização e articulação ‘fora dos padrões bolchevistas’ (segundo palavras de uma participante) fez com que as tentativas de infiltração de policiais nos grupos fossem frustradas” (Ibidem: 28-29).

Nesses trechos selecionados da convocatória do J18 (como ficou conhecido), fica evidente haver, no léxico dos manifestantes, uma coincidência mais com as temáticas que aos poucos vão ganhando institucionalidade política no início do século XXI, do que um rompimento radical com a ordem. Em especial no que diz respeito ao entendimento de liberdade como autonomia, ausência de liderança como articulação convergente em torno de uma solidariedade e em torno da sustentabilidade ecológica. Desta maneira, ao mesmo tempo em que havia uma apropriação de temáticas minoritárias e formas tidas como libertárias, essa apropriação se deu em torno de uma visão de sociedade, uma visão de mundo: *um outro mundo possível* em direção à cidadania global.

O dia de ação global que ocorre em Seattle, no dia 30 de novembro de 1999 teve maior repercussão por um motivo bastante objetivo: os protestos naquela cidade impediram a realização da Rodada do Milênio naquele ano. Houve uma articulação que dividiu o mapa da cidade por zonas a serem ocupadas, simultaneamente, pelos manifestantes que bloqueavam a passagem de carros que transportavam as autoridades até o local da conferência. O sucesso dessa ação também se deve pela extensa repercussão midiática que foi dada ao ocorrido, espalhando pelo planeta essa forma espetacular de realização de protestos. A partir de então, todo sucesso será creditado à eficácia do que os movimentos chamam de articulação em rede, a forma autônoma de organização e a forma de se relacionar com mídia, tanto a grande mídia, quando pela criação, na internet de veículos de mídia alternativa, como o Centro de Mídia Independente — plataforma de sites que terá uma similar em cada cidade na qual os protestos ocorriam⁹⁴. Em linhas gerais estava estabelecida uma plataforma flexível de lutas anticapitalistas que buscavam uma forma alternativa ao capitalismo ou, como será o lema do Fórum Social Mundial: “Um outro mundo possível”.

⁹⁴ Esses site/plataformas de informação continuam ativos e alimentados por notícias atualizadas até hoje. Como é possível notar, por exemplo, em suas versões no Brasil (<http://prod.midiaindependente.org/>) e nos EUA (<http://www.indymedia.org/en/>). Consultados em 15.10.2009.

Mas no que consiste, exatamente, esse anticapitalismo, essa autonomia e essa relação com a mídia? Segundo Ortellado, “salvo engano, a expressão ‘anticapitalista’ começou a ser empregada mais amplamente no final de 1999 (...). O termo anticapitalista não se referia, como hoje, a uma postura ‘revolucionária’ ou mesmo ‘anti-sistêmica’ em oposição a uma postura ‘reformista’. ‘Anticapitalista’ era o termo usado para designar a convergência das lutas que supostamente tinham cindido o movimento nos anos 1960 e 1970. Ambientalismo, feminismo e outros movimentos tinham se ‘especializado’, de certa forma se separado, quando se consolidaram em lutas específicas. Mas, apesar da separação, essas lutas faziam parte de uma cultura — uma cultura dissidente e ativista, na qual as especificidades entravam como componentes. O objetivo declarado da campanha do J18 era fazer convergir essas diferentes lutas numa luta comum contra a sociedade existente”. (Ortellado & Ryoki, 2004: 13). Essa convergência encontrará abrigo teórico no conceito de *multidão* (Idem: 99) e formalização institucional no FSM, em 2001 (Ibidem: 25). Nesse sentido, fica evidente a distância em relação a uma forma de ação anarquista.

Além da articulação político-partidária no interior do Fórum Social Mundial, desde sua primeira edição em 2001, com presença de chefes de Estado, como Luíz Inácio Lula da Silva e Hugo Chávez Frías, a identificação como *multidão* é traço decisivo de distanciamento do movimento *antiglobalização*, em seu conjunto, dos anarquistas especificamente. A referência ao conceito de *multidão* na coletânea de imagens (Ryoki & Ortellado, 2004) das manifestações no Brasil mostra que não se trata de uma dedução. Reitera, também, a busca pela cidadania global, na medida em que se busca substituir o conceito de povo, que é produto da homogeneização identitária do Estado-Nação. Por sua vez, “a multidão é uma multiplicidade, um plano de singularidades, um conjunto aberto de relações, que não é nem homogênea nem idêntica a si mesma, e mantém uma relação indistinta e inclusiva com os que estão fora dela. Em contraste, o povo tende a identidade e homogeneidade internamente, ao mesmo tempo que estabelece suas diferenças em relação ao que dele está fora e excluído. Enquanto a multidão é uma relação constituinte inclusiva, o povo é uma síntese constituída e preparada para soberania. O povo oferece uma vontade e uma ação únicas, independente das diversas vontades e ações da multidão, e geralmente em conflito com elas. Todavia não precisa fazer da multidão um povo” (Negri & Hardt, 2001: 120).

Imputar contornos anarquistas ao conjunto do movimento *antiglobalização* consiste não somente em equívoco como impede uma melhor compreensão das posições tanto de seus teóricos, quanto se seus variados ativistas. A centralidade que se atribui ao elemento de coordenação comunicacional na produção cooperativa de valor, que possibilita a constituição de uma cidadania global, encontra uma unidade na multiplicidade para a constituição de “um *novo proletariado* e não uma *nova classe operária industrial*. A distinção é fundamental. Como explicamos anteriormente, ‘proletariado’ é o conceito geral que define todos aqueles cujo trabalho é explorado pelo capital, a multidão cooperante total” (Idem: 426).

Há na concepção da multidão uma defesa prévia da “acusação” de serem anarquistas. “Vocês não passam de anarquistas, o novo Platão do quartirão finalmente gritará para nós. Não é verdade. Seríamos se não falássemos do ponto de vista de uma materialidade constituída nas redes de cooperação produtiva, em outras palavras, da perspectiva de uma humanidade construída produtivamente, constituída por intermédio do ‘nome comum’ da liberdade. Não, não somos anarquistas, mas comunistas que viram como a muita repressão e destruição da humanidade foram forjadas por governos fortes liberais e socialistas” (Ibidem: 371).

Desde já fica claro que a produção de uma unidade teórica, a *multidão*, turva a compreensão do campo das práticas. Mas na continuação de sua trilogia sobre os novos movimentos Negri e Hardt encontrarão a saída pela composição de uma narrativa carnavalesca. Para eles, “a noção de multidão baseada na produção do comum afigura-se para alguns como um novo sujeito de soberania, uma identidade organizada semelhante aos velhos corpos sociais modernos, como o povo, a classe operária ou a nação. Para outros, pelo contrário, nossa noção de multidão, composta que é de singularidades, parece pura anarquia. (...) Precisamos romper com este velho paradigma e reconhecer um modo de organização social que não é soberano. Um desvio literário pode aqui nos ajudar a efetuar essa mudança de paradigma, uma transição pelo conceito de carnaval em *Problemas da poética de Dostoievski*, de Mikhail Bakhtin” (Negri & Hardt, 2004: 271). Dessa transição concluem que “mesmo quando evidenciam uma feroz combatividade, as manifestações são altamente teatrais, com bonecos gigantes, figurinos, danças, canções humorísticas, cânticos e assim por diante. Em outras palavras, os protestos também são festivais de rua nos quais a indignação dos

manifestantes coexiste com sua alegria carnavalesca. Mas os protestos não são carnavalescos apenas em seu clima, mas também em sua organização. (...) Uma teoria da organização baseada na liberdade de singularidades que convergem na produção do comum” (Idem: 274).

O recurso à narrativa carnavalesca como meio pelo qual podemos encontrar formas de descrever os movimentos sociais contemporâneos encontra sua referência nas particulares interpretações que Negri e Hardt fazem dos ditos e escritos de Foucault. A mais evidente é a oposição que os autores estabelecem entre biopoder e biopolítica. Distinção que sugere que o primeiro termo se refere à forma de controle do *Império* sobre a produção biopolítica da *multidão* na sociedade de controle; enquanto o segundo seria a forma pela a *multidão* se apropria dessa produção biopolítica da vida para forjar sua libertação⁹⁵. Distinção que inexistente em Foucault⁹⁶.

Nota-se na narrativa carnavalesca o que se nota é uma apropriação, também bastante particular, de observações que aparecem registradas no último curso de Foucault no *Collège de France*, em 1984, *A coragem da verdade*. Como é sabido Negri era ouvinte das aulas de Foucault durante seu exílio na França. Na aula de 29 de fevereiro, Foucault sugere uma apreciação do cinismo como uma categoria trans-histórica. Nesse percurso ele indica três grandes períodos nos quais podemos encontrar expressões do cinismo. O primeiro seria o cinismo propriamente dito, na Grécia antiga, desde o qual não se forma uma doutrina, como o platonismo, mas uma atitude, modos de busca e expressão de uma verdade. Foucault está interessado na *parrésia* como “atitude e maneira de ser” (Foucault, 2011: 156). Traça, então, uma possibilidade de acompanhar essa atitude cínica iniciada na Grécia na antiguidade cristã e no mundo moderno. Para essa vida como escândalo da verdade, forjada entre cínicos, na cristandade antiga, Foucault indica dois exemplos: os franciscanos e os dominicanos. “Os franciscanos, com seu despojamento, sua errância, sua pobreza, sua mendicidade,

⁹⁵ Para uma apreciação crítica desta distinção entre biopoder e biopolítica e suas implicações nas práticas de resistência à sociedade de controle como marca do léxico do neomarxismo italiano, que além de Negri implica os trabalhos de Paolo Virno e Maurizio Lazzarato, ver Vieira da Silva, 2006, em especial pp. 231-240.

⁹⁶ Consta-se nos trabalhos em que se dedica mais longamente a essa noção de biopolítica e biopoder (que aparece, recorrentemente, como sinônimo de um e de outro), *Histórica da sexualidade vol. 1 – a vontade de saber* (2001) e o curso de 1976 *Em defesa da sociedade* (1999). Para uma apreciação detalhada do conceito de biopolítica em Foucault, ver Edgardo de Castro. “O governo da vida” In *Revista Ecológica*. São Paulo: PUC-SP/Projeto Temático Ecológica, 2012, vol. 3, pp. 69-98, em <http://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/11391/8300>

são até certo ponto os cínicos da cristandade medieval. Quanto aos dominicanos, pois bem, vocês sabem que eles próprios se chamam *Domini canes* (os cães do senhor)” (Idem: 160). A expressão moderna desse cinismo como forma de vida no escândalo da verdade Foucault buscará não na religião, mas nas práticas políticas. Ele o encontra entre os revolucionários, no ele que chama, “por comodidade de militantismo” (Ibidem: 161), e os artistas, na vida dos artistas. No que se refere ao militantismo, refere-se a três formas: as sociabilidades das sociedades secretas no início do século XIX, a organização visível que forja uma sociabilidade pública da atividade revolucionária em partidos e sindicatos a partir da metade do século XIX e a militância como testemunho de vida no final do século XIX, numa expressão que vai do niilismo russo ao anarquismo europeu e estadunidense em suas versões de terroristas (Ibidem: 162).

No que se refere à arte, Foucault indica três características da arte moderna que o levam à vinculá-la às formas do cinismo. A primeira é a capacidade da arte oferecer uma forma à ruptura com as formas e os valores da vida comum, em favor de uma verdadeira vida; a segunda, é que se arte “tem a forma da verdadeira vida, a vida, em contrapartida, é caução de que toda obra, que se enraíza nele e partir dela, pertence à dinastia e ao domínio da arte” (Foucault, 2011: 164). A terceira razão que vincula a arte moderna ao cinismo, é que a arte passa da ordem da imitação e do ornamento, para uma função de desvelamento, “da redução violenta ao elementar da existência” (Idem: 165). Uma arte que teria uma função *anticultural*, que expressa uma verdade bárbara (Ibidem: idem). Ocorre que antes de estabelecer seu campo de interesse na arte moderna, Foucault faz o seguinte comentário: “na Europa medieval e cristã, haveria sem dúvida a considerar todo um aspecto da literatura como sendo uma espécie de arte cínica. Os *fabliaux* pertenceriam sem dúvida a ela, assim como toda essa literatura que Bakthin estudou, referindo-se, sobretudo à festa e ao carnaval, mas que, também penso, pertence certamente a essa manifestação da vida cínica” (Foucault, 2011: 164).

Negri e Hardt concluem o primeiro volume de sua trilogia com a figura do militante comunista do futuro em oposição ao que eles chamam de as formulas que repetem “a velha classe operária revolucionária” (Negri e Hardt, 2001: 436). Qual é esse novo militante que, segundo os autores, “faz da resistência um contrapoder e da rebelião um projeto de amor” (Idem: 437)? E eles descrevem assim essa nova militância: “Há uma lenda antiga que pode servir para iluminar a vida futura da militância comunista: a

de São Francisco de Assis. Examine-se a sua obra. Para denunciar a pobreza da multidão ele adotou essa condição comum e ali descobriu o poder ontológico de uma nova sociedade. O militante comunista faz o mesmo, identificando na condição comum da multidão sua enorme riqueza. Francisco, em oposição ao capitalismo nascente, recusou todos os instrumentos de disciplina, e em oposição à mortificação da carne (na pobreza e na ordem constituída) propôs uma vida de alegrias, incluindo todos os seres e a natureza, os animais, a irmã lua, o irmão sol, as aves do campo, os humanos pobres e explorados, juntos contra a vontade de poder e corrupção” (Ibidem: idem). Desta maneira, ao recorrer à forma carnavalesca para descrever a organização da multidão e à figura de Francisco de Assis como forma ontológica do militante reinscreve-se o militantismo, por meio das formas medievais do cinismo, no universalismo de uma nova visão de mundo presente na forma de vida das práticas de contrapoder como prática do amor não apenas pela humanidade, mas também aos bichinhos, as plantinhas, ao irmão sol e à irmã lua, ao planeta e à vida do e no planeta.

No entanto, como o universalismo, na história, não passa de uma pretensão ao absoluto nunca efetivamente realizado em sua plenitude e pureza (como visto desde Proudhon e Stirner), será na realização mesmo dos protestos e nos enfretamentos internos e externos dos ativistas que um acorde dissonante soará em meio a alegre batucada de um carnaval organizado da *multidão*. Um acorde que tem humor, mas um humor muito mais irônico e arriscado do que alegre. Pois não está vinculada à rebelião e à revolução, um contrapoder, mas à rebeldia e à revolta, uma *antipolítica*. Seguindo as formas do cinismo indicadas por Foucault e relacionadas ao militantismo moderno, esse acorde dissonante na multidão pode estar relacionado ao niilismo e aos anarquismos. E para que se compreenda o que vem a seguir, tanto em relação aos *Black Bloc* quanto em relação aos anarquistas gregos, em especial os grupos de *koukouloforos* e a *Conspiração das Células de Fogo*, é preciso estabelecer algumas precisões indicadas por Foucault.

Num manuscrito não pronunciado em aula Foucault faz as seguintes observações: “é preciso perder o hábito de nunca pensar o niilismo senão sob o aspecto como é encarado hoje: seja na forma de um destino próprio da metafísica ocidental (...); seja na forma de uma vertigem de decadência própria de um modo ocidental incapaz de acreditar doravante em seus próprios valores. Primeiro o niilismo deve ser considerado uma figura histórica bem precisa nos séculos XIX e XX, o que não quer dizer que não

se deva inscrevê-lo na história longa do que o precedeu e o preparou: ceticismo; cinismo. (...) Ceticismo e cinismo foram duas maneiras de colocar o problema da ética e da verdade. Seu cruzamento no niilismo manifesta algo de essencial, de central na cultura ocidental. Esse algo pode ser enunciado brevemente: onde o cuidado da verdade questiona essa sem cessar, qual é a forma de existência que possibilita esse questionamento; qual a vida necessária a partir do momento em que a verdade não seria necessária? A questão do niilismo não é: se Deus não existe, tudo é permitido⁹⁷. Sua fórmula é, antes, uma pergunta: se devo me defrontar com o ‘nada é verdadeiro’, como viver? (...) Pouco importa a história da doutrina, o importante é estabelecer uma história das artes de existência” (Foucault, 2011: 166).

Não se trata, claro, de uma aplicação de correspondência direta. “Neste Ocidente que inventou tantas verdades diversas e moldou artes de existência tão múltiplas, o cinismo não para de lembrar o seguinte: que muito pouca verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muito pouca vida é necessário quando se é verdadeiramente apegado à verdade” (Ibidem: Idem). Portanto, da mesma maneira que a formulação militante multitudinária se expressa como forma de relacionar o militância organizado às formas de expressão medieval do cinismo, essa nota dissonante como escândalo de verdade em meio à multidão possui uma relação com os anarquismos e com o niilismo.

um incômodo anarquista

Quase toda repercussão das jornadas *antiglobalização* em Seattle se dará em cima de um grupo de presença incômoda, inclusive para alguns dos ativistas multitudinários, imaginativos e carnavalescos da *Ação Global dos Povos*. Pessoas vestidas de negro e com os rostos cobertos, participavam de forma destacada dos protestos, dedicando-se, exclusivamente, a atacar prédios do governo e das grandes

⁹⁷ Questão colocada por Dostoiévski em *Os Irmãos Karamazov* e retomada por Camus em *O homem revoltado* como questão que inaugura a revolta histórica nas ações dos regicidas e as conspirações de sociedades secretas em Nietcháiv e Bakunin até as ações dos terroristas anarquistas como Émile Henry e Ravachol.

corporações: o *Black Bloc*⁹⁸. As ações perpetradas pelos praticantes dessa tática foram o que levou, ao menos via grande mídia, ao conhecimento do planeta o que estava ocorrendo em Seattle naquele novembro de 1999.

Segundo um comunicado lançado por um desses grupos que agiram em Seattle, “a ação dos *Black Block* se inscrevem de fato numa superação dos modos de manifestação política tradicionais caracterizados pelo lobby e o reformismo. Os *Black Block* praticam uma desobediência civil e a ação direta, afastando assim a política do teatro virtual perfeitamente domesticado, dentro do qual ela permanece muitas vezes encarcerada (quando a contestação do sistema se torna um elemento entre outros no tabuleiro de xadrez político, previsível e integrado nos cálculos políticos). (...) Concretamente, os *Black Block* não se contentam com simples desfiles contestatórios, certamente importante por sua carga simbólica, mas incapazes de verdadeiramente sacudir a ordem” (Ludd, 2002: 78). A repercussão das chamadas jornadas *antiglobalização* desde Seattle confirmam essa postura, seguramente o cortejo de sindicalista e ONGs ecológica não teriam causado tanto efeito e chamado tanta a atenção como chamaram os McDonalds e as lojas da Star Bucks e da Nike destruídas por esses meninos e meninas de negro.

Suas ações serão condenadas em todos os lugares nos quais ocorreram os protestos *antiglobalização*, pela mídia e pelos manifestantes que se intitulam como pacíficos. Em um comunicado de 4 de dezembro de 1999, o mesmo grupo de Seattle relata como era a relação com a harmônica, plural e carnavalesca multidão. “Infelizmente, a presença e persistência da ‘polícia da paz’ foi bastante inoportuna. Em pelo menos seis diferentes ocasiões, os assim chamados ativistas ‘não-violentos’ atacaram fisicamente indivíduos que visavam propriedades de corporações. Alguns foram tão longe ao ponto de ficarem em pé em frente a uma *superestore* da Niketown e de agarrarem e empurrarem o *Black Block* para afastá-lo da loja” (Idem: 60). Parece que

⁹⁸ Na verdade, nos primeiros *Dias de Ação Global* em 1999 e 2002, havia certa coordenação que contava com a composição dos *Black Block* (bloqueios negros), mas a insistência — da mídia, da polícia e dos manifestantes pacíficos —, em vê-los como vândalos e antidemocráticos, fez com que os *Black Bloc* (blocos negros), como uma forma de atuar nas manifestações, passassem a agir cada vez mais por conta própria e destacados da multidão. Um exemplo de como no início havia uma coordenação colorida na composição dos protestos é a forma como ele foi organizado em Praga para impedir a cimeira anual do FMI e do Banco Mundial entre os dias 21 a 29 de setembro de 2000. Nesta ocasião, segundo o relato de uma dos ativistas, “os 13 mil manifestantes se dividiram em três blocos, um rosa (que adotou o estilo *street party Reclaim The Streets*, e que conseguiu furar o bloqueio da polícia), o amarelo (que usou tática de confronto dos Tute Bianche) e o azul (no qual estava o *Black Bloc*)” (Ludd, 2002: 110).

a criatividade e as ações festivas e imaginativas possuem um limite, e este é demarcado pela linha dos que saem do roteiro planejado pelas subjetividades multiplamente organizadas.

Esse insuportável do *Black Bloc*, vinculado imediatamente e de maneira inequívoca à anarquia, forçará situações nas quais a ambígua relação com os temas da ordem terão que se expor, cindindo as afinidades da diversidade multitudinária de ativistas. O que eles chamam em seu comunicado de “polícia da paz”, imprimirá o tom dos ativistas que até hoje se definem como pacíficos. Pacifistas, nesse caso, refere-se aos ativistas dispostos a impedir que outros ativistas “criem problemas”, em especial com a polícia, para não deslegitimar, em especial em face da opinião pública, a justiça das reivindicações e “beleza” do movimento. Educados nos monitoramentos de sua ainda embrionária mídia alternativa, trabalham para um protesto normal, negociando o itinerário com o comando policial e impedindo que sujeitos como os *Black Bloc*, quebrem as propriedades. Ou, como ocorreu em algumas cidades como Praga e São Paulo, para que suas ações sejam submetidas às decisões da coletividade de manifestantes, não ferindo, como argumentam alguns, a liberdade de escolha de quem não quer se envolver em atos de depredação ou conflitos violentos com a polícia. Os pacifistas *antiglobalização* reproduzem, nos atos de rua, a politização de uma gestão autônoma do comum já adquirida nos usos horizontais da internet e estão mais do que treinados a exercer sua liberdade de escolha, assim como fazem nas redes sociais ou nos supermercados.

A internet, por sua própria configuração técnica e tecnológica, é menos uma rede de pontos interligados e dependentes e mais um sistema em fluxo que promove a independência e autonomia de cada unidade produtora e receptora, simultaneamente, de informação e conteúdo. O objetivo é possibilitar, como estratégia de segurança, a manutenção ativa das unidades produtoras e receptoras, mesmo que uma delas seja destruída. A partir dessa característica em sua formação, a expansão comercial para usuários comuns nas décadas de 1990 e 2000, instituiu, em pouco tempo, uma cultura da participação, na qual a principal particularidade é a capacidade de compartilhamento num ambiente comum que tende ao infinito: a própria internet ou o chamado *ciberespaço*. Para o seu funcionamento ótimo, o primeiro requisito é a disposição em participar nessa gestão do comum, e zelar por ela.

Como mostra Clay Shirky, ao comentar o trabalho do Nobel de Economia Elinor Ostrom e sua aplicabilidade em uma teoria de gestão comum no ambiente da web, “Ostrom demonstrou que, em alguns casos, o grupo que utiliza o recurso pode gerenciá-lo melhor do que o mercado ou o Estado. Esses arranjos internos do grupo baseiam-se muitas vezes em comunicações repetidas e interações entre os participantes, e num local comum a todos eles. O trabalho de Ostrom notou que essa gestão compartilhada comumente se apoiava na visibilidade mútua da ação dos participantes, no comprometimento verdadeiro como os objetivos comuns e na capacidade dos integrantes do grupo de punir os infratores. Quando essas condições são preenchidas, as pessoas com a parte maior dos recursos podem fazer um trabalho melhor, tanto na gestão quanto no policiamento das infrações, do que os sistemas que o mercado ou o governo destinam ao mesmo objetivo” (Shirky, 2011: 103-104). Na internet é preciso participar e ser transparente, estar e produzir visibilidades mútuas. Está aí uma primeira referência na forma de se conduzir a própria conduta que faz com que muitos, dentro e fora do movimento *antiglobalização*, vejam o fato de os *Black Bloc* esconderem o rosto como sinal de conduta antidemocrática e deliberadamente criminosa.

Essa proposta de gestão de recursos naturais comuns, retirada de Ostrom para ser aplicada à gestão dos recursos comuns disponíveis na internet, é suficiente para indicar em que medida pode se configurar uma horizontalização nas relações da *web*, e como uma gestão do comum, ainda que sob uma retórica de negação da soberania, não abre mão de um cuidado policial e, se necessário, da aplicação de sanções para defender esse comum, tampouco questiona o poder centralizado dos processadores. Dito de outra maneira, confirma a efetividade da racionalidade neoliberal e a pertinência do deslocamento de análise proposta por Foucault, que favoreça um estudo da governamentalidade e seus dispositivos de segurança na relação governo e verdade, em detrimento da relação soberania, disciplina e relações de poder.

Trata-se, descrição de Shirky, de uma horizontalização que não prescinde de policiamentos e punições, capaz de articular essas práticas como campo de expansão da polícia, é a sociedade civil organizada segundo preceitos materiais e uma conduta esperada. De uma polícia como cuidado entre agentes, que requer menos controles institucionalizados de segurança, e mais participação responsável de cada um se conduzindo como polícia do outro em ambientes comuns que devem ser seguros,

abertos à participação, desde que assumindo a regra estabelecida, e transparente, mesmo que paradoxalmente isso tenha forçado a militarização da polícia. No entanto, quando se diz que o Mercado não intervém nesse jogo de gestão comum, está se falando do mercado enquanto institucionalidade política e social, pois o que Shirky descreve é o próprio funcionamento de mercado como regulador de condutas segundo a racionalidade neoliberal (Foucault, 2008b), ou seja, o mercado como finalidade econômica do Estado, no qual o jogo de gestão participativa cria controles policiais mútuos que garantem a ordem distribuindo as funções de monitoramento e penalização entre os próprios integrantes desse comum compartilhado em referência a um quadro jurídico. Operam uma formação subjetiva-material do *cidadão-polícia*, que vale para conduta eletrônica tanto quanto para a conduta social e política dos agentes, confirmando, a outra faceta desta busca por autonomia articulada, coordenada e cooperativa, como uma conduta policial relativa ao *conservadorismo moderado* (Passetti, 2007).

O mundo da internet, como expressão de um mundo comum compartilhado, é, portanto, um mundo de regras e acessos controlados e autorizados, governado pelos protocolos de acesso e visibilidades. Esse governo dos protocolos compõe, nos comandos da sociedade de controle, a exigências por seguranças dos sistemas, confiança nos programas e tolerância das ações (Passetti, 2004). Não há politização possível, há uma política que intensifica a articulação entre política e polícia (como prática local e conduta individual), dinamiza e intensifica os gostos por cuidar, monitorar, reivindicar, denunciar, em uma palavra: policiar. Essa cultura horizontal e autônoma, aprendida e apreendida pelo uso dos aparelhos eletrônicos, ferramentas decisivas para articulação global dos protestos, será uma marca do movimento *antiglobalização*, em especial entre seus animadores das mídias alternativas. A indisposição dos ativistas pacíficos, ou não violentos, com os grupos de destruidores de propriedade, os *Black Bloc*, explicita essa formação de uma conduta policial, que como toda polícia, se vê legitimada no uso da *sua* violência. É essa característica que mais distancia o conjunto do movimento *antiglobalização* de uma tradição anarquistas e os diferencia, numa distância incomensurável, dos acontecimentos de 1968⁹⁹.

⁹⁹ A diferença entre os movimentos *antiglobalização* e 1968, pela capacidade de organização, coordenação e consciência política, é colocada pelos próprios ativistas dos Dias de Ação Global. Em uma entrevista sobre as ações em setembro de 2000, em Praga, Oliver Marcellus, integrante da *Action*

O efeito dessa forma de atuar politicamente como polícia entre as pessoas e na relação com governos expande-se vertiginosamente com o uso cada vez mais comum dos meios de comunicação e informação instantâneas. Isto não é o mesmo que dizer as tecnologias são *essencialmente* policiais, mas indicar a forma dessa racionalidade política e educação das condutas que os aparelhos e programas eletrônicos realizam. A onda de manifestações e protestos, iniciada em 1998 e 1999, oferece uma gama significativa de experiências e informações para questionar essa relação entre política, contestação e uso dos meios computo-informacionais e anuncia uma via de renovação das condutas policiais nas práticas ordinárias, não apenas de governos e ONGs, mas também em parte da indignada multidão organizada de cidadãos globais.

No campo das resistências em relação com os novos meios de comunicação computo-informacionais, há dois longos estudos que permitem a seguinte afirmação: nas relações de produção de verdades e governo das contundas via internet só há resistências pela quebra e não existe vida libertária na internet.

O primeiro trabalho, que permite a formulação dessa assertiva, é de Vieira da Silva (2006). Nele há uma análise apurada de um aspecto do movimento *antiglobalização* como expressão de um “neo-ludismo”, que podem incluir algumas ações dos *Black Bloc*, no sentido de destruição, embora, por não se tratar de um grupo ou uma corrente, a relação tática não autoriza a caracterização dos blocos negros como algo pertencente ao anarco-primitivismo. Esse neo-ludismo deriva, segundo Vieira da Silva, da seguinte articulação de matriz estadunidense: “no território das resistências à sociedade de controle nos Estados Unidos, três tendências se delineiam como estratégias diferenciadas. De um lado, os anarco-primitivistas representados por Theodore Kaczynski e Jonh Zerzan; de outro, a tendência ‘ciber-revolucionária’ representada pelos cyberpunks e Timothy Leary. Por fim, a figura em emblemática de Hakim Bey, ou Peter Labor Wilson, criador da noção de TAZ, Zonas Autônomas Temporárias, que esboça um percurso desterritorializado em relação às vertentes procedentes” (Idem: 151).

Populaire Contre la Mondialisation, faz a seguinte declaração: “Em Praga mesmo, havia muito menos ONGs e sindicalistas mas duas vezes mais jovens em ação do que em Seattle. Eu jamais ousei fazer profecias, mas aos meus olhos é um novo 1968. É verdadeiramente um ciclo internacional de lutas que se abre. E mais, desta vez ele é mais consciente e mais organizado. Será preciso aproveitar esta ocasião!” (Ludd, 2002: 127).

Vieira da Silva argumenta como o neo-ludismo será usado para designar, de forma pejorativa, as ações de ativistas antitecnológicos, próximos ao anarco-primitivismo, como Kirk Patrik, Jeremy Rifk, Jerry Mander, Mae-Wanho e Vandana Shiva. Mas o termo será usado, sobretudo, para atacar um anarco-primitivista dedicado à ações terroristas chamado Theodor Kacksynski, mais conhecido como Unabomber (Ibidem: 156-177). Embora o autor ressalte a pertinência histórica em relacioná-lo com os quebradores de máquina ingleses, contundente resistência à sociedade disciplinar na emergência da disciplina fabril, ele pondera a partir de Proudhon como uma resistência que simplesmente recusa uma relação com as novas tecnologias é por demais reativa e se furta às possibilidades libertadoras que as máquinas virtualmente carregam em relação a atividade de produção. No entanto, o importante é como mostra que a atitude de recusa destrutiva em relação aos produtos da civilização são apresentadas como meio de se libertar das determinações científicas, ou seja: só há liberdade em relação aos meios computo-informacionais fora deles. A pertinência a essa referência está no fato de grande parte dos *Black Bloc* que estiveram nas jornadas de novembro de 1999 em Seattle pertenciam à associações e *squatters* anarco-primitivistas de Eugene, cidade de Jonh Zerzan.

A segunda referência diz respeito à cultura libertária. Uehara (2013), após um extenso percurso na história da internet, mostrando sua vinculação com a passagem da sociedade disciplinar para de controle, mas, sobretudo mostrando as sinistras relações da criação da internet com os poderes militares estadunidenses e, antes, as estreitas vinculações da principal empresa de computadores na metade do século XX, a IBM, como regime nazista na Alemanha, expõe a impossibilidade de uma vida libertária na Internet. O argumento decisivo, além das modulações pouco radicais de hackers e ciberpunks, relaciona-se aos governos de condutas protocolares no ambiente da web. Partindo da definição política desses protocolos como modos de governo colocado por Passetti (2003), Uehara encontra uma expressão das resistências na internet na noção de contra-protocolo de Galloway. Partindo da definição de protocolo como a forma do controle tecnológico após um processo de descentralização (Uehara, 2013: 53), Galloway sugere como resistência os contraprotocolos, como uma forma de reconstrução crítica dos protocolos que agiria em direção ao Estado, ao comércio e à indústria como forma de garantir a privacidade dos cidadãos ao usarem a web e impedir os monopólios que hoje governam a produção dos protocolos, monopólios estatais e

corporativos (Idem: 228-237). Assim, essa relação de resistência aos protocolos, proposta por Galloway, pode ser entendida como uma contraconduta e, portanto, renovadora do governo das condutas protocolares. Uehara, propõe uma inicial elaboração de um antiprotocolo, que não interessa discutir nesse momento; o que interessa é que as ações de resistências contraprotocolares ao renovarem o governo de condutas, não pode produzir uma cultura libertária. Se não há comunicação na web que dispense o uso de protocolos, não há vida libertária na internet (Ibidem: idem).

Essa breve digressão, por meio da apresentação desses dois trabalhos, foi relevante para esclarecer a forte ligação da tática *Black Bloc* com as formas de resistências vinculadas aos anarquismos estadunidenses e, ao menos indicar, como a internet, tão decisiva nos movimentos *antiglobalização*, é analisada de uma perspectiva da *cultura libertária*. No entanto, a tática dos *Black Bloc* não é apenas contra os alvos imediatos, como a polícia e as lojas e bancos que simbolizam o capitalismo, mas é, também, uma crítica a maneira como se organizam e realizam as manifestações. E ainda que haja articulações ou comunicados que circulem via internet para coordenação de táticas *Black Bloc* na web, esta não se constitui como um elemento tão decisivo à sua existência quanto é para a articulação global do movimento *antiglobalização*. Muitos dos participantes dos *Black Bloc* formulam suas críticas às formas pacíficas e ao carnaval organizado dos demais manifestantes a partir da noção de insurreição e levante que Hakim Bey desenvolve como crítica à busca revolucionária.

Para Bey “se a História É ‘Tempo’, como declara ser, então um levante é um momento que surge acima e além do Tempo, viola a ‘lei’ da História. Se Estado É História, como declara ser, então o levante é o momento proibido, uma imperdoável negação da dialética (...). A História diz que uma Revolução conquista ‘permanência’, ou pelo menos alguma duração, enquanto o levante é ‘temporário’. Nesse sentido, um levante é uma ‘experiência de pico’ se comparada ao padrão ‘normal’ de consciência e experiência” (Bey, 2001: 16). A partir dessa crítica à constância e desejo de perenidade das revoluções, Bey propõe o abandono do esforço em buscar uma revolução em favor da valorização do levante e da rebelião¹⁰⁰. Isso o leva a formulação da noção-tática de TAZ (Zonas Autônomas Temporárias, na sigla em inglês), que “é uma espécie de

¹⁰⁰ Bey, na verdade, está retomando a crítica de Stirner ao poder constituinte das revoluções como criadoras de instituições que freiam as insurreições e revoltas do único (Ver Stirner, 2004: 239-250). Embora Bey chegue a conclusões diferentes das de Stirner.

rebelião que não confronta o Estado diretamente, uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e se dissolve para se re-fazer em outro lugar e outro momento, *antes* que o Estado apareça” (Idem: 17). O que não significa que os *Black Bloc* são a “realização” da proposta de TAZ, tampouco que eles podem ser descritos apenas sob estas características, mas que as críticas que eles dirigem as demais forças que compõem o movimento *antiglobalização* são muito próximas às que Bey direciona aos revolucionários, embora entre alguns dos *Black Bloc*, e na sua visão insurrecionária, haja aspirações à uma transformação radical e luta contra *o status quo*. Ao menos nota-se que suas atividades visam despertar em seus espectadores ou em outras pessoas presentes em protestos que na tática atua um impulso por mudanças e transformações que ultrapassem o capitalismo e a ordem estabelecida.

Por conta de sua forma de atuação nas manifestações e ataques à propriedade esses grupos negros serão imediatamente identificados como o bloco anarquista, privilegiado nas manifestações e, por isso, não raro será apontá-los imediatamente como meros vândalos, baderneiros, criminosos e/ou agitadores irresponsáveis acusados de provocadores, antidemocráticos e responsáveis, muitas vezes, por atrair a violência policial formal. Uma alternativa similar à violência ativa dos *Black Bloc* são os *Tute Bianche*, grupo italiano, que propunha o uso tático e defensivo do enfrentamento policial, contando com a presença da mídia, utilizando informação de proteção legal, a preparação física e equipamentos de segurança para reagir a uma possível ação policial ou para deslocar os bloqueios policiais para que o cortejo passasse¹⁰¹. Não são adversários dos *Black Bloc*, mas atuam nas manifestações de forma um pouco diversa e com táticas mais de defesa do que de ataque. Talvez, por isso, desfrutem de mais simpatia dos manifestantes do que os integrantes dos *Black Bloc*.

No Brasil, os simpatizantes da tática *Tute Bianche* (em sua maioria ligados ao Centro de Mídia Independente de São Paulo) compunham ou coordenavam as chamadas comissões de segurança e primeiros socorros das manifestações, negociavam o itinerário com a polícia e promoviam cursos de ativismos, com “professores”

¹⁰¹ “Os Tute Bianche, ou ‘Withe Overalls’, ou ‘Macacões Brancos’, assim como o *Black Bloc*, é uma tática de ação direta, que busca — através de um enfrentamento com a polícia (em grande parte simbólico, segundo alguns críticos) — demonstrar sua atitude de confronto e protesto. Os Tute Bianche surgiram na Itália, ligados principalmente aos Ya Basta, uma rede de solidariedade aos zapatistas bastante vinculada aos centros sociais italianos” (Ludd, 2002: 110).

estrangeiros, durante a realização do FSM, em Porto Alegre, e no campus da Universidade de São Paulo (Ortellado & Ryoki, 2004)¹⁰². Essa tática de “enfrentamento pacífico” foi utilizada na manifestação de 20 de abril de 2001, na Avenida Paulista, em São Paulo. Quando a Tropa de Choque da Polícia Militar do Estado de São Paulo avançou sobre os manifestantes, e após enfrentamentos pontuais em diversos pontos da avenida, alguns ativistas sentaram em frente ao prédio do Banco Central do Brasil, gritando “sem violência”. A tropa cercou os manifestantes sentados e formou um corredor polonês para os que quisessem sair. O saldo foi de centenas de pessoas feridas, algumas gravemente, 20 pessoas torturadas nas delegacias e 62 manifestantes detidos (inclusive 40 jovens ineputáveis entre 14 e 17 anos), alguns com processos judiciais arquivados até hoje¹⁰³.

Embora exista entre os *Black Bloc* uma concepção tática de enfrentamento defensivo dos blocos de policiais de choque ou anti-motim, como os *Tute Bianche*, depredações e esforços para ‘liberar’ áreas da cidade são a forma e objetivo políticos de suas ações de rua. Esta postura diante da polícia, dos prédios estatais e privados e diante dos outros manifestantes, os aproximam explicitamente da noção-tática de TAZ. Mas há, também, um interesse manifesto em produzir um efeito de politização que eles acreditam ser mais impactante e eficaz do que os reclames de protesto, os carnavais da multidão, as faixas, os bonecos, os gritos de guerra e mesmo os delírios xamânicos, e um tanto esquivos e ambíguos, de Hakim Bey.

¹⁰² Os investimentos em instruções “técnicas e táticas” para participação em manifestações chegará a tal ponto que não raro se encontra na internet livros e escritos como “Manual Prático da Desobediência Civil” ou instruções de “O que fazer diante de um ataque com gás lacrimogêneo”. Isso para ficar em exemplos do interior do movimento, entre grupos ativos nas manifestações, pois as instruções para estar em manifestações chegarão ao ridículo de colunistas de moda “dar dicas” de como se vestir nas manifestações. Estes são exemplos mínimos, mas importantes, de como uma atitude, organizada como contraconduta, pode ser governamentalizada como um governo de condutas ou uma conduta governada. Para os manuais supracitados, ver http://coletivoccp.blogspot.com.br/2008/10/manual-prtico-da-desobedincia-civil_21.html e <http://radiochimia.blogspot.com.br/2011/03/que-hacer-ante-un-ataque-con-gas.html>, consultados em 17.10.2012.

¹⁰³ Sobre os acontecimentos em São Paulo e a atuação da polícia, ver <http://www.midiaindependente.org/media/contrib/acao-direta2.pdf>, consultado em 4.2.2010. O comandante da Tropa de Choque na época, Capitão Francisco Roher, estava prestes a defender um mestrado sobre polícia comunitária na PUC-SP. Muitos dos manifestantes agredidos e presos na Avenida Paulista compareceram no Campus Monte Alegre para cerimônia da defesa de sua titulação, inclusive presenteando-o com um bolo, mas a banca foi seguidamente adiada até que ele acabou defendendo em local não divulgado, que se descobriu depois ser no Campus Barueri. A universidade sediou, em decorrência do ocorrido, um acalorado debate intitulado “Polícia = Violência”, promovido pelos estudantes e o Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP).

Desde os movimentos desencadeados a partir de 2011, o *Black Bloc* voltou a aparecer entre protestos de rua, em especial no OWS (Occupy Wall Street). Novamente despertando fascínio de alguns e a repulsa de outros. Os ataques da imprensa não variam muito das acusações de violentos, antidemocráticos, vândalos e, até mesmo, fascistas¹⁰⁴. Mas como já ressaltado, o interessante é seu efeito no interior dos novos movimentos. No OWS, um jornalista e militante socialista muito ativo entre os movimentos *antiglobalização*, Chris Hedges, acusará os *Black Bloc* de câncer o OWS¹⁰⁵. Para ele as ações violentas em manifestações afastam as pessoas comuns do movimento e despertam a sanha repressiva dos policiais. Acabam se tornando a causa do insucesso dos protestos e impedindo que eles cresçam no âmbito da opinião pública. A crítica de Hedges foi rebatida por David Graeber¹⁰⁶, que ressalta a inocuidade do que diz Hedges ao tratar uma tática como se fosse um grupo.

A controversa presença (na verdade ausência) dos *Black Bloc* no OWS é analisada por Mark Bray (2013) em livro dedicado à presença dos anarquistas nesse movimento. Bray valoriza em sua análise a proposta de Graeber em ver esses movimentos como expressões do avanço contemporâneo da proposta anarquistas. Parte de uma noção desse autor em analisar os movimentos na presença de um “small-A”, pequenas experiências anarquistas dentro de experiências mais amplas, em oposição ao “Capital-A”, que seria uma visão exclusivamente anarquista, descrita, por ele, como sectária (Bray, 2013: 45-91). Desta perspectiva, após fazer uma crítica à maneira como a mídia “cobriu” o OWS, (Idem: 10-38), argumenta que “a destruição do capitalismo e a construção de uma sociedade sem classes, uma economia ambientalmente sustentável, uma política democrática caracterizada pela ajuda mútua e a solidariedade, que priorize o cumprimento das necessidades humanas. Somado ao desenvolvimento de formas de

¹⁰⁴ Essa designação foi utilizada pela professora de filosofia da USP, Marilena Chauí, para definir, diante de uma platéia de cadetes da Polícia Militar do Rio de Janeiro, os *Black Bloc* presentes nas manifestações das jornadas de junho de 2013. Cf. Caderno “Poder”, da Folha de S. Paulo. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/126068-black-blocs-agem-com-inspiracao-fascista-diz-filosofa-a-pms-do-rio.shtml>, consultado em 10.9.2013. Cabe ressaltar a estreita relação de Chauí com Antonio Negri, também crítico das ações *Black Bloc*, e seu parceiro nos estudos de Spinoza e na militância multitudinária.

¹⁰⁵ O artigo de Hedges chama-se “The cancer in Occupy”, foi publicado em fevereiro de 2012 e pode ser encontrado em http://www.truthdig.com/report/item/the_cancer_of_occupy_20120206/, consultado em 10.3. 2012.

¹⁰⁶ A resposta de Graeber, publicada logo em seguida, também fevereiro de 2012, chama-se “Concerning the violent peace-police”, e pode ser lida num site de contra-informação anarquista *N+1*, em <http://nplusonemag.com/concerning-the-violent-peace-police>, consultado em 2 de março de 2012.

participação e democracia direta, assentada nas comunidades locais, com respeito aos grupos e entidades que capacitam os indivíduos e as coletividades. Aliados a uma luta pela eliminação de todas as relações sociais hierárquicas, fundadas em preconceitos de gênero, raça, sexo, ou qualquer outro, foram os objetivos do *Occupy Wall Street*, segundo a maioria de seus organizadores como o objetivo final de sua luta política” (Idem: 39). Bray vê nessas demandas uma sintonia com o que querem os anarquistas. Nesse sentido uma prática “small-A” seria a participação nesse movimento para mostrar, na convivência e militância conjunta que a autogestão, a ação direta e o respeito às liberdades individuais, propostas dos anarquistas, são a melhor maneira de atingir esses objetivos comuns. Para o autor isso realiza, em processo, o anarquismo como uma forma de reinvenção da democracia, como sugere Graeber, o anarquismo como uma alternativa.

É nesse sentido que Bray e Graeber discordam de Hedges em relação aos *Black Bloc*, já que este seria — como a ação direta e os grupos de afinidade — uma dentre as diversas práticas de “small-A”, passível de crítica, mas não de recusa em bloco. Ao relatar cinco experiências vividas por ele, uma delas entre os gregos, com grupos *Black Bloc* (Idem: 227-234), Bary argumenta a favor da tática mostrando sua eficácia em dispersar a polícia e, sobretudo, de despertar interesse de pessoas não vinculadas ao anarquismo, que reconhecem a força dessa forma estar nas manifestações. Como destaca sobre sua própria adesão ao anarquismo após participar de um *Black Bloc*, em 19 de setembro de 2001, citando um texto escrito por ele na época: “embora eu não seja anarquista, me identifico mais com os *Black Bloc*, tanto na forma de buscar uma atuação política, quanto no aspecto cultural. Muitos deles eram punks usavam “patches” [pano com símbolos de bandas que punks costumam na roupa ou na jaqueta] de bandas conhecidas. O que faz com que muitas pessoas se identifiquem com a frustração deles.” (Ibidem: 228). E completa, a partir da própria experiência, que embora não tenha refletido sobre isso na época, hoje percebe a importância dos *Black Bloc* para alertar os alienados. Conclui as “Reflexões sobre os *Black Bloc*”, dizendo, que como uma tática, ele deve ser pensado criticamente segundo uma estratégia, e finaliza informando Hedges que o *Black Bloc* poderia ser o “câncer do occupy”, simplesmente porque ele lá não foi praticado por receio do poderio policial que os cercavam.

Discussões acerca da violência e não-violência se fazem sempre em torno dessa forma tática, assim como seu valor tático, estratégico ou pontual de alertar ou despertar o interesse sobre questões políticas em “pessoas comuns”. Sobretudo alertando entre o caráter não-violento que há em se quebrar apenas prédios e coisas em contraste com a extrema violência policial. Para autores como A. K. Thompson (2010) essa forma de atuação nas manifestações expressam a fúria dissidente da classe média estadunidense refratária aos modos de vida do *american way of life*.

Uma das poucas defesas abertas de uma tática violenta, que se coloca em oposição aos manifestantes não-violentos, está no livro de Peter Gelderlos, *How nonviolence protects the State* (Como a não-violência protege o Estado). Gelderlos (2007) se define como um ativista radical, anarquista e partidário da tática *Black Bloc* e dos confrontos em manifestações. Refuta o argumento dos pacifistas de que a violência é machista e autoritária, argumentando que a não-violência é ineficiente (Gelderlos, 2007: 13), racista (Idem: 33-56), é o que o Estado espera (Idem: 57-76), é patriarcal (Idem: 77-94), ao se considerar uma tática de manifestação superior a todas as outras (Idem: 95-129) é uma forma ilusória de lutar (130-150)¹⁰⁷.

Ao final do escrito defende a eficiência das táticas violentas como forma de atacar o Estado, argumentando contra os pacifistas que aprovam tácita ou diretamente o monopólio da violência do Estado. Mesmo a violência defensiva é “Uma nova ilusão é pensar que os pacifistas apenas defendem-se de forma não-violenta. Isso é lixo. Sentar-se e cruzar os braços não é lutar, é uma capitulação recalcitrante. Numa situação que implique intimidação ou um aparelho de poder centralizado, lutar fisicamente desencoraja futuros ataques, porque faz aumentar os custos da opressão realizada pelo opressor. A dócil resistência não violenta apenas faz com que os ataques tenham continuidade mais facilmente. No próximo protesto, por exemplo, veja como a polícia é relutante em cercar grupos de militantes como o *Black Bloc* e submeter-lhes em grande número à prisão. Os policiais saberão que necessitam de um ou dois deles para cada participante ou podem ser feridos gravemente. Os grupos pacíficos, pelo contrário, poderão ser bloqueados por um número relativamente pequeno de policiais, que se introduzirão com tranquilidade na multidão e, para sua satisfação, vão carregar os moles protestantes um a um” (Idem: 135).

¹⁰⁷ A versão eletrônica desse livro encontra-se disponível em <http://theanarchistlibrary.org/library/peter-gelderlos-how-nonviolence-protects-the-state.a4.pdf>, consultado em 10 de março de 2011.

E um panfleto dos *Black Bloc*, publicado parcialmente na coletânea *Urgência nas Ruas* (Ludd, 2002), acerca da capacidade dos protestos de atingir cidadãos comuns, — que embora sejam também alvo dos capitalistas, se mostram alheios aos efeitos do livre comércio e da globalização —, essa aproximação se esclarece. Nesse comunicado, está expressa tanto a relação possível entre os *Black Bloc* e a noção de TAZ, quando a maneira como é vista por eles o uso da destruição e confronto com a polícia e a capacidade destes de produzir situações de enfretamento e fuga. Ecoa, para além da noção-tática de TAZ, uma retomada do sentido de ação direta exposta entre os anarquistas nos EUA, a partir da interpretação de Voltairine Cleyre dos atentados do Haymarket em Chicago, para a qual essa ação direta, mesmo quando envolve o uso pontual da violência, é capaz de alertar a atenção dos indiferentes ao intolerável¹⁰⁸.

O argumento em favos dos *Black Bloc* defende que “ao agirem concretamente sobre os objetos de sua revolta, os *Black Block* são mais capazes do que qualquer outro de sensibilizar estes excluídos que comem o pão que o diabo amassou cotidianamente, mas que, no entanto, estão frequentemente condenados à resignação. (...) Do mesmo modo que os *Black Block* podem assustar e desencadear a hostilidade de alguns, eles podem tornar a política e sua realização mais acessíveis, e agir como fator politizante e dinamizante dentro da luta contra o capitalismo. (...) Estes momentos de ação contribuem à criação momentânea de situações onde tudo parece possível, onde a ordem balança, onde a cidade parece reapropriada, ‘liberada’ em alguns pontos. Estas *Zonas Autônomas Temporárias* são muito importantes: trata-se de toda uma ação sobre o ambiente, sobre a possibilidades que ela deixa entrever às pessoas — o fato de que outra coisa é possível, de que a merda cotidiana não é uma fatalidade” (Ludd, 2002: 81). Há uma certa associação entre a noção-tática de TAZ e a ação direta, embora mais próxima desta última por procurar provocar um efeito específico nos passivos indiferentes.

Desta maneira, as ações dos *Black Bloc* tensionam para dentro e para fora o movimento *antiglobalização*. Para dentro da multidão faz emergir o moralismo de muitos manifestantes, apontam os limites do protesto de rua, tornam os acontecimentos imprevisíveis, embaralham a pretensa harmonia da multiplicidade de subjetividades que

¹⁰⁸ Nesta concepção, “a ação direta pode ser violenta ou não; ela antecipa qualquer lei e acontecimento revolucionário; está nas relações cotidianas contra as desigualdades; volta-se contra a autoridade, a favor de desobediências” (Nu-Sol. *Hypomnemata*, n° 124, agosto de 2010) Em <http://www.nu-sol.org/hypomnemata/boletim.php?idhypom=150>, consultado em 17.8.2011.

se quer imprimir às manifestações, expõe de maneira impactante que alguns não estão ali para pedir ou reivindicar nada, mas apenas para expressar seu repúdio ao instituído ou experimentar um choque direto com os terminais do exercício do poder. Se há uma relação bastante clara com a noção-tática de TAZ é que agir como um *Black Bloc* proporciona uma experiência de pico que pode ser transformadora para o sujeito. É uma forma da revolta hoje. Como colocou Saul Newman em entrevista sobre as aparições mais recentes dos *Black Bloc* no Brasil, “são minoria, mas símbolo importante da resistência” e criam no interior das espetaculares manifestações, um contra-espetáculo que questiona a manifestação no interior dela mesma¹⁰⁹. Diante das manifestações, “à confusão proporcionada pelo vazamento da moderação, expressos por *marchas* e *passadas* consentidas, a tática *Black Bloc* imantada em certos contestadores explicita que ainda há uma ponta de vida que questiona os partidos e não se contenta com o conforto das redes sociais e eletrônicas, mas as atravessam para alertar”¹¹⁰.

Para fora, as ações dos *Black Bloc* espantam, desnorteiam analistas políticos e jornalistas, confundem previsões e apostas, irritam partidos e movimentos organizados, expõem a hipocrisia das coberturas televisivas, fazem aflorar o fascismo e o desejo de extermínio de conservadores e reacionários, despertam o pânico nos bens comportados ativistas que pleiteiam melhorias e ações não-violentas, assustam jovens estudantes que fazem da contestação política uma oportuna negociação, e mostram a pertinência, o risco e atualidade da atitude anarquista e da ação direta. Por vezes, despertam a simpatia dos teóricos engajados da multidão que vêem neles uma possibilidade e uma oportunidade para bradarem sua retórica. Mas não estão aí para reiterar a potência da revolta, aparecem e somem deixando apenas uma marca, como condição mesma de sua tática. Se para alguns jornalistas a tática *Black Bloc* aparece pela primeira vez entre os ecologistas alemães, o certo é que ela se espalha pelo mundo com os movimentos *antiglobalização* do final dos anos 1990 e não demorará a reaparecer e produzir seus efeitos de resistências, como acontece hoje, em especial no Brasil, em meio e após as jornadas de junho de 2013. Vão aparecer por aqui em meio às primeiras jornadas

¹⁰⁹ Ver entrevista de Saul Newman, na íntegra, para a revista Carta Capital, em sua versão eletrônica em 2.8.2013, in <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/201cblack-blocs-sao-minoria-mas-simbolo-importante-da-resistencia201d-6046.html>, consultado em 16.8.2013.

¹¹⁰ Flecheira Libertaria do Nu-Sol, nº 303, 30 de julho de 2013, in <http://www.nu-sol.org/flecheira/pdf/flecheira303.pdf>.

antiglobalização, no início da década de 2000, como forma-tática da presença dos anarco-punks, e sua paixão destrutiva, nestas manifestações.

Após o assassinato, pelo polícia italiana, de um manifestante na cidade de Gênova¹¹¹, na Itália, e a consolidação dos encontros regulares, entre ONGs, partidos e alguns manifestantes, no Fórum Social Mundial, as manifestações globais foram arrefecendo até se esvaziarem e perderem o impulso de seus primeiros anos. Sua última aparição, de certo impacto, foi em 2003, contra a invasão dos EUA no Iraque. Manifestações que tiveram, também, repercussão global, mas que já haviam adquirido uma certa rotina organizativa que evitava o confronto com a polícia, negociando trajetos e informando os locais de concentração.

Em 2011 ações mais ou menos similares com os protestos *antiglobalização* ressurgem, como referido rapidamente no OWS. Estas, apesar da conexão planetária, ocorrerão sob temas e condições mais locais, mas com táticas e formas muito similares às manifestações dos Dias de Ação Global. As manifestações de 2011 não serão analisadas aqui, mas sim um acontecimento que se mostra como ponto de inflexão do que ocorreu no início do século XXI e a abertura de sua segunda década. Trata-se das manifestações, ações e confrontos que tomaram a cidade de Atenas e, logo após, toda Grécia em dezembro de 2008.

revolta

A partir de 2005, e mais intensamente, em 2006, os ataques a prédios do governo, a bancos e lojas, reapareceram, desta vez em torno de uma luta específica na Grécia. Quando em 6 de dezembro 2008, um policial mata um jovem anarquista de 14 anos, crescem os conflitos com as autoridades e se espalham notícias sobre a revolta dos anarquistas gregos em todo planeta. A intensidade dos ataques aos prédios do Estado, aos postos e delegacias policiais, às lojas de departamento e moda, aos tribunais e às

¹¹¹ Carlo Giuliani era membro de um grupo de ativista conhecido como *Beast Punks*, morava e trabalhava numa ocupação em Genova, na Itália, chamada Centro Social do Nordeste. Tinha 23 anos em 20 de julho de 2001, quando foi atingido por duas balas de um *carabiniere* e depois atropelado, duas vezes, pelo jipe da polícia. Um documentário (*La storia siamo noi*), produzido pela rede de TV italiana RAI, conta como isso ocorreu e mostra as imagens do momento que ele, depois de atingido, é atropelado. Em <http://www.youtube.com/watch?v=K0dFT8cTXok>, consultado em 15.8.2013.

tropas policiais vai ultrapassar e muito, na Grécia, os pontuais confrontos que se assistiu com os movimentos *antiglobalização*. Os jovens que começaram essas ações em 2005, e que atingiram um pico em 2008 e seguem até hoje (2013), guardam certa proximidade de estilo com os blocos negos do movimento *antiglobalização*, alguns até são nomeados de *Black Bloc*, mas algo mais destruidor e intenso se passa entre os anarquistas gregos¹¹².

Há, como entre a multidão altermundialista, críticas à organizações internacionais, no caso específico deles à TROIKA, mas há algo que não cessa há mais de 5 anos: uma revolta indestrutível e inegociável, por parte de associações de jovens anarquistas. A crise do euro, o desemprego, as medidas de austeridade e descontentamento com o governo não são suficientes para explicar tamanha decisão e inquebrável disposição para o enfretamento. Por isso se expõe a ação dos anarquistas gregos, suas referências e conexões com a história dos anarquismos neste país e como delas emerge formulações de um anarquismo contemporâneo, que combina a presença histórica dos anarquistas em Atenas e as táticas de manifestações que ganharam visibilidade no interior dos movimentos *antiglobalização*, mais especificamente a dos *Black Bloc*.

Grande parte das análises contemporâneas sobre a situação grega concentra-se nas possibilidades de recuperação econômica ou não, nos rumos da chamada zona do euro. Fala-se nas tendências reformistas, revolucionárias ou reacionárias que a incontável situação da Grécia pode indicar. Basta abrir os jornais ou frequentar os inúmeros sites e fóruns de discussão *on line* sobre o assunto para constatar isso. Mas o que interessa na descrição a seguir são as formas que esses jovens dão à revolta, a maneira que os jovens anarquistas gregos realizam sua rebeldia. Indicar os rumos que ela tomará é tarefa para os que gostam de fazer previsões. O certo é que se trata da maior e mais intensa revolta de enfretamento libertário com as forças de Estado na atualidade, um enfrentamento que, diferente de outros cantos do planeta, não indica

¹¹² A referência aos grupos de jovens destruidores gregos como *Black Bloc* é, em geral, exterior. Analistas, simpáticos ou não à forma de ação desses jovens gregos, utilizam o termo pela coincidência de táticas que, de fato, é a mesma dos *Black Bloc*. No entanto, entre os gregos, sejam eles praticantes da destruição ou seus opositores políticos ou midiáticos, a referência comum é *κουκουλοφορος* (*koukouloforos*, que significa mascarado, em grego). Há também comum nos textos e comunicados dos grupos o uso irônico da designação da imprensa local que os chama de “ilustres desconhecidos” ou “famosos desconhecidos”. Todos sabem de quem se trata, mas como são mascarados, não se tem acesso à suas indenidades. Ver <http://koukouloforos.wordpress.com/>, consultado em 13.8.2009.

caminhos de formalização de poder ou construção constituinte social, ao menos até o momento, porque a cada novo acordo ou medida anunciada, a cada nova eleição ou composição ministerial, as ruas voltam a pegar fogo. E se nos EUA e na Inglaterra, e de certa maneira no Brasil também, a crítica dos *Black Bloc* os aproxima da noção-tática de TAZ, para compreender a empedernida posição refratária dos anarquistas gregos é preciso buscar outra referência na diferenciação entre revolução e revolta para além das formulações indicadas por Hakim Bey, sem com isso imputá-la ao que lá acontece ou querer operar uma espécie de aplicação teórico-conceitual às ações diretas das associações anarquistas gregas.

Hakim Bey constrói sua crítica à revolução a partir da leitura de Stirner. Mas suas conclusões, a partir da noção-tática de TAZ, acabam por derivar em proposições um tanto inócuas no que ele nomeia de *anarquismo ontológico*, que implica, dentre outras coisas, ações tão relevantes quanto fazer bruxaria ou magia negra contra o capitalismo (Bey, 2003: 77-92). Suas posições serão alvo de diversas críticas, por vezes infundadas e dogmáticas, por parte de anarquistas que se denominam, a partir dos escritos de Murray Bookchin (2010), como militantes de um anarquismo social¹¹³. Mas para além das disputas, ocorre que a noção de TAZ, por sua exigida invisibilidade e efemeridade, não contribui para compreender a revolta e ações dos anarquistas gregos, o que indica a diferenciação entre a ação dos anarquistas na Grécia e os atos do *Black Bloc* em todo planeta.

Recorro, portanto, a diferenciação feita por Stirner, em 1845, entre revolução e revolta. O trecho é longo, mas crucial não apenas para noção de revolta que se utiliza aqui, mas também para servir de contraste aos que buscam nesses movimentos atuais um poder constituinte, uma nova força ou um novo sujeito revolucionário. Sigamos, então, a argumentação de Stirner.

“Não se devem tomar como sinônimos revolução e revolta. A primeira consiste numa transformação radical do estado das coisas, do estado de coisas (*status*) vigente, do Estado ou da sociedade; é, assim, um ato *político* ou *social*. A revolta tem, é certo, na transformação do estado de coisas uma consequência necessária, mas não parte dela, parte da insatisfação do homem consigo mesmo, não é um levantamento coletivo, mas

¹¹³ Sobre a obra de Bookchin e a polêmica com Bey sobre anarquismo social e anarquismo como estilo de vida, ver Augusto, 2012, in <http://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/9076>

uma rebelião do indivíduo, um emergir sem pensar nas instituições que daí possam sair. A revolução tinha por objetivo criar novas *instituições*, a revolta leva a que não nos *deixemos* organizar, organizando-nos antes nós próprios; não deposita grandes esperanças nas ‘instituições’. Não é uma luta contra o *status quo*, uma vez que, desde que ela floresça, o *status quo* entra por si próprio em derrocada; é apenas um meio ativo que permite ao eu emancipar-se da situação vigente. Se eu abandonar a situação vigente, ela morre e apodrece. E como minha intenção não é a de derrubar a situação vigente, mas a de me elevar acima dela, a minha intenção e a minha ação não são de ordem política ou social, mas, orientadas como estão para mim e a minha singularidade própria, de ordem *egoísta*.

A revolução exige a criação de *instituições*, a revolta exige que o indivíduo *se eleve ou se rebele*. A questão que preocupava as cabeças revolucionárias era a de saber que *constituição* escolher; todo esse período político fervilha de lutas e discussões constitucionais, e os talentos dessa sociedade foram extraordinariamente inventivos quanto a novas instituições (falanstérios e outras). O rebelde esforça-se por se livrar de constituições” (Stirner, 2004: 248).

Stirner não se refere à revolução como um conceito abstrato, mas aos acontecimentos relacionados à Revolução Francesa do final do século XVIII e o que dela derivaram, a referência aos falanstérios de Fourier deixa isso bem claro. No entanto, a atualidade de sua crítica se mantém na medida em que esta ainda permanece como modelo vigente, com pequenas variações desdobradas da independência do EUA e seu republicanismo, como coloca Bourdieu (2003: 13-19), ao lidar com a noção de imperialismo do universal, uma forma de imperialismo cultural, de colonização intelectual mais que política ou econômica. No campo da revolução social e da contestação, a revolução a francesa, como golpe de Estado, permaneceu no imaginário por muitas décadas. Em poucas palavras, a Revolução Francesa não só é a referência que se usaria para demarcar o que se entende por era moderna, como instituiu o universal de emancipação. Mesmo que essa referência ao universal tenha se deslocado para o universal democrático estadunidense, o imperativo de uma mudança social, por meio de uma mudança do estado de coisas, como transformação social e política, se mantém inalterado no discurso e análise da sociedade e do Estado, seja entre àqueles

que contestam a ordem das coisas, seja entre aqueles que não as querem ver alteradas, seja, ainda, entre os que defendem melhorias ou mudanças e ajustes pontuais.

Interessa aqui essa precisa definição da atitude do rebelde como “insatisfação do homem *consigo mesmo*”, que busca “um meio ativo que permite ao *eu* emancipar-se da situação vigente”. É esse elemento de revolta que se busca ressaltar no levante dos gregos. Pois permanece difícil, nos dias de hoje, compreender a revolta que não dá explicações ou apresenta justificativas. Trata-se de uma postura incompreensível para os reformadores sociais, que vêem nisso, desde Marx e Engels de *A ideologia alemã*, apenas variações do antigo e novo testamentos da ideologia burguesa, com referências jocosas e ridículas a Dom Quixote e trechos de um poema de Calderón de la Barca (Marx & Engels, 2007: 135-509).

No entanto, não há nada mais equivocado do que encarar o egoísmo em Stirner como uma variável do individualismo burguês, pois, na medida em que, ao se insurgir contra si mesmo, o egoísta coloca em xeque o que constitui esse indivíduo, seja do ponto de vista político, social e, sobretudo, moral; seja, também, por se encontrar nele algo que faz implodir o conceito de indivíduo que habita os diversos anarquismos. Tal atitude coloca, imediatamente, a sociedade em guerra contra o egoísta, o rebelde, o revoltado; como já mostrou Passetti (2003), em seu ensaio sobre a ética dos amigos, no qual expõe longamente as implicações éticas e estéticas da associação de únicos e sua recusa à sociedade. Há, de maneira incessante, luta, combate, medição e exercícios de força contra o poder, e não acomodação, mansidão e esquiva diante do que se coloca como imediato e intolerável. Há um trabalho sobre si *em relação* com o outro. Como assinala Foucault, em *A Hermenêutica do sujeito*, a retomada histórica dessa cultura de si, deveras distante do individualismo burguês, passa pelos anarquismos e por Stirner¹¹⁴. Evidente que entre os anarquistas e ativistas gregos existem propostas, anseios, planos de revolução e de uma nova sociedade. Mas, também trabalho sobre si em luta, em

¹¹⁴ Ao falar em uma aula de 17 de fevereiro de 1982 sobre a retomada moderna dessa cultura de si iniciada entre os gregos antigos, numa história feita em migalhas, fragmentos, Foucault faz a seguinte observação: “Penso também que poderíamos retomar a história do pensamento no século XIX um pouco nessa perspectiva. (...) Podemos reler toda uma vertente do pensamento do século XIX como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas, sem dúvida inteiramente diversas umas das outras, mas todas elas, creio eu, mais ou menos polarizadas pela questão: é possível constituir, reconstituir uma ética e uma estética do eu? A que preço e em que condições? (...) Tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não outro ponto primeiro e último de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (Foucault, 2004: 305-306).

revolta. O recurso à noção de rebeldia e revolta em Stirner, diferente da revolução, é exposto aqui para indicar o que interessa como *antipolítica* da cultura em meio às lutas dos gregos atuais. Busca-se, também, diferenciar, no interior das forças anarquistas na Grécia, na medida do possível, o que há de atual na luta de anarquistas que desafiam as tecnologias de poder, o que há de revolta e quais as virtualidades que ela apresenta para o tempo presente da *cultura libertária*. A referência à Stirner funciona como marcador de uma busca que aponte para rupturas e possibilidades de invenção fora da narrativa histórica e dos elementos constituintes da política, o registro de uma *antipolítica* em ato.

Como certa vez observou Michel Foucault, “ninguém tem o direito de dizer: ‘Revoltem-se por mim, trata-se da libertação final de todo homem’. Mas não concordo com aquele que dissesse: ‘Inútil se insurgir, sempre será a mesma coisa’. Não se impõe a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder. Há ou não motivo para se revoltar? Deixemos aberta a questão. Insurge-se, é um fato; é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu alento” (Foucault, 2006: 80). Como esses jovens anarquistas gregos se insurgiram é o que se segue. Por se tratar, seguramente de um acontecimento, dos mais férteis dos anarquismos hoje, é realizado não por grandes homens ou por quem aspira o grande momento a quem será dedicado uma impecável história escrita e referida nas grandes teorias e pelos grandes autores. Trata-se de um acontecimento vivido e experimentado por jovens, quase desconhecidos, que decidiram *se rebelar e se elevar*, colocando-se, como também indica o texto de Foucault, um pouco atrás da política e inserindo, corajosamente, suas subjetividades, um pouco por baixo da história.

o fogo grego

Pois todas (as coisas) o fogo sobrevivendo discernirá e empolgará

Heráclito

No futebol há uma regra não escrita que diz que quem se desloca tem preferência (para receber a bola e avançar para o gol, pois consegue, em movimento, imprimir ritmo ao jogo). Essa seria a principal razão que leva este trabalho a se concentrar nos acontecimentos da Grécia insurgente. Há nesses acontecimentos elementos explícitos de táticas e formas de protestos característicos dos movimentos *antiglobalização*, associado a uma tradição anarquista muito anterior aos protestos globais e uma disposição em não restringir as ações à mera contestação e coordenação global. Algo um tanto mais radical se passa entre as ruas de Atenas, algo um pouco atrás da política, uma pouco abaixo a história.

Se as ações de depredação, bloqueios e confrontos com os policiais, realizadas pelos *Black Bloc* no interior das manifestações *antiglobalização*, rompem com a passividade do cortejo de protesto e furam o mero ativismo de internet e a propaganda retórica, na Grécia se expõe ao planeta é a fúria bárbara, no interior dos muros das cidades, que pode ir além e colocar em xeque o que até então parecia ser uma nova forma de ativar negociações, ampliar o raio de ação da democracia planetária e criar palco aos novos atores e protagonistas multitudinários e carnavalizados do mundo globalizado.

Os teóricos que seguem sonhando com a revolução, mesmo entre os gregos, costumam escrever sobre a crise da Grécia como um fato que reúne todos os elementos de falência de um modelo globalizado ou mundializado de economia, associado a um governo local de contornos social-democrata que apostou na formação de uma larga base de classe média como princípio de estabilidade política, baseando-se na expansão do consumo pelo crédito; nos pesados investimentos estatais em obras públicas (estatais) e público-privadas; na concentração do emprego em serviços, estatal e privado, impulsionado por uma série de investimentos governamentais para expansão

do turismo que tem como marco os Jogos Olímpicos de 2004, realizados em Atenas (Lynteris, 2011: 207-2013; Kaplanis, 2011: 215- 228). Alguns teóricos de fora da Grécia, a usam como exemplo de um atestado de fracasso do projeto europeu de paz social, prosperidade econômica e estabilidade política, materializado pela União Europeia (UE) (Zizek, 2012). Para outros, salvá-la, é salvar o projeto de Europa (Todorov, 2011).

O conjunto de “fracassos” apontados pelos autores gregos ou por analistas internacionais, não devem ser vistos, como de certa maneira seus artigos sugerem, como impulsionadores da revolta nas ruas. Este foi mais responsável por ativar medidas sociais, econômicas, políticas e jurídicas, que tinham como objetivo compor, em seu conjunto, uma espécie de *dispositivo-crise* para encaminhar uma solução em associação com a liderança econômica na União Europeia, a Alemanha, e as organizações internacionais com suas medidas de austeridade. A continuidade das revoltas de rua e dos ataques aos prédios do governo e da polícia, até hoje, são apontados como parte do que impede o país de sair da crise, como coloca qualquer analista preocupado com a *saída* da crise. São respostas ou preenchimentos estratégicos que buscam composições de governo, mesmo com os grupos tidos como mais radicais, revogação de algumas medidas que causaram furor popular e pedidos reiterados de sacrifício da população ou mesmo certa “dureza” do Estado com alguns investidores, que funcionam no trato político com PASOK (Coalizão de esquerda), podem acalmar KKE (Partido Comunista Grego), mas não tiram os jovens gregos das ruas e seus centros sociais nos bairros de Atenas e de Tessalônica. Mesmo a duríssima repressão, que já se estende por quase uma década, parece não surtir efeito entre os anarquistas, pois outras lutas e encontros se refazem¹¹⁵.

¹¹⁵ Esse recurso às soluções de Estado diante dos problemas, crises do capitalismo ou demandas específicas das pessoas tem sido, mais do que as guerras, um produtor da saúde do Estado e renovador de suas funções e contingência. O antropólogo Pierre Clastres, em uma entrevista de 1974, oferece um alerta importante sobre o reforço estatal do Estado, a partir da vitória, na França, de uma luta bem específica: a garantia de se fazer um aborto no sistema estatal de saúde na França. Diz ele, “o capitalismo contemporâneo desarticula-se visivelmente, funciona do dia a dia, mas porque desarticula e falha aqui e ali, geralmente na periferia do sistema, que o sistema tende a se tornar cada vez mais sistemático e autoritário. Eu não disse há pouco que o Estado era cada vez mais totalitário; eu disse: o Estado tende a se tornar cada vez mais estatal. (...) Mas penso que, por haver cada vez mais falhas, aqui e ali, é que há cada vez mais ‘anti-falha’, isto é, Estado. O Estado pode muito bem assimilar questões difíceis, por exemplo, o aborto. Antes, as mulheres não eram donas delas mesmas, de seu corpo, como se diz, por causa do Estado, porque o Estado não queria, porque havia leis. E não respeitar a lei é ser fora da lei; ser fora da lei é ser julgado e ser preso. Agora, as mulheres podem ser donas delas mesmas, mas não há capitulação do Estado. Elas conseguem isso graças ao Estado” (Clastres, 2012: 275).

Ainda assim, há uma difundida leitura que a crise grega expôs, pela primeira vez, os limites dessa nova forma de ordenamento planetário para o qual a UE servia de modelo, o que logo também será acusado pela situação de Portugal, Espanha, Irlanda, Itália e Chipre. Nestes países, os efeitos da crise também foram seguidos por protestos de rua que repetiam as pautas e formas de organização dos chamados “novos movimentos”, direcionados também, tanto aos domínios e efeitos do capital financeiro internacional e suas corporações, quanto aos limites e falhas do governo local. No entanto, em nenhum desses países rompeu-se os limites da indignação para expressões extensivas de revoltas como ocorreu na Grécia.

E isso se deve, em grande medida, pelo forte apelo que a anarquia possui entre os estudantes secundaristas e universitários gregos. Repetindo e dando sequência às formas de ação relacionadas à tradição anarquista, os jovens gregos iracundos sentiram os efeitos da economia globalizada e não acreditavam que os governos das democracias nacionais fossem capazes de reverter tal situação. Também viam as limitações de seus governos e a alegada falência das democracias como algo insuportável, mas isso sempre fora assim. A conduta dos policiais e as ações dos grupos antidistúrbios foram o disparador. Mas a capacidade de contágio das práticas que já eram realizadas por muitos grupos anarquistas foi extensa e se espargiu entre o antes passivo povo grego, que apenas sob a situação de crise percebeu o que já era evidente para os jovens anarquistas: com crise ou sem crise, a polícia é violenta, a democracia é um negócio e o Estado limita as possibilidades das pessoas.

No entanto, ainda que a crise tenha despertado uma insatisfação inicial, mais ou menos generalizada, logo maioria dos cidadãos gregos atendeu à convocação de partidos e sindicatos, entregando, por meio das eleições, o governo para o Partido Nova Democracia (ND), de centro-direita. Enquanto isso, as associações anarquistas continuaram trabalhando, como já o faziam antes da crise estourar, durante o governo da social-democracia. O efeito político imediato, para a maioria dos cidadãos, foi apenas a troca de comando que passou do ND para a coalizão partidária de esquerda, o PASOK. O trabalho dos anarquistas também seguiu inalterado, seja nos centros sociais, com produção e consumo alternativo de alimentos, seja no combate direto aos grupos neonazistas, como o *Aurora Dourada*, ou mesmo nos atos de depredação e saques praticados quase que cotidianamente. O *dispositivo-crise* teve efeitos sobre a política da

nação, mas embora tenha trazido certa evidência para algumas associações ou táticas de ação, não alterou as atividades regulares dos anarquistas, como veremos ao detalhar as ações de seus grupos.

Para David Graeber, em escrito de 2005, há uma espécie de pré-disposição entre os manifestantes *antiglobalização* ou entre os integrantes dos movimentos dos movimentos em se aproximar de formas anarquistas de atuação. O autor argumenta que a descrença nas formas tradicionais de se fazer política, o esgotamento dos canais de representação da democracia formal e o abandono da mitologia revolucionária voltada para tomada do governo de Estado, apontam para o século XXI como um momento de expansão das lutas anarquistas ou campo de atuação para o que chama de “small-A”. Para Graeber há uma crise da representação democrática e das formas de fazer política nas democracias contemporâneas, que são, na verdade, não-democráticas, e que favorece as teses do anarquismo. As transformam em fonte de inspiração e estudo para a reinvenção da democracia sob moldes menos autoritários e mais participativos e descentralizados.

Argumenta o anarquista estadunidense, que “é por isso [pelos motivos expostos acima] que o movimento por justiça global foi iniciado principalmente por grupos que rejeitavam explicitamente a ideia de tomar o governo, e em vez disso se apoiavam em ideias desenvolvidas na tradição anarquista — auto-organização, associação voluntária, ajuda mútua —, mesmo que apenas raramente usassem a palavra "anarquista" (a preferência era geralmente por: horizontalidade, autonomia, associativismo, autogestão, zapatismo... Mas, como diria a maioria dos anarquistas, os rótulos não importam). Nos últimos anos, muitos sentiram-se encorajados por seu próprio sucesso a buscar o poder, ou pelo menos a começar a trabalhar com os que o buscam. Os resultados foram ambivalentes, para dizer o mínimo. Há bons motivos para isso. Se há um grande tema no movimento por justiça global, é a reinvenção da democracia. Os Estados, porém, nunca podem ser genuinamente democráticos, e as pessoas estão começando a percebê-lo” (Graeber, FSP, 2005)¹¹⁶.

Talvez Graeber devesse se voltar um pouco mais para a analítica serial de Proudhon, e assim notar onde há *progressão* da série liberdade, um pressuposto e

¹¹⁶ Versão eletrônica do “Caderno Mais!”, Folha de S. Paulo, 14 de agosto de 2005, in <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1408200507.htm>, consultado em 13.8.2013.

possibilidade de qualquer regime democrático, e onde se expande o campo dos governos. Ele tem razão ao dizer, de uma perspectiva anarquista, que pouco importa os rótulos, o que define a progressão das lutas são as práticas, não os nomes dados para elas. Eis um aspecto interessante do que chama de “small-A”. Para o que interessa às formas da *cultura libertária* e as atitudes de revolta, é preciso notar, também, o quanto, na democracia, também avança a série liberdade. Como vimos com Proudhon, Stirner e Foucault, o decisivo é *como* se governa e *como* se é governado. Ao atentar menos à forma do regime e mais às práticas de governos vê-se como esses temas — horizontalidade, descentralização, crítica à burocracia — se distanciam de uma prática anarquistas e nada têm em comum com a *cultura libertária*. Da perspectiva da *cultura libertária*, o que ele chama de práticas “small-A” só interessam na medida em que atijam a revolta e não como um renovador da democracia, como o visto com Bray e sua relação com os *Black Bloc*.

Há outras especificidades na mobilização dos gregos que interessam a esse trabalho para além de somente tomá-la como prova ou atestado da falência da economia global e da democracia formal no Estado, pois na medida em que há busca por reinvenção da democracia, como assinala Graeber, o fogo da revolta arrefece e se perde em busca de novas codificações constituintes, ou seja, mesmo fora da máquina estatal, busca-se uma nova ordem social, outras formas de governar os outros. Entre os gregos há algo de *menor*, que não se confunde com a busca pela maioria do melhor governo, nem com simples cansaço e indisposições em relação às instituições políticas formais. Para isso já existem os liberais, mais ou menos progressistas, e suas reformas institucionais e constituintes. Esse menor, essa diferença, é o que se busca aqui como *antipolítica* e traço da *cultura libertária*. Uma pretensão mais modesta do que a tarefa *maior* de reinventar a democracia. O menor está nas ingovernáveis revoltas em meio ao acontecimento.

Nesse sentido a exposição e análise se concentrarão no chamado *Dezembro Grego*, buscando suas referências anteriores e alguns desdobramentos, dentro e fora da Grécia. Em termos de um recorte de tempo, o *Dezembro Grego*, designa a onda de manifestações, confrontos e protestos que iniciado em 6 de dezembro de 2008 e que vão até 4 de janeiro de 2009. Em termos de localização geográfica, a atenção se volta para o bairro de Exarchia, em Atenas, ainda que a cidade de Tessalônica também seja espaço

de importantes embates. As datas marcam dois assassinatos. O primeiro de uma jovem anarquista-punk, de 15 anos; no dia 6 de dezembro Alexandrus (Alexis) Grigolopulos foi assassinado por um policial (chamado Korkoneas) no bairro de Exarchia, desencadeando manifestações, distúrbios e confrontos em vários locais de Atenas, e em outras cidades e ilhas gregas, e alertaram pessoas, governos e movimentos pelo planeta. Em 4 de janeiro de 2009, um policial foi mortalmente ferido no mesmo bairro de Exarchia, durante as manifestações e protestos. O incidente foi a senha para recrudescimento da repressão policial-estatal e imprimiu novos contornos às manifestações em diversas partes da Grécia. Do ponto de vista do Estado, a reação imediata foi a ativação de medidas antiterrorismo que passaram a atingir grupos, locais e pessoas identificados pelo governo. Como ocorrera com os movimentos *antiglobalização* nos EUA antes da espetacular aparição da Al Qaeda e Osama Bin Laden, cada anarquista passou a ser identificado como o inimigo público número um do Estado.

Nesse momento, a adesão ao movimento e o descontentamento já excediam os grupos anarquistas e os demais grupos esquerdistas que realizavam as mobilizações. Esta ampla adesão é resultante do anúncio das chamadas medidas de austeridade para “sanar a economia” grega, diante dos enormes índices de desemprego e justificando, posteriormente, a intervenção da TROIKA (nome comum dado ao conjunto de instituições internacionais, formado pelo Banco Central Europeu, Fundo Monetário Internacional e União Europeia, que fornecerão ajuda financeira e o empréstimo, formalizado em 5 de maio de 2010, em troca de compromissos do governo grego para sanar sua dívida pública e pretendendo com esta medida conter a onda protestos que poderia “contaminar” toda Europa).

Entretanto, a morte de um policial em Exarchia (conhecido como o bairro anarquista de Atenas), abre uma disputa sobre os rumos e formas que esse descontentamento geral tomará na Grécia. Grupos políticos hostis aos anarquistas, passam a disputar a preponderância na situação. São: desde milícias de extrema direita, composta por *skin heads* neonazistas que passam a agredir estrangeiros e exigir a saída da Grécia da UE, com face parlamentar no partido AD (Partido Aurora Dourada); a coalização da chamada esquerda radical, expressa pelo grupo SYRIZA identificados com um certo eurocomunismo; o Movimento Socialista Pan-helênico, em torno do

PASOK (Partido Social Democrata), chamado ao governo para gerir a crise entre 2009 e 2011; e o KKE, Partido Comunista Grego. Desde 2012 quem governa o país é ND que possui relações não declaradas com o Aurora Dourada¹¹⁷. Por sua vez, na assembléia dos ocupantes da Universidade Politécnica de Atenas, estudantes e professores deixam claro pelo o que estão lutando: “somos a favor de um mundo sem amos e escravos, sem polícia, sem exército, sem cadeias e sem fronteiras”. Estes estudantes e professores anarquistas afirmam a necessidade de abandonar o medo e encontrem-se nas ruas da revolta¹¹⁸.

Mesmo com temáticas como ecologia, reinvenção da democracia, crítica ao capitalismo global, antiparlamentarismo etc., e as formas como horizontalidades, recusa aos partidos, antirrepresentação e descrença na ação do Estado, a singularidade das mobilizações na Grécia, diferente do que aponta Graeber, está no fato de que parte significativa do movimento se apresenta como expressamente anarquista. Para além dos protestos e manifestações, a ojeriza ao Estado, à polícia e ao tribunal era, para eles, irreduzível e inegociável. As manifestações de rua e as ações de depredação de prédios estatais (delegacias, tribunais e parlamentos) e lojas de marcas multinacionais ou redes de franquias planetárias, eram anteriores às grandes mobilizações de 2008; ocorrem desde 2005 e foram intensificadas em 2006, como forma de repúdio às reformas universitárias instauradas pelo Tratado de Bolonha¹¹⁹, que unificava e uniformiza o sistema de ensino Universitário nos países europeus. Eram acionados por um movimento anarquista bastante consolidado, que não agia somente sob o nome recorrente dado às essas táticas desde Seattle em 1999, o *Black Bloc*.

Há inúmeras associações anarquistas e *squatters* em Atenas e Tessalônica, compostos em sua maioria por estudantes secundaristas e universitários e concentrados

¹¹⁷ Em especial “Premiê grego promete excluir neonazista do Conselho Europeu, diz ONG”, in <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/noticias/26075/premie+grego+promete+excluir+neonazistas+do+conselho+europeu+diz+ong.shtml>, acesso em 12. 4. 2013

¹¹⁸ Para uma análise da presença e atuação dos anarquistas na Grécia no momento que estoura as revoltas de rua, ver Nu-Sol. “Anarquia: na Grécia e a qualquer momento”. *Hypomnemata*, nº 104, dezembro de 2008. Em <http://www.nu-sol.org/hypomnemata/boletim.php?idhypom=121>, consultado em 8.10.2012.

¹¹⁹ Sobre as implicações de uniformização do ensino superior decorrente da adesão de 46 países aos princípios da Declaração de Bolonha, 1999, e sua efetivação, em Portugal, no biênio 2005/2006, como formas da globalização operar descentralização para repor hierarquias, ver José Maria Carvalho Ferreira. “A adaptação do processo de Bolonha em Portugal”, in *Revista Ponto-e-vírgula*. São Paulo: PUC-SP, vol. 5, 2009, pp. 84-116. Em <http://www.pucsp.br/ponto-e-virgula/n5/artigos/pdf/pv5-09-zemaria.pdf>, consultado em 15.8.2010.

no bairro de Exarchia e no entorno do centro de Atenas. Talvez não seja demais ressaltar que tudo o que se relaciona aos anarquismos, diz respeito a grupos e associações que não formam um bloco homogêneo, com diferenças que serão demarcadas ao longo desse capítulo.

Essa diversidade, própria dos anarquismos, aparece em luta e no próprio acontecimento de dezembro de 2008, visto por muitos “como um dos mais significativos [acontecimentos] para o anarquismo nos últimos 20 anos” (Klinamen, 2012: 13). São as formas dessa diversidade que interessam. Por isso, o caso grego será acompanhado a partir das informações e análises veiculadas pelos próprios anarquistas. As principais fontes aqui utilizadas são panfletos, sites, livros, comunicados enviados por e-mail, livros on-line, etc., produzidos e publicados por anarquistas em todo o planeta, desde a Grécia ou a partir de outros lugares. O acompanhamento foi contínuo, mas concentrou-se nas seguintes fontes: Um conjunto de 530 e-mails veiculados pela ANA¹²⁰ (Agência de Notícias Anarquistas), que se dedica a traduzir e veicular notícias anarquistas de todo planeta. Estes e-mails formam o conjunto de notícias relativas exclusivamente à situação grega, compreendem período de maio de 2005 a junho de 2013. São notícias de prisões, atividades de centros sociais, palestras, passeatas e manifestações, perseguições judiciais ou policiais contra associações ou pessoas, lançamento de livros, panfletos e manifestos produzidos por associações gregas, fotos e vídeos das manifestações e ataques a delegacias, tribunais, prédios do governos e lojas de departamentos, mas, também, vídeos e fotos das atividades em praças e hortas comunitárias.

Outra fonte eletrônica importante foi o site *From The Greek Streets*, mantido pelo coletivo britânico chamado *Occupied London*. Nesta página eletrônica traduz-se para o inglês notícias, reportagens, entrevistas e artigos críticos sobre a situação das revoltas de rua na Grécia. Segundo a definição encontrada em seu site e na quarta capa do livro que analisa a situação da Grécia, o *From The Greek Streets Project*: “O *Occupied London* é um coletivo anarquista que escreve sobre todas as coisas urbanas. Desde 2007, o coletivo tem trabalhado em conjunto para publicar um jornal de periodicidade irregular, oferecendo uma plataforma de discussão dentro do movimento

¹²⁰ As notícias veiculadas por e-mail pela ANA estão em <http://noticiasanarquistas.noblogs.org/>, consultado em 22.10.2011.

global das lutas sociais de oposição. O *Occupied London* conta com contribuições de escritores e coletivos de todo o mundo, como Nasser Abourahme, Zygmunt Bauman, Franco Berardi, Klara Jaya Brekke, Manuel Castells, Mike Davis, Dimitris Dalakoglou, Christos Filippidis, David Graeber, Richard Pithouse, Marina Sitrin, Antonis Vradis e muitos outros. Desde 2008, o coletivo tem mantido um blog popular, sem moderador ou periodicidade, *From the Greek Streets*, fornecendo atualizações de cobertura da revolta urbana de *Dezembro de 2008*, na Grécia, para examinar o impacto e os legados da revolta e da crise¹²¹. Apesar de declaradamente anarquista, nota-se um conjunto bastante heterodoxo na lista de intelectuais e militantes arrolados como colaboradores do *Occupied London*.

Outros sites, como da editora anarquista *AK Press*¹²² e de associações anarquistas na Espanha, também foram consultados e utilizados, mas as três fontes decisivas foram os livros: *Revolt and Crisis in Greece. Between a present yet past and a future still to come*, organizado Antonis Vradis e Dimitris Dalakoglou e editado pela AK Press e o *Occupied London Project*, em 2011; o livro *!Maderos, Cerdos, Asesinos! Crónica Del Diciembre Griego*, organizado e editado pela Editorial Klinamen, pela Coleção Asalto, em 2012; por último, o livro *La vigencia de la negación y la sobria sinceridad de nuestras intenciones*, compilado e editado em 2011, pelo coletivo Nuestros Negros Complots.

O primeiro livro é uma coletânea de artigos acadêmicos sobre história e análise política da crise e da revolta grega sob uma ótica de autores anarquistas residentes na Grécia, na Inglaterra, no Canadá e nos EUA. De acordo com os organizadores, o livro faz parte de um esforço coletivo para mapear o *Dezembro de 2008* e a crise que se seguiu na Grécia. Divide-se em três partes: a primeira é sobre o local, Atenas, e pretende ser uma introdução ao contexto dos eventos. A segunda faz uma leitura do *Dezembro de 2008*, buscando o que resta no presente, e se destina a esclarecer o que tornou este evento possível e também o que estes eventos trouxeram para os gregos, em especial ao movimento anarquista. Na parte final, os textos se voltam para uma análise da crise do capitalismo global dentro do território grego e anunciam a pretensão de

¹²¹ Cf. <http://www.occupiedlondon.org/>. O blog *From the Greek Streets* pode ser consultado em <http://blog.occupiedlondon.org/>, consultado até 10.8.2013.

¹²² Sobre a AK Press e seu catálogo, consultar <http://www.revolutionbythebook.akpress.org/>, consultado até 10.8.2013.

estimular reflexões sobre a atuação do movimento global contra o capitalismo de uma perspectiva anarquista, a partir da experiência grega (Vradis & Dalakoglou, 2011: 13-25).

O segundo livro traz textos e entrevistas que produzem uma crônica quase diária das três intensas semanas de revolta nas ruas de Atenas entre os dias 6 e 31 de dezembro de 2008. Inicia-se com uma entrevista com o amigo de Alexis Grigoropoulos e termina com um primeiro comunicado sobre a ocupação do sindicato de jornalistas de Atenas (ESIEA), que anuncia “Queremos ocupar os meios e usá-los para o movimento” (Klinamen, 2011: 201-206). Há, ainda, muitas imagens com fotos e panfletos de diversas associações e grupos gregos. Além de duas sessões finais, uma sobre as lutas em torno da campanha contra a perseguição da búlgara Konstantina Kouneva, alvo de diversas formas de apossamento e de um ataque com ácido sulfúrico, por sua atuação no sindicato das domésticas de Atenas, atividade exercida majoritariamente por mulheres imigrantes, muitas delas residindo e trabalhando ilegalmente na Grécia (Idem: 253-262); outra sessão, que finaliza a publicação, traz textos com análises acerca dos desdobramentos e continuidades das revoltas iniciadas nas três semanas de dezembro, todas escritas por pessoas ou associações que tiveram uma participação ativa nos encontros (Ibidem: 263-330).

O terceiro e último livro é uma coletânea de cartas, textos críticos e apoios externos a respeito do caso do grupo *Conspiração das Células de Fogo*. Dedicado às ações diretas de destruição e ataques, como se verá adiante, o livro, publicado ao final de 2010, procura esclarecer o caso que foi a julgamento em 17 de janeiro de 2011. Trata-se do julgamento de 13 pessoas acusadas de integrar o grupo as *Células de Fogo*, sendo que três encontravam-se, na época, em liberdade condicional, seis presos preventivamente e 4 foragidos. A acusação voltava-se ao pertencimento deles a uma organização terrorista e participação em três atentados em 10 de julho e 2 e 23 de setembro de 2009, o primeiro contra a casa do Ex-Ministro do Interior, Hinofotis, o segundo contra o Ministério da Macedônia e Trácia e o terceiro contra dois parlamentares do PASOK, Katseli e Arseni. A isso acresceram outras acusações, como posse, fabricação e colocação de explosivos para fins de prática de terrorismo (CCF, 2011: 5).

Com essas fontes foi possível estabelecer algumas referências da história recente das lutas sociais e encontros com os poderes na Grécia e suas relações com o movimento anarquista. O local de encontro desses dois elementos é o bairro de Exarchia, em Atenas. Segue-se, portanto, uma análise descritiva das atividades, ações e composições das associações anarquistas durante o *Dezembro grego*.

O foco é a tensão entre revolta e revolução nas ações dessas associações e como se desdobram essas relações no interior do movimento anarquista hoje, diante de uma situação de guerra aberta generalizada contra os dispositivos de poder, as forças policiais do Estado e demais forças sociais. Esta é uma maneira de buscar não apenas a relação entre os anarquismos hoje no amplo leque das lutas planetárias, mas funciona como referência para uma discussão analítica entre a anarquia como movimento social e a *cultura libertária*.

um bairro, uma cidade anarquista: quase todo o país em chamas

O movimento anarquista contemporâneo na Grécia deriva da experiência de luta contra o autoritarismo de um governo militar. Os gregos viveram sob intervenção de uma junta militar de 1967 a 1974. Como ocorreu em diversos países que viveram sob governo civil-militar nesse período, a resistência ao regime se deu de forma intensa, também entre os estudantes, secundaristas e universitários, que se articulavam política e culturalmente a partir das universidades e dos locais de agitação cultural e frequência noturna da cidade. O edifício histórico da Universidade Nacional de Tecnologia de Atenas, também conhecido como Politécnica de Atenas, localizado na Avenida Patision, no bairro de Exarchia, foi o epicentro da revolta contra a Junta dos Coronéis. Em 17 de novembro de 1973, realizou-se uma expressiva manifestação de rua exigindo o fim do governo civil-militar que partiu precisamente da Politécnica de Atenas, onde começara uma revolta em 14 de dezembro. Essa revolta foi violentada com tanques do exército e redundou na morte de 24 pessoas. Tornou-se, desde então, um ponto de encontro de anarquistas e outros ativistas radicais envolvidos em lutas sociais e de resistência ao governo (Klinamen, 2011: 64).

O regime civil-militar foi instaurado em 21 de abril de 1967. E começa a ruir após a abolição da monarquia, em 1 de junho de 1973. Mesmo com o fim da monarquia, os militares proseguem no governo até 8 de dezembro de 1974, quando se instaura a Terceira República Helênica. A institucionalização de uma democracia formal, com a restauração das limitadas liberdades civis, fez crescer as associações e grupos que continuaram atuando na busca de experiências que fossem além da representação política e da garantia institucional, pelo Estado de direito.

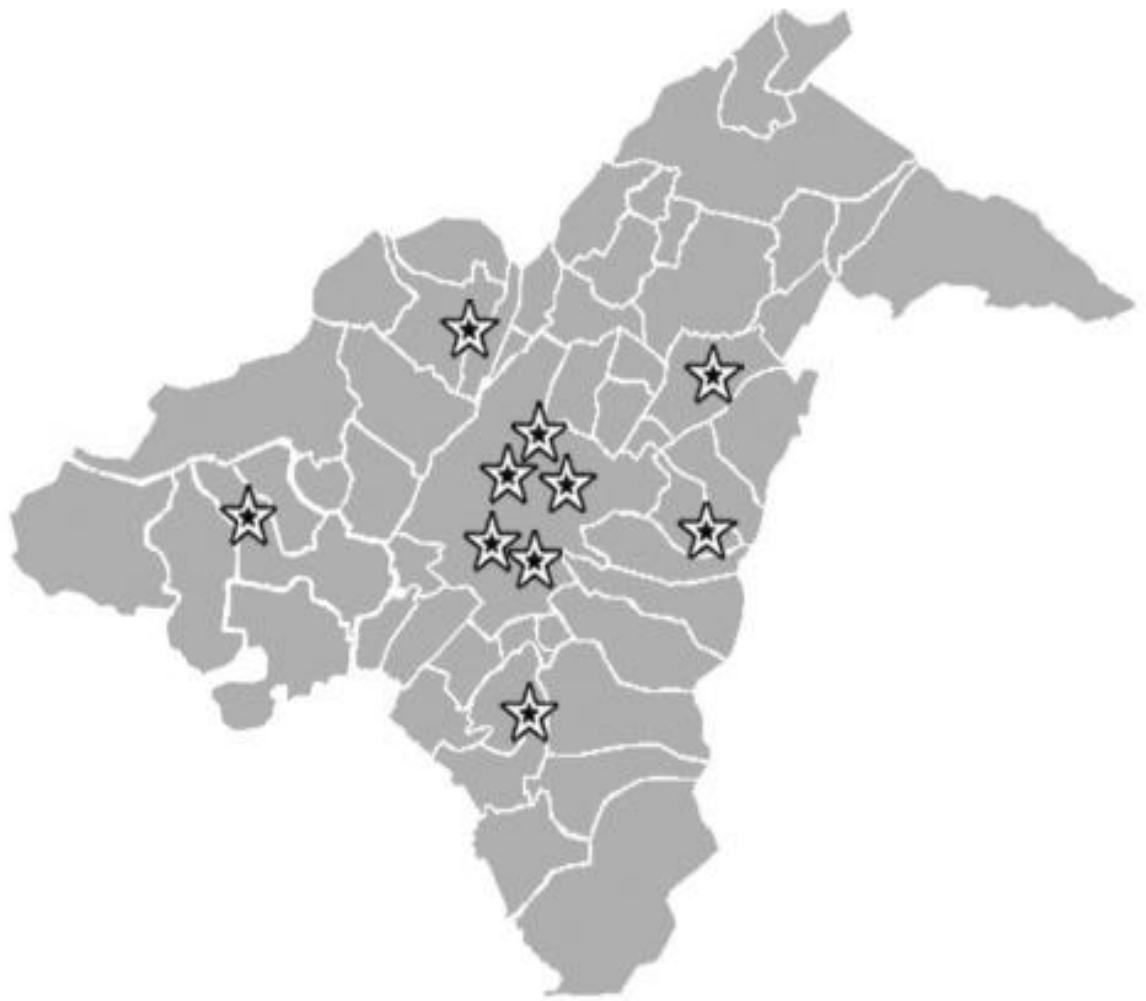
Desde o final da Segunda Guerra Mundial a ocupação de prédios estatais abandonados foi uma prática recorrente entre os anarquistas, que os transformavam em moradias coletivas e centros de cultura, conhecidas como *squatters*. Colin Ward relata a emergência do que ficou conhecido como *Movimento Squatter*, a partir da experiência inglesa iniciada em 1946. Ele começa como um movimento popular por moradia, mas na medida em que o Estado atende as demandas da população com a construção de moradias populares destinadas às famílias, diversos prédios têm a propriedade restituída aos governos e prefeituras, entretanto os demais foram ocupados por jovens e transformados em moradias coletivas ou centros contraculturais (Ward, 2013: 113-137).

Nesses locais, mantinham-se bibliotecas, realizavam-se palestras, concertos musicais, festas, encontros e reuniões. Também a partir das associações que mantinham esses *squatters* editavam-se livros e revistas, realizavam-se intervenções político-artísticas na cidade e cultivavam-se outros modos de vida. Uma das experiências mais conhecidas desse tipo de ocupação urbana na Europa é a cidade de Cristiania¹²³, próxima a Copenhague, na Dinamarca: uma antiga base militar que se tornou uma espécie de enclave libertário na cidade, cercado de Estado por todos os lados. Durante muito tempo, essa prática de ocupação e vida coletiva foi negligenciada do ponto vista político, caracterizada por analistas e outros militantes apenas como manifestação contracultural, em um primeiro momento associada aos *hippes* e, em seguida, aos *punks* e *anarco-punks*. Cidades como Berlim, Londres, Madri e Barcelona, e também Atenas e Tessalônica, possuíam inúmeras casas, prédios e galpões, de propriedade do Estado ou do Município, ocupados dessa forma nas chamadas zonas degradadas do centro das cidades. Nos anos 1990, a expansão das políticas de tolerância zero e as políticas de revitalização urbana nessas cidades promoveram uma verdadeira caça às bruxas a esses

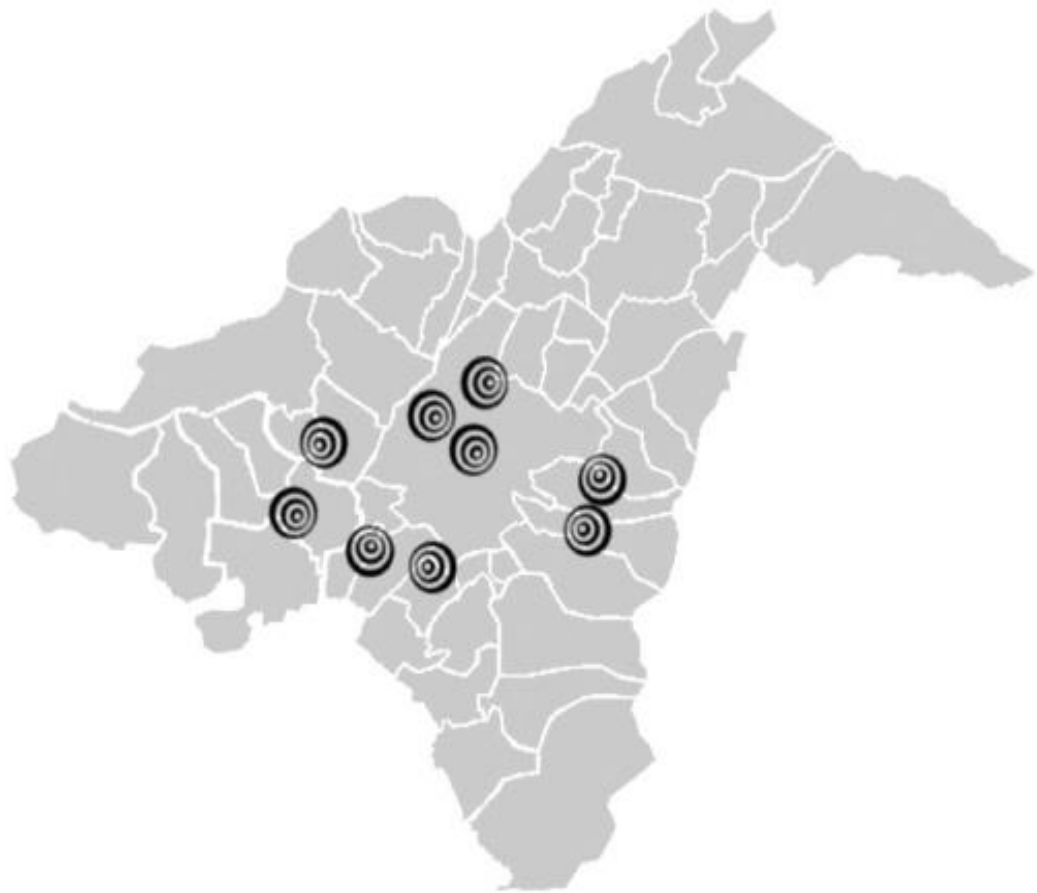
¹²³ Sobre a cidade de Cristiania e atividades dos anarquistas, ver <http://www.christianiaooo.dk/> e <http://www.nodo50.org/insurgentes/textos/autonomia/09christiania.htm>, consultado em 5.8.2013.

locais. Passaram a ser caracterizados pela imprensa, pela prefeitura e pela polícia como locais de consumo de drogas, insalubres como moradia e apontados como abrigo para imigrantes ilegais. Enfim, alvos de uma campanha de demonização para serem fechados, desapropriados e destinados aos interesses de uma reforma urbana, e voltados para atender aos interesses de capitalização das cidades européias, por meio do fomento do turismo e da especulação imobiliária.

Apesar da tensão com a polícia, em Atenas houve uma certa manutenção dessas ocupações devido a interação com os moradores e o apoio de grande parte dos estudantes universitários. Ainda hoje há, em toda cidade, centros sociais e ateneus libertários que são mantidos por associações anarquistas. Mas foi, também, na década de 1990, e sob a repressão policial e a introdução de novas questões no meio anarquista grego que as condições mudarão para os integrantes desses centros. Exarchia concentra grande parte deles. No entanto, por ser um bairro estudantil, é local, também, da vida boêmia da cidade; além de estar localizado no centro da cidade. O bairro, por esse conjunto de características, chama a atenção, inclusive da polícia. Abaixo dois mapas: um com a distribuição desses centros sociais pela cidade; outro com a distribuição das universidades em Atenas. O local de maior concentração desses centros (com maior número de estrelas negras) é precisamente o centro da cidade ao redor do qual fica a Universidade Politécnica e o bairro de Exarchia. No segundo mapa, os círculos indicam a localização das universidades em Atenas.



Mapas dos squatts e centros sociais na área urbana de Atenas. (Makrygianmi & Tsavdariglou, 2011: 39)



Mapa da distribuição das universidades na cidade de Atenas. (Makrygianmi & Tsavdariglou, 2011: 39).

Mesmo com a manutenção dos principais centros sociais, localizados em sua maioria no centro de Atenas e na cidade de Tessalônica, na década de 1990 algumas associações, grupos e revistas passam a se dedicar a outras formas de atuação. Voltando-se, criticamente, às atividades desenvolvidas nos centros destinadas à propaganda antigoverno, defesa de imigrantes, luta antifascista e produção cultural, buscaram uma atuação mais afastada do centro da cidade. Alguns grupos passaram a articular projetos que combinaram uma visão autonomista e de democracia direta,

referenciada no trabalho de Cornelius Castoriadis, e experiências de ecologia social, propostas por Murray Bookchin. Como relata Fotis Kateva, editor da revista “Eutopia”, em entrevista ao italiano Fraco Bertolucci, os anos 1990 serão marcados por mudanças no movimento anarquista grego, derivadas da ação policial e do interesse em atuar a partir dessas novas questões, em especial a ecologia e a busca por autonomia dos bairros:

“O movimento anarquista e antiautoritário, de forma geral, no final da década passada, passou por uma crise política e de ação. Esta situação se deveu principalmente às autoridades que, em 18 de novembro de 1995, iniciaram uma grande ação repressiva contra o movimento anarquista com a detenção de mais de 500 pessoas que ocuparam a Politécnica de Atenas. A maioria dos ocupantes pertencia à comunidade anarquista-antiautoritária da região. Outro episódio, nesse mesmo período, foi a causa de outra crise do movimento antiautoritário: refiro-me, em particular, à morte do anarquista Cristoforos Marinos, ocorrida no verão de 1996. A versão ‘oficial’ das autoridades falava de suicídio, enquanto os anarquistas sempre denunciaram que se tratava de um homicídio, cujos únicos responsáveis foram as forças policiais. O debate sobre a morte do companheiro Cristoforos Marinos iniciou uma nova crise no movimento anarquista (...). Desde 1996 nasceram grupos que têm levado a cabo novas experiências, com o objetivo de divulgar as idéias anarquistas na sociedade e mudar a postura tática frente à repressão estatal. Iniciou-se então um esforço para ampliar a presença e as ações dos anarquistas em algumas regiões afastadas do centro de Atenas. Para isso, foram promovidas algumas iniciativas na área das lutas ambientais e no âmbito dos Centros Sociais, que, por sua vez, possuem características diferentes em relação aos italianos, no sentido que tais experiências são marcadamente anarquistas. (...) Concluindo, o grupo que idealizou a revista ‘Eutopia’ queria desenvolver um novo projeto anarquista, longe da retórica estéril da propaganda antigoverno, por um anarquismo social e construtivo: por essas razões, o subtítulo da revista é ‘por um comunalismo libertário’”¹²⁴.

Como indica o relato de Kateva, prisões, perseguições e assassinatos passam a ocorrer com certa regularidade e o alvo principal são os anarquistas, tratados indiscriminadamente pelas forças do governo. O dezembro de 2008 será não o início, mas o ponto culminante dessa tensão entre o governo e os anarquistas, arrastando

¹²⁴ A entrevista circulou por e-mail no Brasil pela ANA e pode ser encontrada, junto com as publicações e as atividades no Eutopia, em <http://eutopia.gr/>, consultado em 5.8.2013.

consigo outras forças sociais. Como sugere em uma entrevista de um militante mais velho de um grupo de Atenas ao site Void Network, “as lutas estudantis de 1991 e 1995 contra a privatização do ensino também influenciaram [a expansão dos anarquistas na Grécia]. Deve-se reconhecer que a revolta de 2008 foi, provavelmente, o ápice do movimento anarquista na Grécia até agora, pois ocorreu em todo país e com muita influência nas ideias e slogans de uma grande parte da sociedade” (Klinamen, 2011: 291). Na mesma entrevista ele descarta que as lutas tenham se generalizado devido à situação econômica ou pelo desejo de manutenção do ensino estatal pelos jovens mais pobres. Argumenta que “os jovens das zonas endinheiradas de Atenas também atacaram as delegacias em seus bairros, de maneira que os fundamentalistas da luta de classes marxista se vêem em sérios problemas para explicar o que ocorre: a separação entre ricos e pobres não parece importar tanto quanto a solidariedade e a participação na luta (...). É certo que para os gregos entre 25 e 35 anos, é difícil formar uma família e ter filhos devido a situação econômica. A Grécia é um dos países com menor densidade populacional da Europa. Mas não acreditamos que seja a causa da revolta. Os jovens estão descontentes e odeiam a polícia, a hipocrisia capitalista e o governo de um modo tão natural e instintivo que não necessitam nem de explicações, nem de uma agenda política. (...) Há uma grande tensão e uma enorme distância entre a juventude e qualquer forma de liderança ou autoridade política” (Idem: 291-292).

Embora a existência de *squatters*, ocupações e *okupa* possa ser relacionada com uma tradição do movimento anarquista europeu, na interação com os movimentos de moradia no pós II Guerra Mundial, como indica Colin Ward, um texto de dois gregos sobre as revoltas de dezembro de 2008 as relacionam com uma forma contemporânea de interação de jovens no espaço urbano que deriva do movimento estudantil e da iniciativa de anarco-punks: “os *squats* e centros sociais emergem na Grécia no final dos anos 1980 e começo dos anos 1990, em meio aos movimentos estudantis secundaristas de 1990-1991 e a emergência de uma cena punk. (...) E entre 2000 e 2005 *squatters*, como espaços antiautoritários, surgem em toda região metropolitana” (Makrygianmi & Tsavdariglou, 2011: 37-38).

A despeito de diversas iniciativas, como a do coletivo da revista Eutopia e a expansão de *okupas*, não foram exclusivamente os punks ou os anarquistas que objetivaram uma atuação em outras questões e adotaram formas diversas das mantidas

pelos grupos das ocupações e centros sociais do centro de Atenas. Diversos grupos, mesmo após a década de 1990, seguirão com táticas de enfrentamento com a polícia e ações de destruição da propriedade. A partir de 2008, essas diferenças na forma de ação animarão fortes debates e divergências entre os anarquistas gregos. De um lado, grupos que defendiam uma maior interação com outras forças sociais, buscando “ganhá-las” para a causa anarquista, são identificados com o que se conhece como ecologia social ou anarquismo social; de outro lado, associações e indivíduos que investem em ações contra prédios do governo, destruição de propriedades, incêndio de carros e concessionárias, enfrentamento com a polícia e roubos a bancos, conhecidos como insurrecionalistas, niilistas ativos ou anarquistas antissociais, como a *Conspiração das Células Fogo*.

Entre uma e outra concepção de atuação política, existem coletivos de atuação mais ampla, que não se definem como anarquistas, mas como autônomos e antiautoritários, embora sejam muitas vezes assim classificados, em especial pela imprensa e por anarquistas estadunidenses que partilham da definição e identificação de David Graeber. O mais expressivo desses grupos na Grécia é o *Alpha Kappa*, conjugação em sigla para *Antiexousiastiki Kinisi*, que significa, literalmente, *Corrente Antiautoritária*, uma organização que possui seções em várias cidades gregas. Segundo um *okupa* de Tessalônica, “há muitos conflitos no movimento. Um dos mais importantes se dá com o chamado movimento antiautoritário Alpha Kappa. (...) Mais que um movimento antiautoritário, trata-se de uma corrente antiautoritária, porque essa palavra, *kinisi*, não implica um movimento político, mas sim uma corrente ou uma tendência. A luta antiautoritária na Grécia é muito mais que o Alpha Kappa. Devido a sua concepção e forma de atuação, colaboram com os esquerdistas, mas não há muitos anarquistas que querem trabalhar com eles. Eles fazem comunicados à imprensa, dão entrevistas, falam com os jornalistas, essas coisas que os anarquistas, geralmente, não fazem. (...) Em dezembro, por exemplo, fizeram uma declaração dizendo que os participantes dos saques não eram anarquistas. Que os anarquistas não são saqueadores... inacreditável” (Klinamen, 2011: 36-37).

Porém, antes de dezembro de 2008, alguns episódios que o precederam fomentaram o clima de confronto que explodirá em toda cidade. Em 20 de abril de 2005, a ocupação Lelas Karagjanni, existente desde 1988 em um prédio da Politécnica

de Atenas, e dedicada a intervenções com uma Trupe de Teatro inspirada no teatro de rua do *The Living Theatre*, é atacada por um grupo neonazista. O confronto é utilizado pela polícia como pretexto para ações repressivas contra a esta ocupação e outras vizinhas. A imprensa também utilizará o caso para atacar as moradias coletivas e os ateneus libertários como habitações irregulares e reduto de vagabundos, drogados e imigrantes ilegais. O ano de 2005 foi marcado por intervenções policiais nos centros. Em 22 de março de 2006, um grupo de 30 jovens anarquistas, conhecidos como *Revolutionary Liberation Action*, atacam com coquetéis molotov (na verdade, uma variação que entre os gregos chama-se “gazakia”) o Banco Nacional Grego, em solidariedade ao movimento dos estudantes franceses em luta contra a Lei do Primeiro Emprego, proposta pelo governo de Jaques Chirac. Esse mesmo grupo voltará atacar em 31 de julho e 7 de agosto de 2006. Os alvos foram, novamente, o Banco Nacional e a sede do Partido Nova Democracia; nas suas primeiras ações colocaram explosivos em um escritório do PASOK (Partido Social Democrata Pan-Helênico, centro-esquerda), que ocupava o governo na época. Ambas as ações foram realizadas em celebração à memória de Christofonos Marino, como vimos, assassinado pela polícia em 1996.

No campo das mobilizações de rua, o ano de 2006 foi marcado pela oposição ao Pacto de Bolonha, medida de unificação do sistema de ensino universitário na União Europeia. No mês de maio, 80% das universidades gregas foram paralisadas com ocupação de estudantes e manifestações de rua que acabavam, invariavelmente, em confronto com as tropas antidistúrbio da polícia grega. E, em meio a essa ocupação, entre os dias 4 e 7 do mesmo mês, enquanto se realizava em Atenas o “Fórum Social Europeu” (versão regional e preparatória para o Fórum Social Mundial), ocorria, em sua oposição, o “Fórum Libertário Anarquista e Anti-Autoritário”, que propunha: “Nenhum outro mundo é possível enquanto o Estado e o capitalismo existirem”. De 21 de junho em diante, com as universidades ocupadas, foram realizadas em Atenas e Tessalônica várias manifestações de rua, com depredações de prédios e enfileiramento com a polícia.

Em 11 de novembro de 2006, alguns anarquistas atearam fogo no prédio do Ministério das Finanças. No dia 17 do mesmo mês, em Atenas e Tessalônica, um ato marcado para rememorar a revolta estudantil contra a ditadura grega, em 1973, acabou com três estudantes gravemente feridos. Na manhã do mesmo dia a polícia deteve 100 pessoas, com a intenção de impedir a manifestação. Em 7 de dezembro, Gerasinos

Kyriacopoulos e Tarasio Zadorozui, presos em 6 de maio após distúrbios ocorrido no Fórum Libertário, entraram em greve de fome. Em 10 de março de 2007, dois agentes foram feridos ao enfrentarem manifestantes em Exarchia; no dia 15, novos ataques aos caixas eletrônicos no centro de Atenas. Em 17 de abril, a entrada do escritório do ministro do Exterior foi atacada e a polícia acusou os anarquistas, mas nenhum grupo assumiu a ação. Em 23 de abril de 2007, após o suposto suicídio de um imigrante albanês e uma surra sofrida pelo prisioneiro anarquista Yiannis Dimitrakis, acusado de assalto a um banco, cerca de 300 anarquistas fazem uma manifestação em frente a prisão de segurança máxima Malandrino, em Fokida, cidade grega. Outra manifestação ocorre em frente a casa do presidente grego em Atenas. Manifestações e depredações de prisões, bancos e prédios do governo, escritórios dos partidos se tornaram cada vez mais regulares e em espaços de tempo menores entre elas¹²⁵.

Se tomarmos como base apenas os comunicados que reivindicam autoria de ações, produzidos pela *Conspiração das Células Fogo*, até Atenas ficar em chamas em dezembro de 2008, uma série de ações foram levadas a cabo. Nenhuma delas resultou em morte ou ferimento de pessoas até 2009; apenas em alguns casos, policiais ficaram superficialmente feridos. O livro da associação editorial “Nuestros Negros Complots”, com circulação em formato PDF pela internet, reúne esses comunicados, com o título “A vigência da Negação e a sóbria sinceridade de nossas intenções”. Segundo esta publicação, a *Conspiração das Células Fogo* (CCF), atacou em 21 de janeiro de 2008, o Eurobank, quatro carros Porsche que serviam ao Partido Nova Democracia (PND), um Citibank e a concessionária PV Motors, todos incendiados com *gazakia*, nas cidades de Atenas e Tessalônica. Em comunicado declararam: “Decidimos atingir os bancos porque eles constituem símbolos e ferramentas da exploração do império econômico. Ao mesmo tempo, os bancos são empresas modernas que oferecem aos consumidores sonhos de empréstimos, para que possam, voluntariamente e com um sorriso no rosto, zombar de sua própria miséria e do fato de serem reféns da economia” (CCF, 2011: 117; “Cadeia incendiária”, em Atenas e Tessalônica em 21 de janeiro de 2008).

Essa **cadeia incendiária seguiu por todo ano de 2008**: 20 de fevereiro, novo ataque a veículos e bancos, com ligações para o canal de televisão local anunciando

¹²⁵ Essa sequência de datas e atentados é a sistematização de diversos comunicados recebido por e-mail pela lista da ANA (Agência de Notícias Anarquistas). As notícias veiculadas a partir de 2011 podem ser consultadas em <http://noticiasanarquistas.noblogs.org/>, consultado em 10.9.2012.

solidariedade ao anarquista Giorgos Voutis-Vogiatsis, preso por roubar um banco. Nesse comunicado explicitam o que querem: “não mendigamos umas concessões sociais, tampouco nos interessa as disputas sindicais por seguros. Recusamos-nos a ser explorados e dizer ‘obrigado senhor’. (...) Inventamos novas formas de fugir do cativeiro laboral. Ampliamos o ataque à moral do trabalho e contra a condição mesma do trabalho” (Idem: 120). Mais ações e comunicados como estes foram realizados.

Nas Jornadas incendiárias de 18 a 20 de março de 2008, atacaram as concessionárias italianas em solidariedade aos anarquistas da FAI (Federação Anarquista Informal), presos em 2003, após colocarem um explosivo em frente a casa de Romano Prodi (na época presidente da UE). Em 30 de maio, novos incêndios em concessionárias e em um escritório do PND. **Nessa ação, o comunicado divulga críticas às formas de ação política que pretem “salvar” este mundo. “Um mundo que está enfermo, mas não morre.** Os políticos o escondem, os jornalistas o escondem, os sacerdotes o escondem, os policiais o escondem, mas ninguém leva a vida a sério. **A indignação dos cidadãos se esgota nas concentrações e marchas pacíficas que não machucaram o sistema, em declarações de protestos nas formas tecnologicamente avançadas de ‘resistência a cabo’ que estão buscando sua identidade surfando na internet e outros simbolismos pouco perigosos”** (Ibidem: 126). Assim, reafirmaram sua forma de ação.

Todavia, essa forma de ação não foi opção ou o caminho adotado por todos anarquistas na Grécia. Na verdade foi bastante **minoritária, apesar de estrondosa, e foi vista com certa desconfiança por parte do movimento anarquista local, principalmente porque ainda estávamos antes do fogo se alastrar em dezembro de 2008.** Paralelamente a essas ações de destruição, as organizações estudantis, grupos de teatro, associações de imigrantes ilegais, enclaves de jovens desempregados, grupos musicais, associações editoriais, associações para realização de hortas comunitárias e recuperação de parques que levam adiante as propostas de ecologia social, grupos de mídias independentes mais próximos das táticas de contra-informação dos movimentos *antiglobalização*, grupos de estudo e publicações, enfim uma gama de práticas diversas e difusas, seguiam atuando a se espalhando pela Grécia, em especial em Atenas e Tessalônica.

Para se ter uma noção dessas atuações, presença e produção, ouçamos o relato de Katevas, da revista Eutopia, sobre a produção editorial na Grécia no começo dos anos

2000: “Na Grécia há várias atividades editoriais como o ‘Diethnis Bibliothiki’ (Biblioteca Internacional), o ‘Elefteriaki Cultura’ (Cultura Libertária) e o ‘Elefteros Tipos’ (Imprensa Livre). Outras editoras do mesmo tipo são ‘Panopticon’, ‘Ardin’ (Agora) e ‘Tropi’ (Endereço). Alguns editores estão próximos do movimento anarquista como as edições ‘Diadossi’ (Divulgação), ‘Demon Tou Tipografiou’ (Demônio da Imprensa), ‘Kokkino Nima’ (Estante Vermelha), ‘Ecdosis Ton Csenon’ (Edições dos Estrangeiros) e ‘Notios Anemos’ (Vento Sul). Evidentemente, existem também outras atividades editoriais menores, que não possuem uma grande circulação e não são constantes no tempo. Algumas das principais obras de autores anarquistas clássicos como Bakunin, Kropotkin, Malatesta foram traduzidas, como as dos pensadores libertários de nossa época: Bookchin, Chomsky, Castoriadis e Foucault. (...) Na Grécia, são dois os jornais antiautoritários mais difundidos: ‘Babilônia’ (tiragem com um pouco mais de 1000 cópias e com uma média de 1200/1500 exemplares vendidos) e ‘Diadromi Elefterias’ (Caminho de Liberdade). Além disso, algumas revistas também são publicadas como ‘Autonomia’ (Atenas), ‘Samisdat’ (publicada em Atenas e distribuída gratuitamente), ‘Contact’ (Agrinio), ‘Eutopia’ (distribuída em toda a Grécia, tiragem de 1200 exemplares, entre 600/800 cópias vendidas), ‘Black ou’ (publicada em Tessalônica e distribuída gratuitamente)”¹²⁶.

Ainda que Katevas utilize um critério bastante elástico para alocar as publicações no interior do que define como libertário, anarquista e/ou antiautoritário, se considerarmos o tamanho da Grécia, mais especificamente de Atenas e Tessalônica, e o volume do que circula apenas de forma eletrônica, além deste duplicar muito do material impresso, trata-se de uma produção significativa. Somada a distribuição (em mapa acima) de inúmeros centros sociais e *squatters*, trata-se de uma **expressiva presença anarquista na sociedade grega, em especial, entre os jovens**. O dezembro de 2008 causará forte impacto nessa produção e na relação entre os anarquistas sociais e antissociais. Mas enquanto dezembro não chega, seguem os ataques incendiários.

A **cadeia incendiária é como se denominou o conjunto de ações realizadas por associações ligadas à Conspiração das Células de Fogo durante o ano de 2008**. Elas seguiram em Atenas e em Tessalônica: em 12 de junho de 2008, foi dirigida contra a marca de carros que patrocina a seleção de futebol grega, lembrando os quatro anos da

¹²⁶ Ver entrevista em <http://eutopia.gr/node/15>, consultado em 11.2.2013.

conquista da Eurocopa. Em 1º de julho, novo ataque, em solidariedade aos anarquistas Marios Tsourapas e Hrisostomos Kontorevithakis, que seriam julgados no dia 11 do mesmo mês. Mais incêndios em Atenas nos dias 9 e 10 de julho, e ataques incendiários aos escritórios do PND, em Tessalônica. “Foi mais um ato de guerra contra a sociedade dos cárceres”, mas lembrando que, “os ataques seguirão iguais, tenham presos nossos ou não” — assinado pelo “Conselho pela memória de Émile Herny” (CCF, 2011: 131). Mais ataques em 9 de agosto, desta vez alertando que “para atuar violentamente não vamos esperar alguma irregularidade política, nem alguma situação mais agravante para a sociedade. (...) Nós determinamos os momentos, os lugares, nós criamos as condições jogando os dados do niilismo, arrancando as raízes dos ‘valores’ estabelecidos deste mundo podre e, de maneira festiva, colocando-o de ponta-cabeça” (Idem: 132).

Em 4 de setembro de 2008, outro ataque incendiário, desta vez contra os escritórios de uma empresa de Alumínio, a Alumil. Em 13 de setembro, uma ação com dezenas de motocicletas em torno de uma prisão em Tessalônica, provocou forte repressão policial. No comunicado desta ação declararam ser “melhor uma hora como lobos, do que uma vida como ovelhas” (Ibidem: 136). Ações de incêndio se repetiram em 26, 27 e 29 de setembro. Em 7 de outubro, mais incêndios de bancos. Em 29 do mesmo mês, acontece um ataque com gazakias contra o Tribunal Militar em Atenas. De 2 a 4 de novembro, iniciou-se uma jornada incendiária antimilitar em Atenas e Tessalônica. A última ação antes do assassinato de Alexis, ocorreu em 3 de dezembro de 2008, três dias antes.

Apesar de toda tradição de luta, trazida pela resistência à Ditadura dos Coronéis; embora toda essa presença e agitação anarquistas em diversas atividades, e mesmo que ações de depredação não fossem novidade entre os gregos; a despeito da fama que os gregos têm entre o europeus de serem sujeitos de cabeça quente e mal-humor; ainda que houvesse universidades ocupadas; a eminente crise econômica; a regular truculência da polícia grega, como é truculenta qualquer polícia; mesmo com a caça aos anarquistas, que já vigorava por meio das leis antiterrorismo e da emergência, depois alegada, de um novo terrorismo na Grécia; ainda que tantos jovens anarquistas e/ou próximos da anarquia existissem na Grécia se expressando por meios políticos, sociais e/ou culturais; mesmo que, em 2008, já havia quase uma década que o protestos de rua tomavam as ruas e praças (não estamos em 2011); enfim, mesmo com essas regularidades de

atividades de contestação e ataques, os acontecimentos de dezembro de 2008 foram imprevisíveis e surpreendentes.

Nos comunicados produzidos no calor da hora por pessoas, grupos e associações envolvidas diretamente com as ações, distúrbios e protestos de rua, mesmo entre os militantes anarquistas, estudantes e punks, ativistas *antiglobalização*, agitadores dos *squatters*, grupos de ação direta, editores de revistas, professores e pesquisadores, militantes da ecologia social, *veganos* e protetores dos animais, enfim, ninguém esperava ou mesmo ansiavam por dias como os de dezembro. Isso pode ser constatado em panfletos e relatos espalhados por todo planeta. Se essas pessoas não esperavam, quem dirá políticos, policiais, partidos e... o Estado.

Iniciava-se um inédito natal em Atenas, como anunciado por um dos primeiros panfletos ali produzidos: “Merry crisis and happy new fear”. Por ser essa insurreição tão singular e inesperada e por apontar uma série de transformações no movimento anarquista planetário, vale acompanhar esse acontecimento mais de perto. O que foi até aqui exposto são paisagens desses dias, marcadas por questões pontuais como as diferenças entre o *anarquismo social* e antissocial, que serão aplacadas pelas chamas, mas retomadas nos primeiros dias de janeiro e também nas análises e interpretações realizadas em todo planeta acerca desses dias quentes.

a revolta grega: *we are an image from the future*

Há nesses acontecimentos muito do que havia sido feito até então, tanto no que se refere à história recente dos anarquistas gregos, quanto à história recente dos movimentos de ação global contra o capitalismo. Há, também, em muito do que ocorre hoje em todo planeta, repercussões do que se viu e viveu nesses dias em Atenas. Para as referências, do antes e do depois, estão enunciados problemas ecológicos; sobre os usos das novas mídias de comunicação e informação; os pertinentes às formas anarquistas utilizadas pelos chamados novos movimentos; a situação das grandes cidades globais; as recusas de jovens diante de uma vida investida de capital humano. Mas se tudo isso é possível ser dito agora, não o foi no dia anterior ao assassinato de Alexis por um

policial. É preciso buscar o que há de singular nessa autoproclamada imagem do futuro que foi a revolta grega.

Como tudo se passou? Questão de difícil resposta. Mesmo os envolvidos se esquivaram de uma resposta definitiva. Em uma das fontes utilizadas por este trabalho, um livro editado em Madri, em dezembro de 2011, encontra-se uma pista para a resposta no nome da editora: Klinamem. Na orelha do livro, que compõe a *Coleção Assalto*, consta: “O clinamem é um movimento de desvio infinitesimal, que ocorre não se sabe onde, nem quando e nem como, e que faz com que um átomo se desvie de sua trajetória predeterminada, rompendo o paralelismo num ponto. Isto provoca um encontro com o átomo que está ao lado e, de encontro em encontro, desvios em cadeia, um efeito bola de neve, fazendo nascer um mundo. Graças a esse elemento de espontaneidade dos átomos, Epicuro, e mais tarde Lucrecio, negou o caráter determinista do Universo, introduzindo um elemento de liberdade, de uma original abertura da vida à sua deriva e criou, assim, o absurdo de se temer o destino” (Klinamem, 2011: 1). O clinamem do dezembro grego foi o assassinato de Alexis, mais precisamente, o que se fez imediatamente após o assassinato.

Os acontecimentos em Atenas introduziram um elemento de desvio que afirma a liberdade e nega o destino. Nada próximo ao livre arbítrio ou à liberdade de escolha, individual ou coletiva, pois se trata de um movimento físico e de interação. Ao mesmo tempo, mais que evidente é a negação de qualquer determinismo.

Interessa os confrontos e o que derivou deles, muitos mais do que elaboradas teorias e análises sobre a crise, as potencialidades revolucionárias e/ou as características específicas dos protestos hoje. Importa a decisiva presença dos libertários de Exarchia, por suas ações e, preferencialmente nesse bairro boêmio do entorno do centro da cidade, que se desenrolou a batalha. Como é possível notar no mapa abaixo:



As estrelas negras indicam os locais onde ocorreram manifestações confrontos e ações diretas (Makrygianni & Tsavdaroglou, 2011: 43).

É possível afirmar que o desenrolar da revolta foi possível pelo acionamento de um mecanismo, percebido por Willian Burroughs a partir de uma análise do episódio Watergate, chamado *palyback*. Em termos sucintos, esse mecanismo consiste em uma técnica relacionada a monitoramentos eletrônicos securitários, no qual se introduz um terceiro gravador. Esse terceiro gravador é o que monitora tudo. Mas uma atitude diante dele pode fazê-lo funcionar como resistência ao monitoramento do qual se é alvo. A proposta de resistência de Burroughs funciona duplamente: de um lado, eu posso me gravar, por exemplo, me masturbando e isso desfaz o interesse do Estado bisbilhoteiro; de outro lado, eu posso apontar o gravador para o controlador e desfazer o seu poder de invasão de um segredo que lhe confere poder¹²⁷. É sabido o papel do segredo para o funcionamento das relações e técnicas de poder, desfazê-lo, portanto, é desarmá-lo. Conclui Burroughs, “como todos os sistemas de controle, ele depende da manutenção da posição de monopólio. Se todos podem ser o terceiro gravador, então o terceiro gravador perde o poder” (Burroughs, 2011: 148).

Mesmo com todas as interpretações e razões posteriores sobre o ocorrido em dezembro, o que detonou a revolta foi o assassinato de Alexis. Ela foi, desde seus momentos iniciais, uma revolta contra a polícia, contra a incidência e as insistências da presença, do monitoramento e da violência policial na vida dos jovens. Como aparece em diversos relatos, a violência da polícia grega e a estupidez, em especial com jovens, não era algo raro ou esporádico. O ressentimento dos policiais era ainda maior com os moradores de Exarchia, bairro no qual, também segundo alguns relatos, a polícia nunca foi bem vinda e, quando aparecia para fazer sua ronda, era hostilizada verbalmente. Não era excepcional, portanto, que violências dos policiais contra os jovens resultassem dessa tensão de rua. Ainda assim, também Alexis não foi o primeiro jovem grego assassinado por um policial. A diferença, nesse caso, é que havia, na janela de seu apartamento, um morador que filmou o que aconteceu: *palyback*. E esse registro, de certa forma, sustentou a revolta e ampliou a possibilidade de contestação das ações policiais e da necessidade de lutar contra a polícia. Se a violência contra os jovens que se divertiam nos bares noturnos e Exarchia era um segredo de Polichinelo, este estava exposto e gravado para quem quisesse ver.

¹²⁷ Lembro que o livro de Burroughs, *Sociedade Eletrônica*, no qual ele retoma a discussão sobre o *palyback* foi a fonte da qual Deleuze se utilizou para cunhar a noção de sociedade de controle como um conjunto de tecnologias poder que metamorfosearam as tecnologias disciplinares (Deleuze, 2000).

Lito, responsável pela gravação e sem ligação alguma com os grupos políticos de Exarchia, após contar que brigas e discussões entre jovens, e entre jovens e a polícia, eram recorrentes, descreve como filmou a ação: “todas as vezes anteriores nunca me assustei com esses flashes de confusão entre um aglomerado de pessoas e a polícia. Era parte da minha vida em Exarchia, algo habitual. Como os habitantes do bairro frequentemente expressam sua firme negação à autoridade e crêem firmemente nela, cada vez que algo desse tipo ocorria, não sentia necessidade de tomar partido já que fazia parte do cotidiano do local. No entanto, há dez anos morando nesse apartamento, tenho observado ano após ano um aumento gradual da presença da polícia, uma intensificação. A polícia começou a aparecer em cada esquina do bairro, em grupos, e sempre bem protegidos. Observava a polícia com o kit completo antidistúrbio, portanto pistolas, gás lacrimogêneo e as metralhadoras eram cada vez mais habituais. Por esta época começou a aparecer um slogan pintado em diversas paredes: ‘Em cada esquina, de cada rua, há policiais, a Junta não terminou em 73’” (Klinamen, 2011: 28).

Após situar a tensão crescente que se avolumava em Exarchia, Lito conta como foi o momento em que gravou o que aconteceu: “no dia 6 de dezembro eu estava no meu apartamento com um amigo alemão. Ele estava cozinhado e eu estava na sala. De repente, ouvi um *bang*. Não havia ouvido um só ruído antes disso. Não estava acontecendo nada na rua, nem gritos, nem nada. Sem aviso prévio, houve um disparo. Pareceu-me que vinha da rua de baixo, do lado esquerdo. Apesar da surpresa, lembrei de pegar primeiro minha câmera. Não sentia pânico, não me sentia de nenhuma forma em especial, simplesmente, peguei a câmera e fui até a varanda, mas não pensei que houvesse acontecido nada excepcional. (...) Vi uns quatro jovens abaixo e à esquerda, sentado como sempre fazem. Os jovens anarquistas geralmente estão em muitos logo abaixo de minha janela, mas nesta noite havia menos que o normal. (...) Um instante depois dois policiais deixaram o carro e voltaram a pé, o que me pareceu estranho. (...) Assim tive a oportunidade de registrar esse fenômeno: a Polícia grega provocando uma briga ao insultar as pessoas. (...) Eu me deparei com uma surpresa atrás da outra. Primeiro [os policiais] vieram a pé, logo começaram uma briga insultando os garotos, então, sacaram suas armas e apontaram, num momento em que não havia confronto, nem briga, nem estava se passando nada. E dispararam” (Idem: 28-29).

O registro impediu a tentativa dos tribunais e da imprensa de tratar o fato como acidente malogrado. A versão “oficial”, contada na imprensa e depois sustentada no tribunal, foi a de que a bala que saiu da arma do policial ricocheteou no chão. Os policiais argumentaram que o disparo foi feito para assustar garotos que haviam atirado garrafas de plástico contra a viatura proferindo insultos. Com o registro em vídeo¹²⁸, todos na Grécia logo tiveram a certeza de que se tratou de uma execução, embora mesmo se aceita a versão “oficial” o episódio fosse um absurdo. A violência não poderia ser creditada à conduta de jovens insolentes e beberrões que se dedicavam a insultar empregados que estavam apenas trabalhando para manter a ordem. A violência, a morte, era resultado da presença policial mais ostensiva em um bairro onde eles não eram bem vindos. O vídeo e o relato de Lito confirmaram o que todos já sabiam em Exarchia. E isso, sob muitos aspectos, fez com que o ocorrido se mostrasse insuportável não apenas entre os jovens, mas também para seus pais e mães. Mesmo as autoridades, e em especial a polícia, foram obrigadas a, hipocritamente, lamentar o caso.

Era uma noite de sábado, às 21hs. Os policiais, ao descobrirem que sua ação havia sido filmada por uma câmera que não fazia parte do sistema de segurança, se anteciparam em levar Lito para delegacia (ele havia decidido, pela primeira vez, para intervir na situação) e tentaram, sem sucesso, sumir com o registro de sua câmera. Em poucas horas, por meio de conversas e mensagens instantâneas de celulares, os jovens de Atenas e Tessalônica já sabiam que um policial havia assassinado um deles em Exarchia. “Imediatamente após a notícia, muitas pessoas (em sua maioria antiautoritários) se reuniram no local para esclarecer o ocorrido e para expressar sua raiva contra a brutalidade policial. (...) De forma espontânea, as pessoas começaram a atacar a polícia nas ruas próximas ao local com tudo que estivesse à mão. Em menos de duas horas mais de dez mil pessoas haviam tomado as ruas para comunicar o evento e enfrentar a polícia. (...) As notícias sobre o assassinato se difundiram rapidamente por celular e internet. (...) Os enfrentamentos com a polícia e os ataques aos bancos e lojas duraram até às 4 horas da manhã” (Klinamen, 2011: 24-25). A situação tornou-se imediatamente ingovernável para as autoridades, o intolerável atingiu em cheio um

¹²⁸ O vídeo, que se encontrava em plataformas de armazenamento *on line*, simplesmente sumiu do ambiente da web. Quando se busca por ele encontra-se vídeo em memória de Alexis, registros de manifestações ou do local onde ele foi assassinado, mas não se encontra mais a gravação de Lito.

número não esperado de pessoas que responderam de forma urgente e espontânea indo para ruas.

Como relata Andreas, um *okupa* de Tessalônica, “no sábado recebemos [os jovens de sua cidade] por telefone a notícia da morte de Alexis. Em um momento se reuniram umas 500 pessoas na universidade” (Ibidem, 33). O mesmo ocorreu nas cidades de Ioánnina, Heraklion e Volos. O domingo amanheceu com a Politécnica de Atenas ocupada por estudantes, em sua maioria, anarquistas de Exarchia; o mesmo ocorreu com a ASOEE (Athens School of Economics and Business), que fica a dez minutos da Politécnica e se tornará um centro de contrainformação e assembleias de grupos da esquerda extra-parlamentar e outros antiautoritários.

Os anarquistas de Tessalônica ocuparam a Faculdade de Artes Dramáticas da cidade, desde a qual emitiram o seguinte comunicado: “O assassinato de Alexis não foi um caso isolado como disse o ministro do Interior. Sua declaração complementa o que disse o ex-ministro da Justiça (Polydoras), que afirmou ter demorado para que um policial perdesse a paciência com a insolência desses jovens e disparasse. (...) O assassinato do jovem estudante sérvio Bulatovic em 1998, em Teassalônica, por um policial, o assassinato do jovem Leontidis por um policial na rua Cassandrou em 2003, a morte do jovem de 24 anos Tony Onuoha, depois de ter sido perseguido por policiais a paisana no bairro de Kalamaria, no verão de 2007, o assassinato de um homem de 45 anos em Maria Lefkimi, depois do ataque policial à pessoas que lutavam contra a instalação de um centro de reciclagem de resíduos, o assassinato de um jovem paquistanês na avenida Petrou Ralli de Atenas no mês passado, o dia a dia de humilhações e de violência contra os pequenos delinquentes nas delegacias de toda Grécia, os disparos contra as manifestações universitárias, a violência contra todo aquele que protesta... e, claro, os assassinatos cotidianos, políticos e econômicos, que sofrem os imigrantes por parte das patrulhas de fronteira. Incluindo as mortes por congelamento nas águas no Egeu ou nos campos de mineração da província de Évros: tudo isso conforma a imagem da polícia grega” (Ibidem: 56-57). Fica evidente como o assassinato de Alexis logo foi relacionado à conduta regular e rotineira da polícia grega. Mas agora isso estava gravado, a resposta havia sido positivamente feroz e aconteceu em um local que até então conseguiria, por questões históricas, política e culturais, manter a violência dos policiais a certa distância.

Seis dias depois, em 12 de dezembro de 2008, um total de setecentas escolas secundárias e cem universidades foram ocupadas pelos estudantes em toda a Grécia. No país eram 25 cidades tomadas pelos *koukouloforoi* e que ardiam em chamas. Mais de 50 centros sociais estavam funcionando — para além das escolas e universidades —, como ponto de encontro, local de reuniões e assembléias, espaço de alimentação e descanso de onde saíam pequenos grupos para quebrar lojas, delegacias, bancos e tribunais. Os comunicados divulgados pela internet e impressos (muitos com mais de 5 mil exemplares e ampla distribuição) continuavam ressaltando o ódio contra a polícia e a política de segurança nas cidades do país. Eram declarações que repetiam argumentos como este: “O zênite do Terrorismo de Estado se expressa no perfeito funcionamento dos mecanismos repressivos, seu contínuo armamento, e no aumento dos níveis de violência mediante a doutrina da ‘tolerância zero’, o que culmina na propaganda dos meios de comunicação e na criminalização dos que lutam contra a autoridade” (Klinamen, 2011: 44). Não apenas uma reação ao assassinato de Alexis, mas a culminância de repetidos ataques policiais levaram todos às ruas. A despeito dos fatores que serão apontados, posteriormente, como determinantes ou condicionantes, estruturais ou conjunturais, causais ou explicativos, o que os comunicados que circularam naqueles dias de dezembro e as entrevistas com pessoas que estiveram no meio do fogo expõem é que a revolta estourou diante da polícia e das sufocantes políticas de segurança.

Entretanto, os mesmos comunicados insistiam no caráter não reivindicativo e não propositivo de suas ações destrutivas. Como se nota em outra declaração redigida pelos ocupantes da ASOEE (Faculdade de Ciências Econômicas e Negócios de Atenas), publicada no dia 8 de dezembro: “não pedimos a demissão de nenhum ministro, nem do governador, nem tampouco esperamos nenhuma desculpa institucional pelo assassinato. Não existe justificação por um assassinato, por nenhum assassinato estatal” (Idem: 49). Esse tom se repetiu e se intensificou por todo mês de dezembro: isso deixou as autoridades, em todos os níveis, desorientadas. Em alguns lugares, a polícia havia simplesmente desaparecido, na televisão recomendava-se que as pessoas não saíssem de casa. Quanto mais pessoas eram presas, mais os ataques e manifestações se intensificavam, as universidades ocupadas já haviam estabelecido uma dinâmica de trabalho intensa e refrataria à lideranças ou pautas reivindicativas e as noites de festa e destruição eram por Alexis. Tentativas de acionar os partidos e sindicatos eram inócuas. Este último, que havia chamado um dia de greve contra os cortes do governo,

suspendeu a convocação, mas nessa altura muitos trabalhadores e desempregados já haviam aderido às manifestações, assim como grupos de imigrantes, moradores de rua e *junkies* do centro da cidade de Atenas. A imensa árvore de natal, na praça Syntagma, no centro de Atenas, foi atacada com coquetéis molotov e ardeu em chamas. Iniciaram-se os saques às lojas e supermercados. Nasceu uma figura nova entre os manifestantes: os *koukouloforoi* (encapuzados) ou “os ilustres desconhecidos”.

Em breve chegaremos a essa nova figura, que atua de forma semelhante às tática dos *Black Bloc* nos movimentos de justiça global, mas que imprimirá uma dinâmica singular nos eventos na Grécia. Antes, é necessário ainda demarcar algumas interpretações e análises que buscaram estabelecer as motivações e/ou as causas e características do que se passou nas manifestações de dezembro, diante do que foi possível extrair a partir de alguns comunicados dos grupos e associações vinculados à revolta, mas, sobretudo, produzidos pelas análises e interpretações posteriores. Embora todas essas análises ressaltem as questões ligadas ao avanço de políticas neoliberais, processos ligados à globalização, efeitos da crise econômica européia, política de segurança interna e externa (sobretudo de controle urbano e de imigrantes) e influência dos anarquistas nas lutas travadas nos últimos trinta anos em seu país, para os autores que estiveram muito próximos dos eventos, há três chaves explicativas, que cada artigo ressalta em relação ao que ocorreu em dezembro de 2008.

A primeira chave de explicação encontra-se no artigo de Tsavdaroglou e Makrygianni (2011: 29-57)¹²⁹. Ela se concentra na dinâmica do espaço urbano em Atenas como elemento decisivo para que tudo ocorresse. Após exporem as características geográficas da capital grega e as intervenções estatais e culturais nesse espaço, seus autores apresentaram a composição de uma tensão que caracteriza o espaço urbano grego. Trata-se da tensão em série entre novas subjetividades (forjadas pelos grupos de *okupa*, punks, estudantes anarquistas e demais grupos de lutas sociais urbanas) como produtoras de espaços de conflitos *versus* novos espaços de conflitos (área de disputas e confrontação entre diversos grupos, em especial no centro da cidade) que produzem novas subjetividades, o que dinamiza a luta (Idem: 41-45). Essa tensão

¹²⁹ O artigo publicado como o capítulo 5 da coletânea editada pelo *Occupid Lodon Project* e a AK Press (Vradis & Dalakoglou (orgs.), 2011) é um versão reduzida de um livro, disponível também como *e-book*, escrito pelos autores a respeito dos acontecimentos de dezembro. O livro chama-se *Urban Anarchy*, e pode ser consultado, em grego, no endereço <http://www.urbananarchy.gr/#>, consultado em 9.3.2012.

configura o espaço da cidade como local fluído e ambivalente, no qual coexistem novas possibilidades e lutas e efeitos de controle sob a segurança e autoridade (Ibidem: 51). A revolta de dezembro, para eles, foi um momento de rompimento dessa tensão em favor das forças que resistem. Concluem que a explosão da revolta legou a comprovação de que não há relações de poder sem resistências e que os exercícios cotidianos da violência pelas autoridades em nome da segurança, produzem contraviolência como resistências à autoridade. Assim, veem possibilidades de outros confrontos se formarem, a partir do que foi forjado pelos acontecimentos de dezembro, pois a existência das pessoas se caracteriza pela luta na qual a vida se afirma sobre a morte nesse espaço de luta que se tornaram as cidades modernas (Ibidem: 48-54).

Uma segunda chave de explicação é proposta por Giovanopoulos e Dalakoglou (2011: 91-114). Em seu artigo, eles demarcam a emergência da ruptura por meio do que nomeiam como uma genealogia da revolta de dezembro de 2008. O fator decisivo para que essa revolta explodisse deve ser buscado na história recente das lutas políticas e movimentos sociais da Grécia. Iniciam sua genealogia no final dos anos 1970 com as lutas contra a ditadura dos coronéis e os movimentos de ocupação das universidades e posteriores movimentos de ocupação de prédios. Esse movimento é seguido pelo processo de democratização que eles caracterizam como “chamamento pelo ‘socialismo’ em versão democrática”, feito por grupos que orbitam em torno do PASOK (Idem: 95). Esse chamamento logo sofre uma redefinição, no começo dos anos 1990, por meio da introdução de reformas neoliberais (Ibidem: 98-105). No interior dessas reformas, a proposta de privatização do ensino reativará a luta estudantil, colocando em xeque o PASOK e o KKE, favorecendo alguns grupos antiautoritários extra-parlamentares e o crescimento do SYRIZA, grupo minoritário da esquerda radical. (Ibidem: 108-114)

Para os autores, essa década terminará sob a influência dos movimentos *antiglobalização* e a forte presença dos anarquistas nas dinâmicas das lutas sociais, a partir da atuação nos centros sociais e movimento estudantil. Há, com isso, uma ampliação de táticas horizontais de luta, desejo de autogestão e democracia direta contra a burocracia de sindicatos e partidos, atuação e propaganda via internet com ferramentas como o Indymedia e publicações eletrônicas, somado a enfrentamentos de rua com táticas de confronto com a polícia e destruição simbólica de bancos e lojas de

multinacionais. Concluem que a forma como se deu a revolta de dezembro de 2008 está em muito relacionada com a expansão dos anarquistas desde os primeiros anos do novo milênio, indicando “os caminhos da luta antagonista ao capitalismo na Grécia” (Ibidem: idem).

A terceira e última análise feita por dentro da Grécia, que ressalta uma chave explicativa, encontra-se no capítulo sete da mesma coletânea. Ela é assinada pela Metropolitan Sirens (*Sereias Metropolitanas*, pseudônimo de um coletivo dedicado à contra-informação e à mídia alternativa). Trata-se do artigo “O meio (revolta) é mensagem: contrainformação e a revolta de 2008 na Grécia” (Sirens, 2011: 133-150). Nele defende-se que a contrainformação foi muito importante para as revoltas de dezembro de 2008. Argumentam, por exemplo, que não foi à toa que o governo grego tirou do ar o site do Indymedia de Atenas, e sim devido às inúmeras visualizações após a morte de Alexis. As atividades de contra-informação, via internet e aparelhos de celular inteligentes, foram importantes para a difusão das atividades. No entanto, o artigo chama a atenção para o que se deu no interior das ocupações de prédios públicos, universidades e prédios da prefeitura. As formas de produção e distribuição de informações, argumentam, ajudaram a espalhar a revolta por toda a cidade e a para além dos seus limites, em outras cidades e por todo planeta. Foram decisivas para furar o bloqueio da grande mídia, além de conter, na maneira como as informações são produzidas, a forma de ação política dos grupos envolvidos. Mostram isso a partir de estudos específicos sobre como funcionou o Indymedia durante as manifestações (Idem: 138-19) e de como era coletada e distribuída a informação nas ocupações da ASOEE e na Politênica de Atenas (Ibidem: 143-150)¹³⁰.

Esses argumentos ou chaves-explicativas expostos até aqui não se pretendem como determinantes ou exclusivos; em geral, aceita-se a tese de que foi o conjunto articulado dessas referências, detonados pelo efeito centelha, impulsionado pelo *palyback* que teve o assassinato de Alexis, que explica o ocorrido em dezembro. E mesmo que se tenha observado um recuo a partir de janeiro de 2009, a continuidade dessas condições, associadas à crise e acrescidas da incapacidade de resolvê-la e/ou

¹³⁰ Para se ter uma ideia de como as questões ligadas aos meios de comunicação foram longe durante as revoltas gregas, em 16 de dezembro de 2008, um grupo de pessoas tomou de assalto a NET (rede estatal de televisão e radiodifusão grega) para invadir o noticiário de horário nobre com uma faixa exigindo contendo a seguinte mensagem: “Não fiquem olhando. Todos às ruas. Liberdade para os presos da Insurreição” e uma outra menor, dizendo: “Liberdade para todos” (Klinamen, 2011: 154-163).

atenuar seus efeitos, mantiveram os gregos em alerta até hoje. Desta maneira, as análises, jornalísticas ou acadêmicas, buscaram explicar as revoltas na Grécia por meio de variações dentro do tema situação de crise. Nesse sentido, há duas explicações-chave que devem ser sumariamente expostas antes de voltar para interior dos comunicados e as ações do *koukouloforos*. Como vimos, David Graeber, entre os anarquistas, e Antonio Negri, entre os comunistas, são teóricos importantes para os movimentos *antiglobalização*. É ao argumento deles que deve receber atenção agora. Os dois enxergarão nos acontecimentos gregos as confirmações de suas teses expostas a partir da emergência dos movimentos *antiglobalização*.

David Graeber, em artigo no interior da mesma coletânea exposta até aqui (Graeber, 2011: 229-243), discute a dívida grega a partir do que ele chama de uma perspectiva histórica de longo prazo. Parte da tese de seu último, “Debt: the first 5000 years” (2011), na qual defende que a relação social de dívida antecede o dinheiro como representação do valor pois nessa relação se produz sempre uma pessoa excedente. Os poderes políticos, segundo o autor, encontraram, ao longo da história, formas de controlar a dívida em um nível espiral regulável. Para ele o que a crise da dívida grega mostra é que hoje essa relação atingiu seu limite, na medida em que o controle da dívida se tornou frouxo. Em uma situação como esta, de afrouxamento do controle político da dívida, que sempre pressupôs, modernamente, o uso da violência e formas autoritárias por meio do Estado e do Mercado, abre-se a possibilidade de outras formas de relação de dívida fora desse controle autoritário do que homens e mulheres podem prometer uns aos outros (Graeber, 2009: 3-15)¹³¹.

Especificamente em relação ao caso grego, Graeber se pergunta sobre o valor da dívida, antes de retomar o mesmo argumento de seu livro exposto acima (Graeber, 2011: 234-237). Não questiona o volume financeiro, mas o que se entende por devido a ser pago e o que se deixa de pagar. Ao assumir a dívida como meio de interação social valorado, mostra que a despeito dos cortes realizados pelo governo grego nos gastos com assistência social e que são incontornáveis para sair da crise, a Grécia é o país que mais gasta com segurança na Europa. É o país que possui a maior participação per

¹³¹ A síntese desse argumento que orientou a pesquisa para o livro de Graeber encontra-se em *paper* do autor de 2009, publicado na *The Anarchist Library*, com o mesmo nome do livro: http://library.uniteddiversity.coop/More_Books_and_Reports/The_Anarchist_Library/David_Graeber_Debt_The_First_Five_Thousand_Years_a4.pdf consultado em 17.8.2013.

capita de tropas na OTAN (119 por 10 mil habitantes) e a segunda maior taxa de policiais por habitante da Europa (33 por 10 mil habitantes, o que resulta em 1 policial para cada 303 pessoas). Ressalta que isso é ainda mais curioso na medida em que os índices de ocorrência de mortes violentas ou estupros não justificariam tamanho investimento em securitização policial (Idem: 234-235). A partir desse dado ele expõe sua chave explicativa.

Na medida em que se afrouxaram os meios de controle social da relação de dívida, resta seu controle autoritário. Os altos investimentos em securitização, portanto, justificam-se como o único meio (autoritário) que os Estados têm para controlar os efeitos dessa dívida: a rejeição popular dos governos, que encontra uma tradição consolidada entre os gregos. Conclui que a revolta grega abre a possibilidade de recusar a dívida (que é antes, uma promessa de futuro) que só oferece um futuro cada vez mais violento e autoritário, a única promessa que um Estado pode fazer (capitalismo, progresso tecnológico, nacionalismo), a homens e mulheres livres para que passem a se prometer e compreender com formas não autoritárias (Ibidem: 237-242).

Para Negri, o que explica a revolta grega é também a dívida. Mas ele não vê nada de especial em toda a mobilização dos gregos, apenas uma das formas de expressão da *multidão*, que encontrará a saída da crise por meio de formas de controle democráticas do capital financeiro. Para ele, o governo Lula no Brasil e toda revolta dos gregos são apenas formas diferentes do mesmo desejo de democracia. Como expôs em entrevista no Brasil, “entre a manifestação social e a vitória eleitoral e parlamentar podem existir mil formas de expressão, de reações, de lutas, sobre o ‘não queremos pagar a crise’. A coisa mais importante é chegar ao núcleo central do problema, e o que é o controle do capital financeiro. É necessário que a democracia seja capaz de segurar o capital financeiro, nacionalizá-lo, torná-lo público ou, principalmente, inventar sistemas democráticos de gestão do capital financeiro. É possível, não é uma coisa difícil. Eu conheço grandes proprietários financeiros, são idiotas no geral, pertencem a famílias, têm direitos de príncipes. As coisas a serem eliminadas são enormes e esse é o problema hoje. O problema fundamental não se resolve com a justiça, mas com a participação ativa dos cidadãos”¹³².

¹³² Trecho de entrevista realizada em dezembro de 2008 pela *Gazeta On Line*, no Espírito Santo, durante um ciclo de palestras no Brasil. Cf. <http://gazetaonline.globo.com/conteudo/2008/12/43172-entrevista++antonio+negri+filosofo+politico+italiano+75+anos.html>, consultado em 1.8.2010.

A despeito de sua declarada amizade (ou convivência) com os príncipes do capital financeiro, o fato dos livros de Negri e Hardt serem tão importantes para os movimentos *antiglobalização* leva a anotar suas impressões para o contraste que se quer expor aqui. Nota-se que o decisivo, para ambos os autores que lêem de fora e tomam a dívida como fator determinante das revoltas, o decisivo é o controle da dívida. Seja um controle social, horizontalizado, que imprimisse outros valores nas relações sociais, como para Graeber; seja um controle estatal, mesmo que democrático, no qual se admite a realidade do capital financeiro e faz com que o governo Lula e os anarquistas furiosos componham apenas alas diferentes do carnaval multitudinário da resistência ao Império. Em ambos os casos trata-se de apontar uma solução (pouco importa aqui julgar se é a melhor ou a mais factível) para conter uma situação ingovernável.

E os ingovernáveis, na Grécia, são os jovens que adotaram as táticas de enfretamento e depredação de propriedades. E assim o são não apenas porque agem por meios análogos aos *Black Bloc* (esse outro ingovernável dos movimentos *antiglobalização*), mas porque, além disso, não reivindicam nada de “concreto” e/ou “propositivo”. E é nesse sentido que se pode compreender a frase pichada em diversos muros de Atenas e Tessalônica: “We are an image from the future”. Não anunciam algum futuro a ser alcançado ou um “outro mundo possível”, como os altermundialistas. Eles são uma imagem presente do futuro. Como já indicado, eles serão nomeados pela imprensa grega como os *koukouloforos* (encapuzados/mascarados) ou os “famosos desconhecidos”. Nomenclatura que os jovens praticantes da destruição adotaram de forma ambígua, por vezes negando, por vezes afirmando-a de maneira irônica ou provocativa, mas de qualquer maneira elas se tornarão, entre os gregos, mais comuns do que a designação tática de *Black Bloc*.

A designação de encapuzados (*koukouloforos*) ou ilustres desconhecidos, passou a ser utilizado pela imprensa e alguns analistas como uma forma de criminalizar as ações desses jovens, de um lado, e, de outro lado, busca-se um discurso que colocasse a opinião pública contra eles. De imediato dizia-se que eles estavam estragando o natal. Em seguida, que eles destruíam pequenos comércios, dos quais cidadãos honestos retiravam o sustento de suas famílias. Em seguida, que eles não passavam de baderneiros mau educados, entediados filhos da classe média que deviam estar extravasando seus problemas psicológicos de outra maneira. Quando se tornou

inevitável um mínimo de seriedade em reconhecer o caráter político das ações desses jovens, foi o momento em que foram batizados de ilustres desconhecidos, pois, se fossem pessoas preocupadas com os problemas do país, não cobririam os rostos com balaclavas, camisetas ou bandanas. Por último, foram acusados de antidemocráticos, pois buscavam impor sua *agenda* política por meio da violência. Termo a termo, os comunicados dos *koukouloforos* vão refutar, rir, ignorar ou inverter essas acusações. A começar pelo argumento da violência. Afinal, quem havia executado uma pessoa no começo de tudo isso?

Desde já, nota-se que esses jovens não precisam estudar a crise, elaborar teorias, estabelecer marcos históricos, ou reivindicar qualquer lastro ideológico para suas ações. Embora uma boa parte deles não desconheça isso, embora entre os grupos, como vimos, haja uma série de disputas políticas e uma rica discussão sobre formas de ação e organização e que toda uma história do próprio país e do próprio movimento tenha possibilitado que eles “acontecessem”, não precisariam de tanto. Uma única verdade, contida numa frase, mostrou-se suficiente para que milhares de jovens ariscassem suas vidas e sua liberdade contra a polícia e o Estado e se sentissem dispostos a quebrar tudo. Essa frase é: “Vocês nos matam e mentem para nós. Porque deveríamos confiar em vocês?”. Pavlos e Irina, dois anarquistas que participaram da ocupação na Universidade Politécnica de Atenas, em texto no qual buscam expor sua visão sobre dezembro, indicam três pontos interessantes para compreender o que eles chamam no texto de *espírito da revolta*. Primeiro, sobre a delimitação dos fatos: “tratar de delimitar um princípio e um fim é uma questão sociológica. Não começou em 6 de dezembro, a insurreição sempre esteve aqui. Estava dentro de cada indivíduo e cada grupo que já agiam contra o Estado e toda autoridade” (Klinamen, 2011: 66). Não se trata, portanto, de algo que aconteceu a eles, não foi exterior. Em segundo lugar, onde isso começou: “uma segunda razão característica a se destacar é que isso aconteceu em Exarchia, um bairro que não está completamente livre da polícia, mas que é certo que eles não podem fazer o que bem querem nele. A polícia não patrulha Exarchia com facilidade” (Idem: 68).

Por último, “Alexis era um jovem, e o que é de igual importância, era um estudante, de maneira que desde o primeiro momento toda a juventude e todos os estudantes se identificaram com ele” (Ibidem: 69). Entretanto, alerta dado, “era possível

ver gente de estilos mais variados no interior da ocupação e abaixo do brilho das luzes da rua: imigrantes de todos os tipos e provenientes e todos os países, negros, eslavos, de qualquer lugar. Também havia estudantes secundaristas e lumpenproletariado — moradores de rua, torcedores de futebol, drogados e ciganos. E pessoas de todas as idades. Desde a primeira noite, estavam todas as gerações de anarquistas” (Ibidem: 72). No entanto, observam que “não se encontrava [a ocupação da Politécnica] restrita exclusivamente a anarquistas, apesar das formas de fazer as coisas e o formato geral que se adotava nas assembléias era anarquista” (Ibidem: 73).

É nesse texto de dois anarquistas, um pouco mais longos que os outros, que se encontra não apenas indicações da composição dos *koukouloforos*, mas traços da maneira como isso atingiu os jovens atenienses. Um dos primeiros prédios a arder em chamas foi o da empresa de tecnologia computacional Stounari, “este edifício foi queimado porque a companhia, proprietária dele, é parte de um consórcio empresarial que queria construir um parque tecnológico que fosse a imagem e semelhança do *Silicon Valley* em uma montanha próxima de Atenas, onde há ainda hoje um bosque” (Klinamen, 2011: 74). Havia alvos definidos que seriam atingidos ao longo de todo dezembro, o que não significa a existência de um plano ou de uma estratégia de ação. O que movia grande parte dos jovens era uma raiva pessoal marcadamente antiestratégica, misturada com certo furor característico do fogo das massas.

Esta tensão entre um furor de massa e certa “consciência individual”, uma afirmação de si (talvez isso seria mais preciso) expressa em comunicados assinados, ações individuais, participação ativa nas assembléias das ocupações de centro sociais e universidades, foi a tônica dos confrontos e destruições de rua. Nesse sentido, não se deve romantizar os acontecimentos ou mesmo partilhar os sentimentos de quem escreve sob o efeito emocional ao estar envolvido nos eventos. Talvez a marcante influência dos anarquistas, e suas preocupações éticas recorrentes acerca da liberdade individual, da não agressão de pessoas e da importância de formação de pequenos grupos não vinculados entre si (marca dos *koukouloforos* trazida dos *Black Bloc*), tenha sido decisiva para que essa erupção de fogo em massa aberta não tenha se fixado na formação de cristais produtores de uma *massa fechada*¹³³, que poderia ter catalisado a

¹³³ Sigo aqui a caracterização da massa estabelecida por Elias Canetti em *Massa e poder* (1995), sobretudo no que se refere ao efeito de rompimento do temor do contágio individual, no papel decisivo do fogo como elemento para erupção da massa e dos marcantes traços do que ele define como massa aberta

revolta espontânea e antiestratégica para caminhos autoritários e fascistas. Risco que ainda não deve ser descartado, na medida em que muito se encontra em aberto e a presença de grupos neonazistas, com expressivas vitórias eleitorais, como o Aurora Dourada, é mais do que marcante, todavia isso não assegura por si só a fermentação da massa fascista.

Como observado, ainda por Pavlos e Irina, “na noite de domingo, depois da manifestação, muitas e muitas pessoas foram para Politécnica enfrentar a polícia. (...) A noite do domingo foi a noite da raiva fora da Politécnica. As pessoas estavam incontroláveis. Não se pode descrever com palavras a fúria que se respirava. Uma fúria contra os policiais e contra qualquer coisa que representasse a autoridade. Era pura raiva. (...) Não obedeciam a nenhum plano, era apenas uma incontrolável raiva. (...) Lutar e criar distúrbio não era uma especialidade exclusiva dos anarquistas. (...) Não era apenas a afinidade política que atraía as pessoas, mas sim a mentalidade da insurreição, o potencial comum de cada pessoa explorada” (Klinamen, 2011: 77-78). Nota-se o imediato contágio do fogo em meio a efeitos de uma politização anarquista ou pelo menos uma aposta histórica das lutas anarquistas: a partir do momento em que as pessoas experimentam uma espécie de inversão da educação pelo castigo, que não incute o temor à autoridade, elas percebem que, na verdade, é a autoridade que se encontra tomada pelo medo e abre-se uma possibilidade de politizar esse evento em favor de conter e anular a força da autoridade e seus efeitos de poder. Trata-se de um efeito da tese de La Boétie sobre o terror do soberano pelo povo invertendo a gramática maquiaveliana do temor do povo pelo príncipe.

O texto dos dois anarquistas aponta para esse ponto que se pode chamar de educativo em relação ao poder do Estado. Após relatar como os bandos de

que podem ser atribuídos aos eventos iniciais do dezembro de 2008 grego. Embora dos quatro elementos característicos da massa apenas a necessidade constante de crescimento possa ser integralmente reconhecida na revolta grega. O reino da igualdade, como já dito, encontra limites em recorrentes atos de afirmação individual; o amor pela densidade se desfazia na necessidade e decisão tática (não estratégica) da composição de pequenos grupos, o que aproxima os *koukouloforos* das maltas, não à toa a imprensa os tratará como bando; a necessidade de direção, por fim, se desfazia em metas muito imediatas, destruir e fugir, expressar a raiva contra a autoridade, era atacar a polícia, expressar a raiva contra o capitalismo, era atacar os bancos; como deixam claro diversos comunicados, não havia a ilusão de que com isso se estivesse a caminho a abolição do Estado ou do capitalismo (Canetti, 1995: 13-90). De qualquer maneira, é inegável o papel de contágio e propagação que o fogo teve durante o dezembro de 2008, atingindo esse efeito não apenas por sua presença, mas também por suas imagens propagadas pelas telas de TVs, computadores e celulares. Enfim, a situação grega também nos leva a perguntar se ainda se trata de uma massa ou apenas de “cristais” que não admitem condução, como supõe a pertinência da massa.

koukouloforos se formaram em Kolonaki, uma praça no centro do bairro mais rico de Atenas, fazem a seguinte observação: “isto mostra como funciona a insurreição. Muitas pessoas, incluindo muitos anarquistas, possuem uma forma muito mecânica de entender como funcionam as coisas. Não conseguem compreender como o Estado não pode ter controle sobre certas situações, ou porque o Estado não consegue reprimir os anarquistas gregos e frear suas violenta manifestações. Muitos anarquistas vêem o Estado como um ente que só pode aumentar seu poder. No entanto, a insurreição de dezembro demonstra como esta visão é não válida, nem real, pois não passa de uma projeção da própria mentalidade do Estado. Uma mentalidade centrada no controle, na idea de que tudo pode ser controlado” (Idem: 81).

Desde a noite de domingo, 7 de dezembro de 2008, a imagem do medo, da necessidade do medo e do Estado “tomar a rédeas da situação” será projetada sobre os grupos de *koukouloforos*. Um comunicado, de 17 de dezembro, lançando em Atenas, por um grupo que ocupou a GSEE (sigla em grego que designa a Confederação Geral do Trabalho da Grécia), alerta que “um punhado de professores, na maioria da Faculdade de Direito, realizara uma petição ao governo e às entidades políticas para que tomassem medida contra o que eles denominam como ‘a doença da sociedade grega’, colocando ênfase especial para o uso das universidades como asilo político e pedindo para se processar pessoas que usassem máscaras durante as manifestações” (Ibidem: 165-166)¹³⁴.

Os chamados *koukouloforos* assumiram a designação e publicaram um jornal, com uma circulação de cinquenta mil cópias com o mesmo nome. Neles explicam: “éramos sombras. Sombras do que vocês chamam de vida cotidiana: incontáveis figuras invisíveis nas calçadas das ruas. Caras que te lembram algo, mas que nunca esteve seguro o que exatamente. (...) Estamos em revolta. Funcionamos sobre as bases da democracia direta, por ser a única maneira que queremos viver. Tomamos nossas vidas em nossas mãos. Livramos-nos de nossos chefes e ajudaremos os réus se livrarem das acusações que caem sobre eles. Usamos esse prédio público [a Faculdade de Arte Dramática de Tessalônica] como um centro aberto de contra-informação, como um

¹³⁴ Cabe lembrar que, desde o processo de democratização em 1974, uma lei nacional proíbe a entrada da polícia em qualquer universidade grega, em respeito à memória da invasão de tanques do exército na Politécnica em 17 de novembro de 1973.

ponto de encontro onde as pessoas que decidiram mudar suas vidas vinham em maior número para confrontar ideias e ações. (...) As pessoas começaram a dirigir suas próprias vidas, a questionar a própria ideia de representação, de responsabilidade, de conformar-se politicamente ao pertencimento de um partido” (Klinamen, 2011: 265-270)¹³⁵.

Em pouco tempo, além das perseguições de rua pela polícia antidistúrbio e as petições encaminhadas às autoridades para que se eliminasse a “doença da sociedade grega”, uma campanha dos “cidadãos indignados” entrará em marcha. Ela consistiu em produzir separações entre os manifestantes e criminalizar os destruidores e saqueadores, em especial colocando de um lado os bons e de outro os maus, além de insistir que as ações dos bandos de *koukouloforos* eram antidemocráticas, abrigo para imigrantes e bandidos saqueadores que não respeitavam os pequenos comércios de dignos cidadãos trabalhadores, que logo se mostraram como indignados. Será um desses grupos de cidadãos indignados, talvez auxiliado por algum grupo neonazista, que jogará ácido na cara da sindicalista búlgara.

A estes ataques, uma das respostas, assinada por um “Movimento para generalização da revolta”, será: “exigem que tomemos posição frente um falso dilema, criado pelos meios de comunicação e o Estado: estamos com os *koukouloforos* ou estamos com os pequenos comerciantes? Este dilema é uma ilusão. (...) A revolta se dirige contra a realidade que eles criaram, luta contra a sensação que ‘tudo vai bem’, luta contra toda separação entre uma ‘rebelião sentimental e justa’ e os ‘elementos extremistas’, e, por último, se opõe a qualquer distinção entre *koukouloforos* e manifestantes pacíficos. Diante deste dilema, temos uma resposta: estamos a favor dos *koukouloforos*. Somos os *koukouloforos*. Não porque queremos esconder nossos rostos, mas porque queremos nos fazer visíveis. Existimos. Não usamos capuz por amor à destruição, mas pelo desejo de tomar a vida em nossas mãos” (Idem: 232). Tornam-se importantes tanto suas formas de ação, quanto o que dizem e como dizem. Mais precisamente, procuram estabelecer uma correspondência entre o que dizem e as formas como atuam.

É da mesma importância a maneira como se descrevem diante do público, da maioria. Após recorrentes especulações, muito características de programas didático-

¹³⁵ As imagens desse jornal e das ações podem ser visualizadas em <http://koukouloforos.wordpress.com/>, consultado até 18.7.2013.

jornalísticos, que perguntam: quem são? O que querem? No que acreditam esses jovens que saem às ruas para quebrar e saquear? Um dos textos desses jovens responderá: “Somos a geração dos 400 euros. Dos programas de estágio do organismo de emprego, do trabalho flexível, da eterna formação (sempre no nosso encaixe), da precariedade, da carestia, dos títulos que não servem para nada. Do recorte de nossos direitos trabalhistas, da humilhação por parte de todos vocês: patrões, políticos e os demais” (Ibidem: 171). Mas a exposição e o esgotamento diante das condições sob as quais cresceram e vivem não se traduz em reivindicações de melhores condições ou clamor para que se volte a um estágio anterior no qual estas seriam boas. Adiante, no mesmo comunicado, expressam: “Basta de mentiras! Não somos os *koukouloforos* nem os ilustres-desconhecidos. Somos muitos e estamos furiosos. Deixem de dizer besteiras. Desde Komotini até Janiá, [bairros de Atenas], de norte a sul, nossa raiva transborda. Vocês têm se utilizado de todos os meios que dispõe seu monstruoso poder para nos eliminar. Com porretes, balas, gás lacrimogêneo, meios de comunicação, provocações, grupos paraestatais... Não temos ilusões, não temos nenhuma esperança. Por isso somos perigosos” (Klinamen, 2011: 173). Reiteram o caráter não reivindicativo das ações e não recusam que, diante do que se espera deles, são perigosos. Expressam, em especial nesse comunicado, mais do que uma reação à crise ou um desejo de nova ordem; com a recusa da busca por ilusões, apresentam-se como os que sentem o esgotamento da forma de vida que lhes oferecem: a geração dos 400 euros, dos programas de estágios, etc. não quer mais partilhar desse modo de vida ou buscar o que este lhe oferece.

Outra via de desqualificação que será usada contra esses jovens é creditar sua revolta a algum tipo de explosão hormonal própria aos adolescentes ou demonstrações infantis de virilidade pública. A isto irá responder um comunicado de 20 de dezembro de 2008, assinado por “Garotas em revolta”, que não apenas lembrará a participação delas em depredações, saques e ademais em toda revolta das ruas, como afirmará um alerta para dentro e para fora dos grupos e associações. Afirmam que “somos o que fazemos para mudar o que somos”, para enfim concluir que “as estratégias de resistência podem converter-se em estratégias de autoridade. O caos pode recriar uma hierarquia nas relações sociais a menos que lutemos ‘contra’ nós mesmos, uma vez que lutamos contra o mundo, algo de ‘nós mesmos’ como parte deste mundo: crescemos dentro dos limites morais e políticos que este mundo fixou, dentro das ataduras morais e políticas... que recriam hierarquias caso permitamos comportamentos machistas

conduzidos pelas emoções, ou se adotamos posições que cristalizam locais de autoridade” (Idem: 195). As repostas e refutações dos ataques externos, também produzem críticas entre os próprios envolvidos.

Ao agirem e se pronunciarem em ação sobre suas ações, realizam de maneira radical aquilo que Foucault se referia ao afirmar a preponderância da luta contra os processos de subjetivação: *lutas contra o que somos*. Não apenas negam-se a participar das ilusões oferecidas à geração dos 400 euros, como se lançam na luta, realizam a revolta, dando outras formas às suas existências: *somos o que fazemos para mudar o que somos*. A luta interessa na medida em que produz transformação; a negação ao que se deve ser, ao que somos, se faz como afirmação de que a transformação somos nós. Não interessam as estratégias de convencimento, a resistência como reivindicação ou meios de comunicação e mobilização; não interessam a articulação entre o local e o global e a busca por um novo comum. Interessa a revolta que transforma o que somos. Nesta atitude se exprime uma *cultura libertária*.

Explicitam, portanto, que sua revolta não pode ser alocada no campo da política, trata-se de uma *antipolítica*: “esta insurgência é espontânea e incontrolável, e ao mesmo tempo implica um explícito rechaço da política, já que não produziu nenhuma reivindicação ou proposta política” (Ibidem: 315). Desta maneira, as ações dos *koukouloforos* se mostraram em estado permanente de revolta, sem ilusões, sem reivindicações, expressão de uma completa ausência de esperança no futuro. Afirmam o presente que experimentam como transformação de si. Assim expuseram, escandalosa e violentamente¹³⁶, a violência cotidiana dos policiais, o acossamento da vida de jovens estudantes, a hipocrisia das lideranças políticas e sociais, a situação dos imigrantes na Grécia, a violência do Estado, os trejeitos fascistas dos cidadãos de bem, o oportunismo das esquerdas institucionalizadas e da burocracia sindical, o imenso leque de demagogos que a democracia produz, de jornalista à intelectuais... Enfim, a inscrição

¹³⁶ Talvez a essa altura seja desnecessário, mas é preciso lembrar que o uso da palavra violência orbitou entre a aceitação e até designação das próprias ações como violentas e a inversão, na medida em que anunciavam que violento era o Estado. Se admitirmos que saquear lojas e supermercados, queimar carros e prédios, pichar muros e monumentos é uma forma de violência, então os *koukouloforos* são violentos. Mas se a designação de violência for ferir pessoas, eles são radicalmente pacíficos. De tal maneira que a morte de um policial será o início de uma diminuição das ações. Mesmo diante dos saques, havia uma preocupação ética recorrente. Na ocupação da Politécnica, assim que notaram a incidência de troca e venda produtos de saques, adotou-se a seguinte medida: a comida serviria para distribuição entre as pessoas dos bairros e consumo dos ocupantes, para outros produtos fez-se uma fogueira diante da qual quem quisesse integrar o grupo de ocupantes da Politécnica deveria queimar todos produtos dos saques. (Klinamen, 2011: 278).

que era uma imagem do futuro estava relacionada diretamente com a exposição de que tudo já estava ali no presente, mas que só a revolta tornou visível. Não se tratava de vitória ou fracasso, mas apenas deste visível. Avaliar, valorar ou estabelecer um juízo sobre os acontecimentos, seria algo que, mesmo se realizado de forma favorável, apenas engrossaria a retórica dos que condenaram esses jovens. A potência está na afirmação da *cultura libertária*, em sermos o que fazemos para mudar o que somos.

A revolta de dezembro atualiza o sentido da insurreição conforme indicado por Sebastián Faure, o responsável, junto com Louise Michel, pela introdução da palavra *libertário* entre os anarquistas. Ele retoma a distinção entre revolta e revolução, com um alerta: “os defensores do princípio de autoridade — independentemente do signo político de seu reino — negam o direito à insurreição. Mesmo no caso em que os detentores do poder só tenham se apoderado dele recorrendo à violência insurrecional, eles recusarão a seus adversários o direito de apelar para os mesmos meios. Aprovando —ou melhor — glorificando o movimento insurrecional que lhes permitiu confiscar, em proveito de suas metas ambiciosas, o poder governamental, eles recriminam — ou melhor — condenam e reprimem implacavelmente qualquer tentativa de insurreição dirigida contra eles. É marca de todos os partidos e de todos os indivíduos que aclamam a insurreição quando esta lhes é proveitosa e repudiam-na quanto prejudica seus interesses, seus desejos de ambição e seus sonhos de dominação” (Faure, 2012)¹³⁷

Faure prossegue traçando as características de uma insurreição e seu contraste com os processos revolucionários: “qualquer insurreição começa necessariamente pelo ato de um único indivíduo ou de alguns: aqueles que, em primeiro lugar ou mais dolorosamente, sofreram um abuso, uma injustiça, um crime do poder estabelecido. Esse homem ou esses alguns homens formam o desejo de lutar contra o poder, autor ou cúmplice desse abuso, dessa injustiça ou crime. Comunicam seu projeto às pessoas que possam por ele se interessar. De boca em boca, a ideia desse protesto contra o poder estabelecido vai se desenvolvendo, ganhando terreno, envolvendo um número sempre crescente de homens conquistados ao projeto de insurreição; cedo ou tarde, ela estará inscrita no programa de um desses partidos políticos sempre à espreita de tudo que

¹³⁷ A íntegra do verbete “Insurreição”, de Faure, em sua *Enciclopédia Anarquista*, encontra-se publicada na *Revista ecopolítica*, vol. 2, na sessão *paisagens*: acompanhado de seleta de imagens, das flecheiras libertárias produzidas semanalmente pelo Nu-Sol e um breve texto com comentários analíticos sobre os protestos pelo planeta em 2011 em http://www.pucsp.br/ecopolitica/galeria/galeria_ed2.html, consultado em 22.10.2012.

possa alimentar e incrementar o descontentamento da opinião pública: tudo que faça parte da "oposição" é varrido por uma corrente cada vez mais vasta e tumultuosa. O poder se mobiliza, não acreditando que o movimento tenha reunido elementos e forças capazes de garantir seu sucesso. Aciona seu aparelho repressivo: apela aos recursos, às ajudas e apoios e aos meios de violência que acredita serem capazes de dispersar, de reduzir ao silêncio ou de intimidar os iniciadores do movimento. No mais das vezes, esses atos de sufocamento e de violência apenas fortalecem a propaganda que o governo pretende amordaçar e vencer; eles apenas intensificam a irritação popular, estimulando o zelo, o ardor, o entusiasmo e a energia de ação dos inimigos do poder estabelecido. A complicação se complexifica e agrava; soa a hora das resoluções viris e das ações decisivas; a oposição não pode mais recuar. Qualquer hesitação torna-se covardia, capitulação, derrota” (Idem: idem).

E mesmo que muitas das características descritas acima possuam evidentes relações com o que se viu até aqui, na Grécia não se atingiu esse ponto de virada, a revolta não se tornou revolução, o que não significa que ela simplesmente desapareceu ou nada mudou. Ela diminuiu de intensidade e tomou outras formas. O mais importante em Faure é como finaliza seu verbete sobre a insurreição, como ela é experimentada entre os anarquistas. “Elisée Reclus que foi, ao mesmo tempo, o mais ilustre e sábio dos geógrafos (consultar suas obras: *A Geografia Universal, O Homem e a Terra*) e um dos melhores teóricos anarquistas, não hesitou em declarar que ‘diante dos incessantes abusos e crimes do poder, os anarquistas encontram-se em estado de insurreição permanente’. Nobre e forte afirmação! Para os seres dignos, orgulhosos e livres que tentamos ser, essa declaração não se limita a indicar o direito; ela também traça e dita a atitude” (Ibidem: idem). Desde Proudhon aos anarquistas terroristas, passando por Reclus e Faure, a cultura libertária afirma a transformação incessante. O contra o que somos dos *koukouloforos* em revolta atualiza a *antipolítica* por meio de atos que reiteram a rebeldia como revolução permanente.

Essa observação final de Faure é decisiva, sobretudo para que fique claro que a insurreição e a revolta não se confundem com violência ou mesmo atos de depredação, ainda que se sustente aqui que, ao não ferir pessoas, e só as propriedades, elas devem ser descritas como atos não violentos. Trata-se de uma condição de alerta, da revolução permanente, que coloca o indivíduo contra o Estado e seus derivados como governo ou

condução política, contra seus atos intoleráveis. Mas também da revolta contra a sociedade e como transformação permanente contra o que somos. Permanente por se elevar, insurgir-se, seja em períodos de calmaria ou confusão. Assim como a ação direta, pode ser mais ou menos violenta, mas não é isso que a define.

É uma prática que se realiza assumindo integralmente seus riscos, inclusive alerta com os riscos de apropriações autoritárias ou democrático-demagógicas que o levante pode sofrer, ser contra o que se mantêm, mas na condição de revoltado. Não se trata de uma estratégia, de um princípio ou de um procedimento, é uma atitude. Se, pontualmente, usam-se táticas diversas, essas são técnicas que não devem ser subjugadas às estratégias, ou aos procedimentos, que são meios característicos das formas de se governar os outros. Pode se servir ou mesmo inventar novas táticas, mas estas se fazem no calor das circunstâncias, como entre estes gregos. A única referência é a recusa da autoridade e a defesa da liberdade de cada um, inclusive de se voltar na direção contrária aos rumos que eventualmente a insurreição possa tomar. Sobretudo da autoridade que busca instalar-se em cada um, como aquilo que define o que somos.

A pergunta, portanto, é: como essa insurreição permaneceu entre anarquistas gregos? A partir disso muito se pode desdobrar a acerca dos anarquismos hoje, sobre suas dinâmicas como movimento e presença nos movimentos planetários que se seguiram e as relações entre uma *cultura libertária* e a anarquia. Mas a sequência de ações que se desenrolou no acontecimento *Dezembro grego* são uma forma da revolta hoje, expressa uma verdade escandalosa, não como denúncia das condições de vida agravadas pela crise, e tampouco como atuam os sujeitos envolvidos como a revolta. Por meio de seus instrumentos: molotovs, balaclavas, gazicas, etc., expressam, pela eleição de seus alvos e pelo conteúdo de seus comunicados, o que não suportam. Dizem: essa democracia, esses diplomas, os empregos, a polícia, os programas sociais, enfim, essa forma de vida que nos apresentam não interessa. Entram em confronto com o Estado, mas também com a sociedade. Na luta, transformam e se transformam. Mas nas formas contemporâneas da *cultura libertária* contra o que somos, contra o Estado e contra sociedade, há ainda, vindo também da Grécia, formas de luta que ultrapassam a oposição e se afirmam como antissociais.

anarquia antissocial: *antipolítica*

Os textos, comunicados e artigos sobre os acontecimentos de dezembro de 2008 convergem para uma data indicativa do fim das revoltas: 4 de janeiro de 2009. Nesta data um policial antidistúrbio é atingido por uma bala, que não se descobriu de onde saiu. Do ponto de vista dos ativistas, em especial dos anarquistas, trata-se da introdução de um elemento ausente até então: uma arma de fogo. Além disso, ninguém havia se ferido gravemente até então e o ocorrido rompeu com a forma como as coisas estavam sendo feitas. Não ferir pessoas, como já exposto, era parte da revolta.

Quase com a mesma espontaneidade, mas não com o mesmo furor que muitos aderiram às revoltas, após esse fato, as pessoas se distanciaram. Evidente que outras questões devem ter influenciado, mas note-se que nem mesmo as festas natalianas ou de ano novo haviam até então influenciado um recuo das ruas e das ações do *koukouloforos*, que declaravam: *merry crisis ande happy new fear*. Tratando-se de uma revolta levada adiante em sua maioria por estudantes próximos ou que, a partir de então, se aproximaram da anarquia, alguém poderia inferir que a volta às atividades dos colégios e universidade teria influenciado, mas não há registros sobre isso. Quanto ao ataque armado contra o policial, uma discussão entre os anarquistas sobre o uso da violência ganha relevância. Uma discussão sempre retomada, mas que agora estava acrescida da presença de uma violência mortal. Para eles não se tratava, em nenhum momento, de ferir ou matar pessoas, a despeito das diabólicas imagens produzidas pela imprensa e pelo governo — discussão que será retomada em maio de 2010, diante de outro ocorrido similar.

No dia 20 de dezembro de 2008, ocorreu uma grande manifestação de rua e as ações do *koukouloforos* seguiam acontecendo em seus grupos de 20 a 50 pessoas. Mas relatos de pessoas que estavam nas assembleias das universidades dão nota de que já se começava a discutir a desocupação, quando e como seria. De um lado, pesava o esgotamento das pessoas. A intensidade e regularidade das atividades, entre assembleias, reuniões e palestras, mesmo em pouco mais de dez dias já preocupava e levantava questões sobre a capacidade e força de permanecer nesse ritmo. Não havendo uma estratégia, como, por exemplo, a deposição de um ministro ou governador ou mesmo a revogação de algum ato, era difícil traçar uma linha que marcasse o fim das manifestações e ocupações. De outro lado, preocupava os rumos da repressão policial.

A lei de asilo universitário — a despeito dos clamores públicos e petições —, não havia sido rompida. Para muitos, forçar uma situação que permitisse ao governo forjar uma justificativa para quebrá-la não seria apenas um desastre como desfecho da luta em que estavam envolvidos, mas também desastroso para as lutas futuras.

O relato de ocupantes da Politécnica de Atenas sobre um momento dessa tensão após a realização de um concerto musical, diz: “assim que celebramos o concerto, e dois dias depois — um dia antes da data que havíamos inicialmente fixado para finalizar a ocupação — alguns professores vieram a assembleia e nos disseram que a polícia estava preparada para nos desalojar e que chegariam em uma hora. O mesmo havia ocorrido no domingo, antes de um ataque, no dia 21. Ignoramos o aviso. Ele se repetiu no dia seguinte e nesta segunda ocasião sei que estavam tentando nos pressionar — as pessoas da esquerda, os professores, o sindicato dos advogados, todo mundo estava nos pressionando e esperando que a polícia invadisse a Politécnica. Nós dizíamos que se trata de um jogo psicológico” (Klinamen, 2011: 276). Mas, a essa altura, já havia muitos presos e o esgotamento, físico e psicológico, possibilitou que a ocupação de mantivesse por apenas mais alguns dias.

Com o fogo baixando lentamente, uma brasa começa a aquecer discussões sobre o legado do mês de dezembro: as diferenças. Mesmo entre os anarquistas começam a ficar mais claras, embora todos defendam o efeito permanente produzidos pelos dias da revolta de rua. Em uma entrevista, um anarquista envolvido também na ocupação da Politécnica, define assim o recuo das lutas e manifestações: “A repressão policial não foi tão importante para a finalização dos distúrbios, quanto foi o cansaço físico. Todos compartilharam um sentimento de trabalho realizado, da conclusão sobre como estivemos empenhados em algo importante, nisso a polícia não pode tocar” (Klinamen, 2011: 301). Inicia-se, desde logo, outra discussão.

Agora, grupos, pessoas, centros sociais, associações, grupos de afinidades, movimento estudantil, antiautoritários, esquerda extraparlamentar, etc. iniciam avaliações que tem como objetivo imprimir sua marca aos acontecimentos ou interpretá-los de maneira que indique caminhos em torno de suas lutas políticas. Nesse momento, a insurreição dá lugar às estratégias, a espontaneidade cede espaço à organização, há um desejo, ainda difuso, de transformar a revolta em revolução.

A *antipolítica*, que correu solta em corações e mentes revoltados, começava a ceder espaço à política, Mesmo que esta se pretenda autônoma, antiautoritária e apartidária. Em torno da questão da violência e da capacidade de “ganhar” as pessoas para sua causa, construiu-se uma nova oposição, agora não mais entre baderneiros e ativistas sérios ou cidadãos civilizados, mas entre o anarquismo social e antissocial.

Segundo Alkis, um anarquista, *okupa* e editor, a situação se apresenta da seguinte maneira: “enfrentamos, neste momento, duas questões. Uma é a repressão do Estado por meio do sistema judicial e da polícia, na forma de detenções, encarceramentos, perseguição judicial, maior vigilância pública, penalização aos que vão às manifestações com o rosto coberto ou insultam verbalmente a polícia, o acossamento das *okupas*, dos locais autogestionados e, em geral, das estruturas auto-organizativas do movimento. De outro lado, temos o ataque ideológico lançado pelo Estado para dividir os rebeldes de dezembro entre estudantes ‘bons’, tratando de incorporá-los ao sistema, e ‘os maus’, que não podem ou não querem ser incorporados e devem, portanto, ser isolados, atacados e reprimidos” (Idem: 324-32). Passa-se a perguntar o que fazer com o que aconteceu e diante da situação que se coloca devido a todo o ocorrido. A diminuição do fogo desloca um pouco a questão da transformação na luta para o que se transformou com a luta. Saiu-se do contra o que somos para o que estamos nos tornando.

Para alguns, como *Transgressivo Legis*, um grupo anarquista que se define como insurrecionalista envolvido com contra informação e ação direta, “o desencontro social e a desestabilização do governo alcançou níveis impressionantes, mas do nosso ponto de vista faltou algo: passar da revolta para revolução” (Ibidem: 302). Embora denominados anarquistas, recorrem a Che Guevara para concluir que “devemos romper com essa visão miserável de trabalhar gradualmente por uma sociedade ideal. A revolta de dezembro fincou bases fortes, e sobre elas devemos construir nosso próprio mundo” (Ibidem: 304). Em grupos como esse, se anima a possibilidade de seguir com ataques, intensificar as ações e impor e disseminar o medo, para que se produza um golpe fatal que funde um novo mundo. Nesses grupos persiste a mentalidade conspiratória, ao estilo bakuninista, que dá de ombros frente a questão do social ou antissocial, pois acredita que o papel dos anarquistas é apenas de agitadores que devem insuflar a revolta até que ela atinja volume e força suficiente para tombar o Estado. Participam das ações

de sabotagem e depredação com esse único objetivo estratégico, embora trabalhem, pontualmente, com anarquistas de visão diferente. Trazem dos movimentos *antiglobalização* um pouco do neo-ludismo de Jonh Zerzan e Unabomber, como indicou Viera da Silva (2006). Compreendem a revolta e a ação direta ligada estritamente com a violência e a destruição.

Para outros, como a anarquista Mi, que vive em Exarchia é preciso trabalhar para expandir as assembléias estudantis e de bairro, para que se transformem em verdadeiras assembléias populares, funcionando segundo princípios anarquistas de autogestão, descentralização, apoio mútuo e liberdade individual. Essas assembléias devem promover atividades culturais, cuidar dos parques praças e jardins, promover mutirões de hortas comunitárias e coleta e reciclagem de lixo, enfim, operar maneiras de mostrar às pessoas como é possível compartilhar e fazer uso do espaço público sem a necessidade do Estado e de nenhuma autoridade que não seja derivada das decisões coletivas dos envolvidos. Compreendem que ação direta está na demonstração que se é capaz de se fazer com esses trabalhos que definem anarquismo social.

Como observa Mi em relação às assembléias, “outra característica importante é que as assembléias gerais funcionam como centros de boas-vindas nos quais se pode encontrar convocatórias e petições de ajuda para iniciativas distintas para além dela mesma. Das iniciativas não saem decisões finais das assembléias, mas sim, dos membros da assembleia geral. Não se decide sobre o que vai acontecer ou não. Tudo acontece. Portanto, estas assembleias permitem que princípios anarquistas importantes, como o consenso e o fortalecimento da iniciativa individual, cheguem a pessoas que não são anarquistas, mas adotam as mesmas práticas, teorias e princípios do movimento” (Klinamen, 2011: 310). Nessa visão se encontram muitas aproximações com as concepções de Murray Bookchin e sua ecologia social. Na Grécia, eles ainda se vinculam à concepção de autonomia de Castoriadis; são, em geral, críticos da violência ou a defendem apenas na medida em ela contribua para essa estratégia de convencimento. Rechaçam manifestações que lhe parecem individualistas ou por demais centradas em produção cultural, que vêem como propaganda e não militância que deve ser “social”, junto às pessoas comuns como forma de canalizar manifestações espontâneas de recusa à autoridade. As suas relações com as demais visões de anarquismo governam-se pelas afinidades.

Para eles, é preciso canalizar essa espontaneidade. As assembleias de bairro são um caminho no qual apostam. Segundo Mi, “as assembleias mencionadas nesse texto, e as que desejamos no papel, criam toda uma galáxia de ações, ataques, protestos, encontros, panfletos, campanhas, cartazes e críticas. Tudo isso apareceu depois do assassinato de um menino de quinze anos, mas agora ilumina todo o planeta criando-o, criando novas pessoas, novos companheiros, novas ações, novas perspectivas, novas práticas e o futuro do próprio movimento” (Idem: 312). Retomando o escrito de Alkis, essas são as práticas que darão resposta e consistência para que o rechaço ao sistema e à autoridade que se formou espontaneamente em dezembro ganhe força e consistência. Sobre isso, Alkis pondera que “a espontaneidade sempre teve um papel nas iniciativas anarquistas e o teve, seguramente, nesse mês... Mas também esteve presente a dos grupos sociais que participaram da revolta, a espontaneidade das massas. Segundo Castoriadis ‘a espontaneidade é o excesso de ‘resultado’ sobre as ‘causas’. Em dezembro se expressaram forças espontâneas ocultas dentro da massa de pessoas e não se poderia prever” (Ibidem: 328). Para ele, o papel do movimento é trabalhar sobre elas, politizá-las de forma autônoma, anarquista e antiautoritária.

Nessa forma de ação existem tanto grupos que mantêm uma relação ambígua e até conflituosa com outros anarquistas, como o *Nosotros*, ligado ao *Alfa Kappa*, em Exarchia, quanto as associações como o *Coletivo Eutopia*, de Teassalônica. Atuam em campos muito próximos, como mostra uma matéria sobre o primeiro grupo veiculada na imprensa no Brasil: “a filosofia do *Nosotros*, aberto em 2005, está inscrita nos princípios da AK (Alfa Kappa), o Movimento Anti-autoridade de Atenas, a mais forte tendência do anarquismo grego [pese que o AK não é um grupo anarquista]. Seus membros tratam os centros sociais como o “maior acerto” para consolidar a AK. É a partir deles que surgem reuniões e ideias para combater o fascismo em interações mais amplas com a sociedade. O *Nosotros* tem sala de aula, computadores, internet grátis, um bar externo e outro interno, e quer escapar das amarras do governo grego. É também mais “aberto” à imprensa em comparação a similares mais radicais. A administração tem base na democracia direta e uma revista, a *Babylonia*, concentra a comunicação do grupo com artigos de opinião e matérias sobre as ações do movimento. Recentemente, o *Nosotros* organizou uma festa, cuja arrecadação ajudaria a pagar advogados para dois membros que estão presos após confronto com a polícia. Em outra corrente, estuda formas alternativas de economia e realiza rondas em bairros de imigrantes para coibir

casos de violência gratuita contra os moradores — boa parte deles paquistaneses, albaneses, chineses e sírios. Seus membros não negam os coquetéis Molotov atirados contra a polícia em dia de protestos contra as medidas da Troika, e acentuam que não há outro caminho, a não ser o da resistência, com a criação de um cosmos alternativo, anti-Estado. “Para nós não interessa se o Parlamento aprovou ou não o memorando do FMI. Não estamos interessados nesse tipo de política”, afirmou Olga. ‘Agora, se o neonazismo continuar crescendo, nós vamos crescer também e vamos enfrentá-lo’”(Opera Mundi, 2012).¹³⁸

Mas entre essas concepções há um grupo que já praticava atos de depredação e sabotagem. Trata-se da *Conspiração das Células de Fogo*. Seus integrantes não tomaram parte direta no dezembro de 2008, apenas seguiram com seus atentados, promovendo uma ação em 1º de janeiro de 2009 “para Alexis”. Em uma ação em 3 de dezembro de 2008, dias antes de tudo estourar, haviam realizado uma ação em solidariedade a um grupo de franceses. Na carta de reivindicação da ação, declaram que “com esta ação queremos enviar nossas saudações revolucionárias aos companheiros franceses que decidiram atacar a rede ferroviária de trens de alta velocidade, deste modo sabotando o itinerário cotidiano de ansiedade e angústia, de uma vida regulada com determinismo imposto pelo biopoder a seus súditos” (CCF, 2011: 150). Declaram-se como uma guerrilha urbana dedicada exclusivamente à sabotagem e aos roubos a bancos. Tomam a vida na clandestinidade como uma decisão que os tira de uma sociedade da qual não compartilham os valores, dela nada esperaram. Afirmam-se diante e contra o Estado: “Por meio de nossas ações negamos o monopólio da violência e as armas que possui o Estado” (CCF, 2011: 319). Na Grécia, são uma expressão permanente do contra o que somos, indicam uma forma da *cultura libertária* como uma *antipolítica* que produz o ingovernável sem colocar a questão sobre o que se fazer com ele ou a partir dele. Expressam-se como anarquistas antissociais. Uma expressão de luta também contra a sociedade.

São decisivos para compreender as diferenças na anarquia contemporânea e suas aproximações e ambigüidades em relação aos *novos movimentos*, derivados do movimento *antiglobalização*. Trazem consigo como meio de ação e forma de vida, a

¹³⁸ Disponível em

<http://operamundi.uol.com.br/conteudo/reportagens/26146/contra+fascismo+anarquistas+gregos+abrem+centros+sociais+e+acolhem+imigrantes.shtml>, consultado em 20.7.2013.

memória do terrorismo anarquista do final do século XIX. Como anota Passetti: “As exposições de motivos da Conspiração das Células de Fogo externam outra face do terrorismo contra o Estado por meio de lutas contundentes. De qualquer sorte, há algo nesse terrorismo que indica o descolamento das tradicionais ideologias de esquerda com seus vínculos partidários e repõe novamente a *propaganda pela ação* dos anarquistas. É como se voltássemos um pouco na história, retomando a contundência contra o Estado, e não mais como maneira de recolocar a soberania. Enfim, na mesma medida que os *novos movimentos* também procuram organizar-se independentemente de partidos, mas crentes em direitos, Estados e seguridade social, vivemos uma época que as representações política e sindical gradativamente entram em baixa na produção de verdades das lutas sociais e outras problematizações contundentes começam a ser esboçadas, sem deixar de lançar mão do terrorismo” (Passetti, 2013a: 61).

No acontecimento *Dezembro de 2008* na Grécia reúnem-se uma multiplicidade de elementos que expressam o impasse atual dessa produção de verdades das lutas sociais. Há nele a confusão e o desespero das antigas formas de representação das lutas (sindicatos, partidos de esquerda, etc.), as apostas e novas utopias advindas do movimento *antiglobalização*, a exposição do avanço autoritário das formas de securitização dos espaços públicos, os efeitos da economia global de mercado, as “necessárias” intervenções das organizações internacionais, as velozes produções de verdades midiáticas e espetaculares, com seus novos demônios a serem combatidos, o esgotamento dos jovens investidos de capital humano e o esgotamento dos que ainda veem como resposta a isso a busca por formas alternativas de vida na produção cultural. Enfim, o impasse de associações anarquistas que se veem atreladas às tradições ou buscando correspondência de suas ideias no mundo atual. Como aqueles que acreditam que vivemos um momento politicamente anarquista. Há, portanto, nesse conjunto de ocorridos e na revolta de rua dos jovens a exposição de uma problematização colocada no imediato presente. Nas ações e nos comunicados da *Conspiração das Células de Fogo* e na sua relação com esse acontecimento há um limiar, um elemento decisivo da cultura libertária hoje.

Em um comunicado de 9 de abril de 2009, a CCF declara que “temos que inverter o pessimismo da vida moderna, a renúncia, a fé em um Ser superior. Vamos explicar. Devemos converter o pessimismo em força, como anarquismo e niilismo,

como pensamento crítico analítico” (CCF, 2011: 161). Não são positivistas que imaginam que o fato fala por si mesmo, suas ações são também uma forma de abrir caminho para que produzam e pronunciem a verdade que elaboram na luta. Como Henry e sua *parresiática a voz da dinamite* no final do século XIX. Dizem: “Não consideramos que nenhuma ação fala por si mesma, por que não pode haver sabotagem revolucionária sem discurso subversivo que lhe corresponda. (...) No que se refere às consequências penais, estas são naturais, trata-se de eventualidades para as quais cada um deve estar preparado antes de declarar guerra ao sistema” (CCF, 2011: 320).

Uma dessas ações com molotovs contra o banco Marfin, não reivindicada por nenhum grupo, resultou na morte de três funcionários. Imediatamente grupos ligados às concepções do anarquismo social condenaram a ação e declararam distância aos métodos antissociais dessa forma de fazer anarquia. De outro, uma convocatória para uma *Cooperativa Incendiária* é lançada anonimamente, à qual a CCF responderá da seguinte maneira: “nunca nos agradaram os vagos chamamentos pela unidade focados em ‘uma causa comum’, que resultam sendo tão ‘comum’ como a chamada ‘opinião pública’, que seguramente não é compartilhada por todos. (...) Ademais, no interior de tais projetos se cultiva o terreno mais fértil para que brotem falsas amizades e algumas ‘fraternais’ apunhaladas pelas costas. Como disse um companheiro, talvez com extremo cinismo, mas seguramente com boa pontaria: ‘sabem quem, hoje em dia, está difamando mais que ninguém os anarquistas? Os anarquistas mesmos’” (Idem: 163-164). Como é possível notar, a forma de atuação e o temperamento refratário dos integrantes da CCF, rechaça toda forma de afinidade como colocada na tradição anarquista. E declaram só haver, para eles, solidariedade na luta. Como nas palavras de Gerasimos Tsakkalos, um integrante da CCF: “A socilidariedade é um permanente ataque contra o sistema e contra a sociedade, uma prática na qual não constam palavras como montagem, inocente, culpado” (Ibidem: 347).

Um debate se abre entre os anarquistas gregos em torno das ações de destruição e, principalmente, sobre as ações da CCF. O mote é a morte de três funcionários do banco Marfin. O debate gira em torno das diferentes concepções de anarquismo e da “eficácia” estratégica ou não das ações violentas. Segue abaixo uma sistematização de alguns pontos desse debate que situam como a revolta foi engolida por um “projeto” a

ser realizado. A principal oposição que cria entre os anarquistas gira em torno de concepções sociais ou antissociais da luta anarquista.

A ação do banco Marfin ocorreu em maio de 2010. Três pessoas morreram. Alguns anarquistas afirmam que estas foram trancadas pelo seu patrão, e aceitaram a condição porque estavam temerosos de perder o emprego. Morreram pois edifício acabou por arder quase inteiro. As mortes dos funcionários do banco empurram os anarquistas de Atenas para uma situação denominada por alguns grupos de associações de crise, o que parece irônico. A partir de então, os anarquistas voltaram-se contra uns contra os outros, procurando uma razão, explicação ou argumento para o ato no Banco. Segundo um comunicado anônimo, somente alguns dos anarquistas enxergaram o que realmente tinha acontecido: a juventude de 2008, voltou, queimando um banco, as pessoas morreram porque seu patrão havia trancado a porta. Esse momento crítico durou até maio de 2011; outra razão para isso foi a detenção de integrantes da CCF. Contava-se mais 40 detidos. O primeiro ministro grego afirmou: "Estes atos irresponsáveis e covardes não conseguirão impedir os nossos enormes esforços para reestabelecer a nossa credibilidade e reativar a nossa economia"¹³⁹. A repressão às manifestações se consolida como guerra doméstica ao terrorismo.

Inicia-se, também, uma disputa nos jornais e sites anarquistas e antiautoritários em julgar a pertinência do uso da violência na luta e se ela pode ou não ser uma ação anarquista. Mesmo jornais de direita como o *Kathemerini* chegou a citar alguns genéricos residentes de Exarchia que diziam que os "verdadeiros anarquistas" jamais fariam algo parecido. Se a declaração colhida pelo jornal de direita é verdadeira ou não, pouco importa, iniciou uma oposição entre anarquistas verdadeiros, que mantêm os centros sociais e os trabalhos junto aos moradores de Exarchia, e jovens seduzidos pela "baderna", pelos incêndios e ações terroristas. Passou-se a se falar de canibalismo social, de uma guerra de todos contra todos, de caos. Estranhamente o vocabulário de ataques midiáticos penetra os anarquistas. Muitos parecem ignorar que a mídia e o governo têm um interesse em promover um sentimento de descontrole social, para que o Estado restabeleça a ordem. A forma como o problema é colocado muda, dependendo de quem o coloca. Os fascistas e neonazistas, de *skinheads* ao Aurora Dourada, dizem que

¹³⁹ Declaração do ministro reproduzida em texto veiculado pela ANA e originalmente publicado em <http://anarchistnews.org/>, site no qual se podem encontrar diversos textos que se referem a essa debate realizado entre os anarquistas gregos, consulta pela última vez em 26.7.2013.

o problema são os imigrantes e os políticos de esquerda. Os políticos dizem que se trata de irresponsabilidade dos cidadãos que não querem pagar os impostos, se recusam a pagar os pedágios e assumir socialmente o ônus da crise. Alguns anarquistas dizem, simplesmente, que o problema é o capitalismo e o Estado. Estas variadas forças estão manifestas de formas variadas em Atenas. Há uma campanha que visa aproximar e identificar imigrantes e anarquistas. E entre os anarquistas, opõe-se anarquismo social e antissocial.

Em 18 de maio de 2011, a polícia abordou duas pessoas que estavam paradas atrás de uma moto, no norte de Atenas. Um dos homens puxou uma arma e começou a disparar contra os agentes, acertando nos dois. Estes responderam, ferindo o homem armado. O companheiro do homem armado conseguiu escapar no carro da polícia. O carro, mais tarde, foi abandonado. O homem ferido foi levado para o hospital, e deu um nome falso para ser atendido. Em 20 de maio descobriu-se que este homem era um estudante de 21 anos, chamado Theophilus Mavropoulos. Fazia parte da *Conspiração das Células do Fogo*. A CCF é crítica a alguns grupos anarquistas e às limitações que eles impõem a si mesmos ao permanecerem apegados às velhas fórmulas pouco contudentes. Declaram-se e são conhecidos, mesmo entre os anarquistas, como radicais. São favoráveis à criação de pequenas células armadas, informalmente federadas, por toda a Grécia para promoverem ataques diretos aos símbolos e mecanismos do poder.

Diante dessa pressão política do movimento anarquista contra as CCF, alguns integrantes produzirão um comunicado para esclarecer a posição da CCF sobre o assunto. Iniciam assim: “durante os últimos anos na Grécia, iniciou-se uma situação que torna impossível um passo atrás. Nela, a corrente radical antiautoritária é apresentada como expressão do inimigo interno, ela colocou no armário da história o reformismo social e as lógicas do antagonismo marxista” (CCF, 2010: 307). Afirmam, diante disso que “depois de mais de três anos de ação intransigente e mais de 200 ataques explosivos, seguimos acreditando que nossos atos não são mais que uma gota frente ao imenso oceano do nosso desejo de transformação” (Idem: 308). “Portanto, pertencemos à corrente antissocial da anarquia, a que rompe não apenas com o Estado, mas também com a sociedade, porque vemos que o poder não se mantém unicamente com a violência e as ordens dos quartéis do Estado, mas também pela aceitação, reconciliação, aceitação e renúncia da multidão silenciosa, que aprende a ovacionar as vitórias nacionais, a

festejar as vitórias de sua equipe de futebol, a mudar de ânimo apertando o botão do controle remoto, a enamorar-se com escapismos de lojas e de modelos artificiais, a odiar os estrangeiros, a olhar apenas para si e fechar os olhos ante a ausência de uma vida de verdade” (Ibidem: 308-309).

Nesse comunicado, reiteram que os protestos sociais empobrecem a linguagem de luta “porque reclamam um Estado melhor, um trabalho melhor, uma educação melhor, uma saúde pública melhor, mas nunca se atrevem a abordar a questão que não é simplesmente se vivemos pior ou mais pobres que antes [da crise], mas sim que vivemos de uma maneira que não nos cabe” (Ibidem: 309). Desta maneira, “não somos solidários com a desgraça do povo, somos solidários com a firmeza do que não aceitam a desgraça que os acometem” (Ibidem: 315). E, por isso, suas ações são a expressão de um caminho que tomaram como forma de viver na sociedade que eles negam. Como concluem “não nos conformamos com a espera de condições ‘maduras’. Se a sociedade não entende nossa ideias, o problema é dela. (...) Num mundo onde predomina o direito de supremacia de massas, nós vamos refinar nossas negações agora e sempre” (Ibidem: 318).

Mas ao se pronunciarem sobre a terrível situação de imigrantes que sofrem pesserquições das milíciais fascistas e das froças policiais, expõem a sua visão diante das minorias. Uma visão que ultrapassa a definição refrenciada no modelo majoritário: “Cremos que existem e seguirá existindo novas minorias com pessoas que estão fora dos marcos do conservadorismo e das reformas sociais, as quais seja instintivamente, naturalmente ou concientemente, rechaçam em suas práticas todo o conjunto da civilização e seus valores contemporêneos sem, ao mesmo tempo, cair em algum racismo estúpido ou em algumas demandas por um salário melhor. (...) Não queremos ver as pessoas com seus rótulos de operário, anarquista, pobre, imigrante, sem olhar dietamente nos olhos de cada um e vê-las como uma invidulalidade em si mesma, que será visto pelo o que faz e por suas próprias decisões” (CCF, 2011: 315-316).

Da mesma maneira que rechaçam os rótulos e as identidades, colocam-se ao lado do que a sociedade tenta esconder, confinar ou controlar. Desta maneira expremim, também, uma forma de conhecer que não se acomoda na postura do observador social ou do sábio que se retira para montanha como forma de ser povoadooado por suas reflexões. As verdades que pronunciam são produzidas nas lutas. As ações da CCF

irritam os anarquistas, que se retiram ao acreditarem ser a prática social do anarquismo junto aos oprimidos. Despertam na sociedade o medo e a fúria. Mas suas ações seguem e seus comunicados são pronunciamentos produzidos na luta e sob o risco da violência, do ostracismo ou do escárnio.

Em um comunicado mostram saber disso e declaram o espaço em que se encontram: “Não gostamos de olhar atentamente a realidade desde a montanha arrogante de uma suposta autoaformação, pelo contrário, queremos nos espalhar por todo meio social levando a mensagem de rebeldia e corroendo as colunas dos estereótipos. Espelhamo-nos nesta corrente de atitudes que não pertencem a nenhum âmbito político e no fluxo dos grupos de jovens delinquentes, no questionamento social que a realidade dos decepcionados expressa, no realismo dos que perdem as ilusões, no mundo dos presos que são capazes de guardar sua dignidade, entre os descontrolados que vão aos campos de futebol, das subculturas musicais, das escolas, dessa margem combativa de todo escopo social” (CCF, 2011: 316).

Eles expressam o terrorismo com atitude de revolta contra a sociedade, mas como visto nesse comunicado, indicam um vetor da busca por uma unidade política das ilegalidades populares na sociedade de controle, dentro de um quadro contemporâneo da governamentalidade planetária. Na sociedade disciplinar estava em jogo essa unidade política entre operários, vagabundos e ladrões, como forma de romper o governo dos ilegalismo. Como expõe o trecho acima, para a CCF, essa unidade está nos jovens rebeldes que vagam pela cidade, nesse resto dos investimentos em capital humano, nas torcidas de futebol, entre os imigrantes que vagam desterrados pelas terras da nova Europa. Nessa quebra das identidades sociais e das performances espetaculares de protestos e reivindicações, na ultrapassagem das contracondutas que atravessaram os protestos, estaria o anúncio de uma nova unidade política das ilegalidades populares? Seguem em movimento e ação. As metamorfoses das tecnologias de governo têm nas ações das CCF uma centelha, um anúncio quase imperceptível das atuais metamorfoses radicais das resistências na sociedade de controle.

Os comunicados das CCF atualizam a ação direta. Há a afirmação da luta como uma forma de vida que foge, escapa, às determinações externas. Sejam do Estado, da sociedade, da economia, dos movimentos ou dos próprios anarquistas. É a expressão da negação contra o que somos e afirmação da transformação. Uma forma contemporânea

da vida libertária como afirmação da revolta ao estilo de Stirner: um insurgir-se, elevar-se associado, contra a sociedade que quer imprimir em *mim*, o que somos. Contra esta sociedade afirma-se a *vigência da negação*, um não afirmativo.

No ardor...

A vida é movimento. Mas como alerta a análise serial de Proudhon, não se trata de movimento contínuo. Entender o movimento como um processo contínuo, render-se à metáfora e apegar-se a um universal, é acreditar que há evolução e, assim, obstruir a seriação que produz multiplicidades, descontinuidades, reviravoltas da potência na série liberdade. Assim se faz ciência livrando-se do universal: não existe ciência universal, porque não existe objeto universal. Desta maneira, a política torna-se, para Proudhon, a ciência da liberdade, maneira como se move no interior da *revolução permanente*. Esta contém a revolta, que aponta para as possibilidades de uma ciência da liberdade *menor*, uma *antipolítica*. Aqui se encontra um primeiro rudimento da *cultura libertária*.

O libertarismo de Max Stirner reúne elementos para produção desse *menor*. Livre do universal científico, o *único* sacode para livrar-se também dos universais de homem, sociedade e humanidade. A crítica se faz como atitude, uma revolta que rompe os círculos da crítica para afirmar resistências como associabilidades. Na associação o pensamento é exercitado como experiência, transformação de si, práticas de liberdade que des governam para que cada um governe a si mesmo, produza verdades heterotópicas, não dê sossego e desassossegue para não ser capturado pelo conheça-te a ti mesmo. Segundo elemento da *cultura libertária*.

As análises de Michel Foucault trouxeram outras possibilidades para análises políticas atentando para as tecnologias de poder nos exercícios de governos e produções de verdade. Em seus trabalhos encontram-se inventivas sugestões metodológicas que se dispensam de pretensões doutrinárias e, tampouco, declaram-se pretensiosamente inovadoras. No entanto, hoje, elas também se encontram relacionadas a interpretações das lutas políticas que se apresentam como um quadro das teorias, indicadas nesse trabalho como neomarxismo. Foi, precisamente, a utilização das indicações metodológicas de Michel Foucault que levou a outra procedência dessa renovação: a proposta de um marxismo libertário indicado no livro *O anarquismo*, de Daniel Guérin. Assim, demarcou-se o campo dos novos reformadores, democráticos e multitudinários, em seu empreendimento, a partir do movimento *antiglobalização* em produzir uma renovada teoria da revolução. Voltou a atenção, portanto, à revolta, e neste sentido,

permanecem pertinentes as críticas de Foucault aos fundamentos da *anarquia*, ao mesmo tempo em que se confirma sua certa aproximação metodológica aos anarquismos.

A revolta habita a revolução permanente para produzir uma *cultura libertária* que não cessa de provocar transformações e de transformar-se. Lida com a história e com a memória das lutas na anarquia não como espólio a ser partilhado entre os herdeiros proprietários, mas como posse de objeto raro a ser apreciado e desfrutado por que dispõe ao combate. Não se furta a voltar-se e revoltar-se inclusive *contra o que somos*. Esta é a atitude crítica que, em movimento, faz da existência uma experimentação lançando-se na difícil tarefa de dar forma à impaciência da liberdade. Um trabalho paciente que aceita integralmente o *agonismo* das relações entre governo e produção de verdades.

Por meio da revolta atravessa, e por vezes interrompe, os fluxos das condutas e contracondutas que fazem e refazem os procedimentos da governamentalidade como forma de condução das condutas. Uma governamentalidade dinamizada pela racionalidade neoliberal que empodera a sociedade civil, conferindo autoridade aos seus agentes. Estes atuam na constituição de uma governamentalidade planetária por meio da produção de uma cidadania global que, nas zonas de atritos produzidas conforme o esperado pela racionalidade formata condutas que projetam esse cidadão como cidadão-polícia também em escala planetária. Lançando-se no jogo dos governos, esses agentes (pessoas, ativistas, grupos, empresas, ONGs, Estados) operacionalizam monitoramentos para os quais está em jogo governar a própria conduta e dos outros segundo os imperativos morais do momento.

As contracondutas que atravessaram o movimento *antiglobalização* acenderam o alerta do que estava em jogo na produção dessa cidadania global. Mostraram os limites da produção do protesto como espetáculo ao disseminar, desgovernadamente, os contra-espetáculos. Reavia-se o perigo, o monstro, o bárbaro, o vândalo. De repente, os anarquistas, vistos até então como depositários das práticas que dinamizaram o movimento, liberado de sua forma-massa, como a autogestão, a democracia direta, as relações horizontais, a ação direta, etc., voltam a ser a encarnação do risco do ingovernável, o perigo, o dragão da maldade contra o messiânico santo guerreiro.

Ativam-se contra eles as securitizações e os monitoramentos.

Estes vão dos monitoramentos eletrônicos, compostos por programas de computador espões e de *segurança* e as chamadas câmeras de circuito interno espalhadas pelas ruas a céu aberto, aos monitoramentos realizados por cidadãos comuns, intelectuais certificados, analistas preocupados com a defesa da democracia, filósofos zelosos pela cidade, jornalistas alarmistas e até mesmo os integrantes do movimento preocupados com a legitimidade de seus protestos e diligentes de suas práticas não violentas, são precisamente descritos pelos praticantes do contra-espetáculo como “polícia da paz”. Eis como a luta e as análises das resistências expõem, desde já, os limites dessa solução chamada de cidadania global. Talvez estejamos longe do risco do fascismo e assistindo à formação da nova cara do autoritarismo: a expansão planetária da polícia como conduta cidadã que combina cuidados e controles com expansão de dura repressão.

Mas, a despeito desse cuidado expandido, fermentam as convocações à participação para serem policiais de si e dos outros e as securitizações se mostram no duplo pela polícia da paz: a polícia altamente militarizada, com seus batalhões especiais, que vão da polícia comunitária, passando pelas tropas anti-motins e os grupos de extermínio como agentes de execuções. Esta polícia, destinada a reprimir os *estados de violência* que se formam em plena cidade, é preferencialmente um agente do Estado. Mas não só. Em meio aos protestos, formam-se pequenas milícias, declaradamente neonazistas, que espancam e assassinam seus alvos inimigos. Mas, em outras situações, ela também se expressa pelas milícias empresariais legalizadas e as empresas da nova configuração dos regimes dos ilegalismos. Reverso da luta: afasta-se, ou declara-se afastar, o fascismo como risco enquanto regime político e, assim, ele encontra-se liberado para atuar como o vetor assassino da sociedade civil organizada.

Em resumo: malgrado a expansão elasticada da democracia e sua correlata disseminação de variadas formas de governo das condutas, o terror de Estado, como o escudo pelo qual o soberano declara seu medo do povo, não cessou.

O limite desse conjunto de governos e autoritarismos é a expressão da revolta pela prática do terrorismo anarquista. Sempre que este emerge em meios às lutas, enuncia o surpreendente. O intolerável nunca esperado. Pois a *maioridade* dos seres dotados de razão supõe, sempre equivocadamente, que essa força *menor* foi

definitivamente soterrada. Eis que, ironicamente em terras gregas, eles reaparecem assustando, novamente, inclusive os anarquistas.

A atitude de revolta expressa como terrorismo anarquista é a forma radical, brutal, da *parresía* como pronunciamento da verdade no perigo da violência e da morte. No século XIX, mostrou-se como o insuportável inclusive para os anarquistas, que se apressaram a se organizar em sindicatos e organizações específicas para justificar e racionalizar estrategicamente sua revolta que, assim, se metamorfoseia em revolução, busca teleológica pela emancipação humana. No início do século XXI, também se mostrou insuportável, expressando os limites das agitações de rua, mesmo as contra-espetaculares, e fizeram com que os anarquistas, desta vez, se voltassem aos cuidados com o *social*, a nova expressão do anarquismo organizado como os grupos de afinidade do anarquismo social. Diante disso, os que seguiram empolgados pelo fogo expressam como a forma de vida para qual se lançaram dispensa-se da solidariedade na miséria, pois a realiza na luta, e das afinidades como forma de política entre anarquistas, produzindo dissimulações políticas e subjetivas. Reafirmam a pertinência da *antipolítica* e se colocam, em proximidade com Stirner, como anarquistas antissociais. *A Conspiração das Células de Fogo* é o intolerável do presente, inclusive para os anarquistas.

No *agonismo* não se trata de defender ou detratar esta ou aquela luta, esta ou aquela força. Trata-se de fazer funcionar o combate como elemento analisador e antiestratégico. Essa atitude possibilita expor a disposição das forças na batalha. E, para isso, é preciso renunciar a todo *a priori*, fazer uso livre da razão como atitude crítica, privilegiar as resistências e adotar a perspectiva de sua expressão mais radical, deixar acontecer a possibilidade do pensar sem o pensamento. Olhar para intolerável como o que ativa o ingovernável. Fazer *antipolítica* como experimentação da vida livre, é também provocar anarquia nos anarquismos.

Soberania, contra-soberania e anti-soberania; conduta, contraconduta e anticonduta. Diante do governo dos outros e das recomendações em se saber governar a si, constatar a produção associada de práticas de liberdade no exercício do governo de *mim*.

Eis os rudimentos de uma *cultura libertária* em movimento, no combate empedernido às metamorfoses das tecnologias de governo. Ela se forma nesse combate

para afirmar a vida livre dos universais, das causas, da gestão dos riscos, dos condutores e dos conduzidos, das sujeições e dos assujeitamentos. Uma negação afirmativa. Um fogo que afirma a vida, que é, em suas lutas e seus dissabores, é única e potente como eu e como você. Como *mim* associado.

A série liberdade segue em progressão. Segue em aberto, no ardor da partida, da peleja.

bibliografia

- Agamben, Giorgio (s/d) “Mais além dos direitos do homem” in revista eletrônica Eopolítica. Tradução de São Paulo: Murilo Duarte de Costa Corrêa. Disponível em: <http://murilocorrea.blogspot.com.br/2010/04/mais-alem-dos-direitos-do-homem-de.html>
- ____ (2004). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ____ (2007). *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo.
- ____ (2008) *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha: homo sacer III*. Coleção Estado de Sítio. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo.
- ____ (2009) *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos.
- ____ (2011). *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II*. Coleção Estado de Sítio. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo.
- Agulhon, Maurice (1991). *1848, o aprendizado da República*. Tradução de Maria Inês Rolim. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Almeida, Roberto (2012) “Premiê grego promete excluir neonazistas do Conselho Europeu, diz ONG”. *Opera Mundi*. Londres. Publicado em: 17 de dezembro. Disponível em: <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/noticias/26075/premie+grego+promete+excluir+neonazistas+do+conselho+europeu+diz+ong.shtml>
- Arendt, Hannah (2011). *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, Hannah (1989). *As origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- Armand, Émile (2007). *El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale*. Tradução de Margartia Martínez. La Plata: Terramar.
- Arvon, Henri (1966). *História Breve do anarquismo*. Tradução de Fernando Borges de Macedo. Lisboa: Editorial Verbo.
- Ash, Timothy Garton (1990). *Nós o povo: a revolução de 1939 em Varsóvia, Budapeste, Berlim e Praga*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras.
- Assange, Julian (2013). *Cypherpunks*. Tradução de Cristina Yamagami. São Paulo: Boitempo.

- Augusto, Acácio (2006). “Terrorismo anarquista e luta contra as prisões” in Edson Passetti e Salete Oliveira. *Terrorismos*. São Paulo: EDUC.
- ____ (2012) “Penalizações a céu aberto, uma política planetária” in *Revista Ecopolítica*. São Paulo: Projeto Temático Fapesp *Ecopolítica: governamentalidade planetária, novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle* vol 4. Disponível em:
<http://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/13062/9565>
- ____ (2013). *Política e Polícia: controles, cuidados e penalizações de jovens*. Rio de Janeiro: Lamparia.
- Augusto, Acácio e Simões, Gustavo. “Paisagens” in *Revista Ecopolítica* (Projeto Temático Fapesp *Ecopolítica: governamentalidade planetária novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle*) São Paulo: PUC-SP Disponível em: http://www.pucsp.br/ecopolitica/galeria/galeria_ed2.html
- Avrich, Paul (1974). *Los anarquistas rusos*. Tradução de Leopoldo Lovelace. Madrid: Alianza Editorial.
- Azevedo, Raquel (2002). *A Resistência anarquista: uma questão de identidade (1927-1937)*. Coleção Teses e Monografias, vol III. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial.
- Azzi, Diego Araújo(2007). “Sujeitos e utopias nos movimentos antiglobalização” (dissertação de Mestrado). São Paulo: FFLCH/USP. Badiou, Alain (2012). *A hipótese comunista*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo.
- Bakunin, Mikhail (2001). *Escritos contra Marx*. Coleção Escritos Anarquistas. Rio de Janeiro: Soma; São Paulo: Imaginário, Nu-Sol.
- ____ (1987) *Bakunin por Bakunin: cartas*. Brasília: Novos Tempos.
- ____ (2009). *Catecismo Revolucionário/ Programa da Sociedade da Revolução Internacional*. São Paulo: Imaginário.
- Barret, Daniel (2011). *Los sediosos despertares de la anarquía*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Bayer, Osvaldo (2007). *Los Anarquistas Expropiadores y Otros Ensayos*. Buenos Aires: Booket.
- Bentham, Jeremy (2008). *O Panóptico*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Berkman, Alexandre; Makhno, Nestor; Skirda, Alexandre (2001). *Nestor Makhno e a revolução social na Ucrânia*. Coleção escritos anarquistas. Rio de Janeiro: Soma; São Paulo: Imaginário, Nu-Sol.
- Berman, Marshall (2012). “Rasgando os véus: o manifesto do partido comunista” in Marx, Karl e Engels, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Trad. Sergio Tellarole. São Paulo: PenguinClassics, Companhia das Letras.

- Bey, Hakim (2001). *TAZ: zona autônoma temporária*. Tradução de Renato Rezende e Patrícia Decia. São Paulo: Conrad.
- ____ (2003). *Caos: terrorismo poético e outros crimes exemplares*. Tradução de Patricia Decia e Renato Rezende. São Paulo: Conrad.
- Bookchin, Murray (1995). *Social anarchism or lifestyle anarchism: the unbridgeable chasm*. San Francisco: AK Press.
- ____ (1998). *Textos dispersos*. Lisboa: Socius.
- ____ (1999). *Municipalismo Libertário*. Tradução de J.P. Oliveira, Mário Rui Pinto, Sérgio Garcia e Silva, Luís Garcia e Silva. São Paulo: Editora Imaginário.
- ____ (2000). *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, Scotland: Ak Press.
- ____ (2010). *Ecologia social de outros ensaios*. Tradução de Antônio Cândido, F. P. Oliveira, Sérgio Garcia e Silva, Luís Garcia e Silva e Pablo Ortelado. Rio de Janeiro: Achiamé.
- Bordieu, Pierre (2003). “Dois Imperialismos do Universal” in Wacquant, Loic Wacqunat & Daniel Lins. *Dois imperialismos do Universal*. Tradução de Daniel Lins. São Paulo: Papyrus Editora.
- Camus, Albert (2003). *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record.
- ____ (2004). *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record.
- Canett, Elias (1995). *Massa e Poder*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras.
- Castelo Branco, Guilherme (2000). “Considerações sobre ética e política” in Vera Portocarrero & Guilherme Castelo Branco. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau.
- ____ (2009). “Anti-individualismo, vida artista: uma análise não-fascista de Michel Foucault” in Rago, Margareth e Veiga-Neto, Alfredo (Orgs). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Carneiro, Beatriz (2012) “A constituição do dispositivo meio ambiente” in *Revista Ecpolítica*. Projeto Temático Fapesp Ecpolítica: governamentalidade planetária novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle. São Paulo: PUC-SP, v. 4.
- Carr, Edward Hallett (1969). *Los Exilados Románticos*. Tradução de Buenaventura Vallespinosa. Barcelona: Editorial Anagrama.
- CCF (2011). *La vigencia de la negación y La sóbria sinceridade de niestras intenciones (Prisões de anarquistas nos protestos gregos)*. Atenas: Nuestronegroscomplot ediciones.

- Centro de Mídia Independente (2011). “Ação direta”. Publicado em junho. Disponível em: <http://www.midiaindependente.org/media/contrib/acao-direta2.pdf>
- Char, René (1995). *O nu perdido e outros poemas*. Tradução de Augusto Contador Borges. São Paulo: Iluminuras.
- Charlot, Jean (1982). *Os partidos políticos*. Tradução de Carlos Alberto Lamback. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Chomsky, Noam (2004). *Notas sobre o anarquismo*. Tradução de Felipe Corrêa, Bruna Mantese, Rodrigo Rosa, Pablo Ortellado. São Paulo: Imaginário.
- Chrispiniano, José (2012). *A guerrilha surreal*. São Paulo: Conrad, Com-Arte.
- Cleyre, Volterine de (1908-1909). “Anarchism and American Traditions “. *Mother Earth*3, vols. 10-11, December-January .
- ____ (1912). “Direct Action”. Disponível em: <http://www.spunk.org/texts/writers/decleyre/sp001334.html>
- Clastres, Pierre (2003). *A Sociedade Contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo, Cosac Naify.
- Cohn, Sergio e Pimenta, Heyk (Orgs) (2008). *Maió de 68*. Coleção Encontros. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- Coletivo CCP (2008). “Manual prático de desobediência civil”. Publicado em 21 de outubro. Disponível em: http://coletivoccp.blogspot.com.br/2008/10/manual-prtico-da-desobedincia-civil_21.html
- Conde, Heliana de Barros (2009). “Sobre política e discursos (neuro)científicos no Brasil contemporâneo: muitas questões e algumas respostas inventadas a partir de um escrito de Michel Foucault” in Rago, Margareth e Veiga-Neto, Alfredo (Orgs). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Consol, Daniel (2003). *Léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze*. Tradução de Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cuvillier, Armand (1986). *Proudhon*. Tradução de Maria Luisa Diez-Canedo. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.
- Dalakoglou, Dimitris e Vradis, Antonis (2011). “Introduction” in *Revolt and Crisis in Greece: Between a Present Yet to Pass and a Future Still to Come*. Antonis Vradis e Dimitris Dalakoglou (Orgs). Oakland, Baltimore, Edinburgh, London & Athen: AK Press & Occupied London.
- ____ (2011) “Spatial legacies of December and the right to the city” in *Revolt and Crisis in Greece: Between a Present Yet to Pass and a Future Still to Come*. Antonis Vradis e Dimitris Dalakoglou (Orgs). Oakland, Baltimore, Edinburgh, London & Athen: AK Press & Occupied London.
- Dalakoglou, Dimitris e Giovanopoulos, Christos (2011). “From ruptures to eruption: A genealogy of post-dictatorial revolts in Greece” in *Revolt and Crisis in Greece:*

- Between a Present Yet to Pass and a Future Still to Come*. Antonis Vradis e Dimitris Dalakoglou (Orgs). Oakland, Baltimore, Edinburgh, London & Athen: AK Press & Occupied London.
- Day, Richard J. F. (2005). *Gramsci is dead: anarchist currents in the newest social movements*. London: Pluto Press, Toronto: Between the Lines.
- Debord, Guy (1995). *La sociedade del espetáculo*. Tradução de Fidel Alegre e Beltrán Rodríguez. Buenos Aires: La Marca.
- Degenszajn, Andre (2006). *Terrorismos e terroristas*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais – PUC-SP.
- Deleuze, Gilles (2000) “Post-Scriptum: sobre as sociedades de controle” in *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34.
- ____ (2005). *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense.
- ____ (2006). *A ilha deserta*. Tradução de Luis Orlandi et alii. São Paulo: Iluminuras.
- ____ (2010). *Sobre o teatro: Um manifesto de menos; O esgotado*. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..
- Deleuze, Gilles e Parnet, Claire (2004). *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Lisboa: Relógio D’água.
- ____ Deleuze, Gilles e Guattari, Félix (2002). *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34.
- Di Felice, Massimo e Muñoz, Cristobal (orgs.) (1998). *A revolução invencível: cartas e comunicados do subcomandante Marcos*. Tradução de Cláudia Schilling e Valter Pomar. São Paulo: Boitempo.
- Enzensberger, Hans Magnus (1987). *O curto verão da anarquia*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Companhia das Letras.
- ____ (2006). *El perdedor radical. Ensayo sobre los hombres del terror*. Barcelona: Anagrama.
- Ferreira, José Maria Carvalho (2002). “Equívocos dos movimentos sociais anti-globalização” in *Verve*, v.1. São Paulo: Nu-Sol.
- ____ (2009). “Adaptação do Processo de Bolonha em Portugal” in *Revista Ponto e Vírgula*. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, v. 5. Disponível em: <http://www.pucsp.br/ponto-e-virgula/n3/artigos/01-proudhon.htm>
- Ferrer, Christian (2003) “O coração empupurado, epistolário e história”. Tradução Thiago Rodrigues. *Revista Verve*. São Paulo: Nu-Sol.
- Filippidis, Christos (2011). “The polis-jungle, magical densities, and the survival guide of the enemy within” in *Revolt and Crisis in Greece: Between a Present Yet to Pass and a Future Still to Come*. Antonis Vradis e Dimitris Dalakoglou (Orgs). Oakland, Baltimore, Edinburgh, London & Athen: AK Press & Occupied London.

- Folha de S. Paulo (2013) “Black blocs' agem com inspiração fascista, diz filósofa a PMS do Rio.” (27/08/2013) in *Folha de São Paulo*. São Paulo. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/126068-black-blocs-agem-com-inspiracao-fascista-diz-filosofo-a-pms-do-rio.shtml>
- Foucault, Michel (1993). “Uma introdução à vida não-fascista” in *Cadernos de subjetividade*, Trad. Fernando José Fagundes Ribeiro, São Paulo, Núcleo de Estudos e Pesquisas do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP, v. 1, nº1.
- ____ (1995). “O sujeito e o poder” in Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- ____ (2001). *A vontade de saber — História da sexualidade vol. 1*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.
- ____ (2002a). *As Palavras e as Coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- ____ (2002b). *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- ____ *Microfísica do poder* (2002c) Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- ____ (2002d). *Os Anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- ____ (2002e). *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes.
- ____ (2003). “*Omnes et Singulatim*”: uma Crítica da Razão Política in *Estratégia, Poder-Saber*. Coleção Ditos e Escritos, vol IV. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ____ (2004). *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- ____ (2005a). “Nietzsche, Freud, Marx” in *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Coleção Ditos e Escritos, vol II. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ____ (2005b). “O que são as Luzes?” in *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Coleção Ditos e Escritos, vol II. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ____ (2006a). “A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade” in *Ética, Sexualidade, Política*. Coleção Ditos Escritos, vol. V. Organização de Manoel

- Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ____ (2006b) “A Filosofia Analítica da Política” in *Ética, Sexualidade, Política*. Coleção Ditos Escritos, vol. V. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ____ (2006c) “É inútil Revoltar-se?” in *Ética, Sexualidade, Política*. Coleção Ditos Escritos, vol. V. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ____ (2006d). “Outros Espaços” in *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Coleção Ditos Escritos, vol. III. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. São Paulo: Forense Universitária.
- ____ (2006e) “Sexualidade e Solidão” in *Ética, Sexualidade, Política*. Coleção Ditos Escritos, vol. V. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ____ (2007). “Do governo dos vivos” in *Revista Verve*, v. 12. São Paulo: Nu-Sol.
- ____ (2008a). *Nascimento da Biopolítica*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ____ (2008b). *Segurança, território, população*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo.
- ____ (2010). *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- ____ (2011). *A coragem de verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Garcia dos Santos, Laymert (2003). *Politizar as Novas Tecnologias: o impacto sócio-técnico da informação digital e genética*. São Paulo: Editora 34.
- Godwin, William (2004). “Crime e punição” in *Revista Verve*, v. 5. São Paulo: Nu-Sol.
- Goldman, Emma (1931). *Living My Life*. New York: Alfred A Knopf Inc.. Disponível em: <http://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-living-my-life>
- ____ (2005) "Prisões: falência e crime social". Tradução Annamaria. *Revista Verve*. São Paulo, vol. 7.
- Goldman, Emma e Liev Tolstoi (1998). *O indivíduo, a sociedade e o Estado/ A insubmissão*. São Paulo: Imaginário, 1998.
- Graeber, David (2005). “O carnaval está em marcha” in *Folha de São Paulo*. São Paulo. Publicado em 14 de outubro.
- ____ (2011). “The Greekdebtcrisis in almostunimaginablylong-termhistorical perspective” in *RevoltandCrisis in Greece: Between a PresentYettoPassand a*

- Future Still to Come*. Antonis Vradis e Dimitris Dalakoglou (Orgs). Oakland, Baltimore, Edinburgh, London & Athen: AK Press & Occupied London.
- ____ (2013). “Revele-se” in *Revista Verve*, v. 23. São Paulo: Nu-Sol.
- ____ (2012). “Concerning the Violent Peace-Police. An Open Letter to Chris Hedges” in *N+1* New York. Publicado em 09 de fevereiro. Disponível em: <http://nplusonemag.com/concerning-the-violent-peace-police>
- ____ (2011). *Fragmanetos de antropología anarquista*. Bilbao: Vírus Editorial.
- Gros, Frédéric (2009). *Estados de Violência: ensaio sobre o fim da guerra*. Tradução de José Augusto da Silva. Aparecida: Idéias & Letras.
- Guattari, Félix e Rolnik, Suely (2005) *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Guillaume, James. *A Internacional – Documentos e Recordações 1*. São Paulo: Editora Imaginário.
- Guérin, Daniel (s/d). *O anarquismo*. Tradução Roberto das Neves. Rio de Janeiro: Editora Germinal.
- ____ (1980). *Um ensaio sobre a revolução sexual*. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Brasiliense.
- ____ (1982). *Rosa Luxemburgo e a Espontaneidade Revolucionária*. São Paulo: Perspectiva.
- ____ *El Anarquismo* (2004). Coleção Utopia Libertária. La Plata: Terramar.
- Hedges, Chris (2012). “The Cancer in Occupy” in *Truthdig*. Publicado 06 de fevereiro Disponível em: http://www.truthdig.com/report/item/the_cancer_of_occupy_20120206/
- Hobbes, Thomas (2000). *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz M. da Silva. São Paulo: Nova Cultural.
- Holloway, John (2003). *Mudar o mundo sem tomar o poder*. Tradução de Emir Sader. São Paulo: Boitempo.
- Ibáñez, Tomás (2007). *Actualidade del anarquismo*. La Plata: Terramar; Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Joll, James (1964). *Anarquistas e anarquismo*. Tradução de Manuel Vitorino Dias Duarte. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Joyeux, Maurice; Lenoir, Hugues; Hernandez, Hélène e Duteuil, Jean-Pierre (2008). *Mai de 68: os anarquistas e a revolta da juventude*. São Paulo: Imaginário, Faísca.
- Kant, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.

- Khatchadourian, Raffi (2010). “No secrets. Julian Assange’s mission for total transparency” in *The New Yorker Review*. New York. Publicado em 07 de junho. Disponível em:
http://www.newyorker.com/reporting/2010/06/07/100607fa_fact_khatchadourian
- Klinamen Editorial (2012). *Maderos, cerdos, asesinos! Cronica del Diciembre Griego*. Sevilla: Publidisa.
- La Boétie, Etienne (1999). *Discurso da Servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense.
- Lefort, Claude (2011). *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Coleção Invenções Democráticas. Tradução Isabel Loureiro e Maria Leonor Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Trotsky, Leon (1929). “A Revolução Permanente” in [Marxists' Internet Archive](http://www.marxists.org/portugues/trotsky/1929/11/rev-perman.htm#topp). Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/trotsky/1929/11/rev-perman.htm#topp>
- Leuenroth, Edgard (2007). *Anarquismo: roteiro da libertação social*. Rio de Janeiro/São Paulo: Achiamé/CCS-SP.
- Lombroso, Cesare (1978). *Los anarquistas*. Madri: Ediciones Júcar.
- Ludd, Ned (org.) (2002). *Urgência das Ruas: Black Bloc, Reclaim the Streets e os dias de ação global*. Tradução de Leo Vinicius. São Paulo: Conrad.
- Luizetto, Flávio Venâncio (1984). *Presença do Anarquismo no Brasil: um estudo dos episódios literário e educacional, 1900-1920*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH – USP.
- M. Soula (2011). “The commonalities of emotion: Fear, faith, rage, and revolt” in *Revolt and Crisis in Greece: Between a Present Yet to Pass and a Future Still to Come*. Antonis Vradis e Dimitris Dalakoglou (Orgs). Oakland, Baltimore, Edinburgh, London & Athen: AK Press & Occupied London.
- Maitron, James (1981). *Ravachol e os Anarquistas*. Tradução de Eduardo Maia. Lisboa: Edições Antígona.
- Maitron, Jean (2005). “Émile Henry, o benjamim da anarquia” in *Revista Verve*, v. 7. São Paulo: Nu-Sol.
- Makrygianni, Vaso e Tsavdaroglou, Haris (2011). “Urban planning and revolt: a spatial analysis of the December 2008 uprising in Athens” in *Revolt and Crisis in Greece: Between a Present Yet to Pass and a Future Still to Come*. Antonis Vradis e Dimitris Dalakoglou (Orgs). Oakland, Baltimore, Edinburgh, London & Athen: AK Press & Occupied London.
- Malatesta, Errico (s/d). *Anarco Comunismo Italiano*. Traduções de Luta Libertária e JCM. São Paulo: Luta Libertária Coletivo Editorial.
- ____ (2000). *Escritos Revolucionários*. São Paulo: Editora Imaginário.

- ____ (2001a). *A Anarquia*. São Paulo: Editora Imaginário.
- ____ (2001b). in Makhno, Nestor (org). *Anarquia e Organização Um Projeto de Organização Anarquista*. São Paulo: Luta Libertária Coletivo Editorial.
- Maricato, Ermínia et alii (2013). *Cidades Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo, Carta Maior.
- Marx, Karl (1997). *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Tradução de Leando Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ____ (2005). *A questão judaica*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich (2007). *A ideologia Alemã*. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ____ (2012). *Manifesto do partido comunista*. Tradução de Sergio Tellarole. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras.
- Negri, Antonio e Hardt, Michael (2001). *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.
- ____ (2005). *Multidão*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro.
- Nettlau, Max (s/d) *Max Nettlau Papers* (documentos). Arquivo do Internacional Institute of Social History. Disponível em <http://www.iisg.nl/archives/en/files/n/ARCH01001full.php>
- ____ (1977). *La anarquia a traves los tiempos*. Madrid: Ediciones Júcar.
- ____ (2008). *História da anarquia, das origens ao anarco-comunismo*. São Paulo: Hedra.
- Niethaiév, Sergei (2007). “Os deveres do revolucionário consigo mesmo” in *Revista Verve*, v.11. São Paulo: Nu-sol.
- Newman, Saul (2010). *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- ____ (2011). “A servidão voluntária revisitada: a política radical e o problema da auto-dominação” in *Revista Verve*, v. 20. São Paulo: Nu-Sol.
- ____ (2013a). “*Black blocs são minoria, mas símbolo importante da resistência*” in *Carta Capital* (versão online). Entrevista: Publicada em 02 de agosto. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/201cblack-blocs-sao-minoria-mas-simbolo-importante-da-resistencia201d-6046.html>
- ____ (2013b). “Política do eu: a crítica de Stirner ao liberalismo” in *Revista Verve*, v. 23. São Paulo: Nu-Sol.
- Nietzsche, Friedrich (2003). *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

- Nu-Sol (2010). “@ção diret@” in *Hypomnemata 124*. Publicado em agosto. São Paulo: Nu-sol. Disponível em: <http://www.nu-sol.org/hypomnemata/boletim.php?idhypom=150>
- ____ (2008). “Anarquia: na Grécia e a qualquer momento.” in *Hypomnemata 104*. São Paulo: Nu-sol. Publicado em dezembro. Disponível em: <http://www.nu-sol.org/hypomnemata/boletim.php?idhypom=121>
- ____ (2013). “Comentários semanais sobre pessoas, coisas e o planeta”. in *Flecheira Libertária* nº 303, ano VII. São Paulo: Nu-sol. Publicado em 30 de julho. Disponível em: <http://www.nu-sol.org/flecheira/pdf/flecheira303.pdf>
http://veja.abril.com.br/120700/p_048.html
- ____ (2008b). “Dossiê 68” in *Revista Verve*. São Paulo: Nu-Sol, vol. 13.
- Occupied London Collective (2011). “Postscript: Capitalismy default” in *RevoltandCrisis in Greece: Between a Present Yet to Pass and a Future Still to Come*. Antonis Vradis e Dimitris Dalakoglou (Orgs). Oakland, Baltimore, Edinburgh, London & Athen: AK Press & Occupied London.
- Oliveira, Saete (2007). “anarquia e dissonâncias abolicionistas” in *Revista Ponto e Vírgula*. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais. São Paulo: PUC-SP, vol. 1.
- Optiz, Sven (2011-2012) “O governo não ilimitado — o dispositivo de segurança da governamentalidade não-liberal” in *Revista Ecológica*. Projeto Temático Fapesp Ecológica: governamentalidade planetária novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle. São Paulo: PUC-SP, v. 2.
- Ortellado, Pablo e Ryoki, André (2004). *Estamos Vencendo! : resistência global no Brasil*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil.
- Passetti, Edson (1999). *Violentados: Crianças, Adolescentes e Justiça*. São Paulo: Imaginário.
- ____ (2002). “Heterotopias anarquistas” in *Revista Verve*, v. 2. São Paulo: Nu-Sol.
- ____ (2003a). *Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário/Capes.
- ____ (2003b). *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez.
- ____ (2003c). “Rebeldias e invenções na anarquia” in *Revista Verve*, v. 3. São Paulo: Nu-Sol.
- ____ “Segurança, confiança e tolerância: comandos na sociedade de controle” (2004) in *Revista São Paulo Perspectiva*, vol.18 no.1, jan/mar. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392004000100018
- ____ (2006a). “Anarquistas na universidade” (resenha) in *Revista Verve*, v. 10. São Paulo: Nu-Sol.

- ____ (2006b). “Ensaio sobre *um* abolicionismo penal” in *Revista Verve*, v. 9. São Paulo: Nu-Sol.
- ____ (2007a). *Anarquismo urgente*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- ____ (2007b). “Poder e anarquia. Apontamentos libertários sobre o atual conservadorismo moderado” in *Revista Verve*, v. 12. São Paulo: Nu-Sol.
- ____ (2008). “68 adiante, e se adiante”. Texto do “Dossiê 68” in *Revista Verve*. São Paulo: Nu-Sol, vol. 14.
- ____ (2009). “Foucault-antifascista, São Francisco de Sales-Guia e atitudes de parresiasta” in Rago, Margareth e Veiga-Neto, Alfredo (orgs). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- ____ (2013a). “O governo das condutas e das contracondutas do terror” in Castelo Branco, Guilherme (org.). *Terrorismo de Estado*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- ____ (2013b). “Transformações da biopolítica e emergência da ecpolítica” in *Revista Ecpolítica*. Projeto Temático Fapesp Ecpolítica: governamentalidade planetária novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle. São Paulo: PUC-SP, v. 5.
- Passetti, Edson & Augusto, Acácio (2008). *Anarquismos e educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Passetti, Edson & Oliveira, Salete (orgs.) (2006). *Terrorismos*. São Paulo: Educ.
- Préposiet, Jean (2007). *História do Anarquismo*. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1975). *O que é a propriedade?*. Tradução de Marília Caiero. Lisboa: Editorial Estampa
- ____ (1986a). Cuvillier, Armand (org). Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1986b). *Proudhon*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Passetti, Edson; Resende, Paulo Edgar (orgs). São Paulo: Editora Ática.
- ____ (2001) *Confissões de um revolucionário*. Tradução João R.A Borba. São Paulo: PUC-SP. Anexo dissertação de mestrado de João R.A Borba, defendida no Program de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP.
- ____ (2003). “Ser governado” (trecho de *Idée generale de la révolution au XIX siècle* publicado como intervalo) in *Revista Verve*, v. 3. São Paulo: Nu-Sol.
- ____ (2008). “Proudhon. Da revolução política à revolução sócia. Excertos de Proudhon” in *Revista Ponto e Vírgula*. Resende, Paulo (Seleta). São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, v. 3. Disponível em: <http://www.pucsp.br/ponto-e-virgula/n3/artigos/01-proudhon.htm>
- Radio Chimia (2011). “¿Qué hacer ante un ataque con gas lacrimógeno?”. La Mixteca. Publicado em 23 de março. Disponível em:

<http://radiochimia.blogspot.com.br/2011/03/que-hacer-ante-un-ataque-con-gas.html>

- Rago, Margareth (2004). *Foucault, História e Anarquismo*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- ____ (2009). “Dizer sim à existência” in Rago, Margareth e Veiga-Neto, Alfredo (Orgs). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- ____ (2000). *Entre a história e a liberdade: Luce Fabbri e o anarquismo contemporâneo*. São Paulo: Editora UNESP.
- ____ (1985) *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Rago, Margareth e Biajoli, Maria Claro Pivato (2008). *Mujeres libres da Espanha: documentos da revolução espanhola*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- Ramus de Aquino, Gustavo (2011). *Anarquismos, cristianismo e literatura social no Brasil (1890-1938)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais – PUC-SP.
- Rawls, John (2011). *O liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Reino Unido (2000) “Terrorism Act 2000” (21/07/2000). United Kingdom. Disponível em: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2000/11/contents>
- Revista Veja (2000) “A chance da democracia. Fox tem nas mãos a missão de desmontar a ditadura perfeita” do PRI” (012/07/2000) in Revista Veja. São Paulo. Disponível em: http://veja.abril.com.br/120700/p_048.html
- Robespierre, Maximilien de (1999). *Discursos e relatórios na Convenção*. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto.
- Rodrigues, Thiago. *Política e guerra nas Relações Internacionais*. São Paulo: EDUC. 2010.
- ____ (2012). “verve, única” in *Revista Verve*, v. 21. São Paulo: Nu-Sol.
- ____ (2012) “Segurança planetária: entre o climático e humano” in *Revista Ecológica*. Projeto Temático Fapesp Ecológica: governamentalidade planetária novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle. São Paulo: PUC-SP, v. 3.
- Rolleberg, Marcello (org) (2001). *Sempre Seu, Oscar: Uma biografia epistolar*. São Paulo: Iluminuras.
- Rudé, George. *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra*. Tradução de Waltencir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- Rolon Neto, Sebastião (s/d) “A taxa Tobin como instrumento de inclusão social”. Campo Grande. Disponível em: http://www.ccradvocacia.com.br/pdf_artigos/artigo02.pdf
- Safatle, Vladimir (2012). *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três Estrelas.

- Sennett, Richard (2006). *A Cultura do novo capitalismo*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record.
- Shirky, Clay (2011). *A cultura da participação: criatividade e generosidade no mundo conectado*. Trad. Celina Portocarrero. Rio de Janeiro: Zahar.
- Simões, Gustavo Ferreira (2011). *Roberto Freire: Tesão & Anarquia*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais – PUC-SP.
- Sirens, Metropolitan (2011). “The (revolt) medium is the message: Counter-information and the 2008 revolt” in *Revolt and Crisis in Greece: Between a Present Yet to Pass and a Future Still to Come*. Antonis Vradis e Dimitris Dalakoglou (Orgs). Oakland, Baltimore, Edinburgh, London & Athen: AK Press & Occupied London.
- Sousa, M. Ricardo de (2011). *Os Caminhos da Anarquia. Uma Reflexão Sobre as Alternativas Libertárias em Tempos Sombrios*. Lisboa: Livraria Letra Livre.
- Stirner, Max (2004). *O único e a sua propriedade* Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona.
- Taller Eutópico (s/d). Entrevista. Disponível em: <http://eutopia.gr/node/15>
- Tanguy, L’Aminot (2006). “A Recepção de Stirner na França” in *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n.9. São Paulo. Versão eletrônica disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp9/laminot.pdf>.
- Tocqueville, Alexis de (2011). *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Pinguim.
- Todorov, Tzvetan (2012). *Os inimigos íntimos da democracia*. Tradução de Joana Angélica d’Avila Melo. São Paulo: Companhia das Letras.
- Tótorá, Silvana Maria Corrêa (1998). *A questão democrática: perspectivas teóricas e análise do pensamento político brasileiro na década de 1980*. Tese de Doutorado. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais – PUC-SP.
- Tragtemberg, Mauricio (1988). “Evolução Histórica da Rússia à Revolução Soviética” in *Makhno A Revolução “Contra” a Revolução*.
- ____ (1989). “Introdução” in Malatesta, Errico. *Anarquistas, Socialistas e Comunistas*. Coleção Pensamento e Ação. São Paulo: Editora Cortez.
- ____ (2006). *Burocracia e Ideologia*. São Paulo: Editora Unesp.
- Troyano, Cibele (2007). “Emma Goldman na Revolução Russa” in *Revista Verve*, v.12. São Paulo: Nu-Sol.
- Tucker, Benjamin (2012). “Anarquismo e Crime” in *Revista Verve*, v.22. São Paulo: Nu-Sol.
- Uehara, Luíza (2010). “A Presença de La Ruche: Experiências Anarquistas” in *Revista Verve*, v.18. São Paulo: Nu-Sol.

- Uehara, Luíza de A. (2013). *POLITICA E MODULAÇÕES. há vida libertária na Internet?* Dissertação de Mestrado. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais – PUC-SP.
- Vaysse, Marie Jean (2012). *Vocabulário de Immanuel Kant*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Viera, Priscila Piazzentini (2006). *Michel Foucault e a História genealógica em Vigiar e Punir*. Campinas: IFCH – UNICAMP.
- Vieira da Silva, Edivaldo (2006). *O corpo na transversal do tempo: da sociedade disciplinar à sociedade de controle ou da analítica de “um corpo que cai”*. Tese de Doutorado. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais – PUC-SP.
- Wallerstein, Immanuel (2004). *O declínio do poder americano: os Estados Unidos em um mundo caótico*. Tradução de Elsa T. S. Vieira. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Ward, Colin (2013). *Anarquia en acción: la práctica de la libertad*. Madrid: Enclave de libros.
- Wilde, Oscar (1996). *A alma do Homem Sob o Socialismo & Escritos do Cárcere*. Porto Alegre: L&PM.
- Woodcock, George (1981). *Os grandes escritos anarquistas*. Tradução de Júlia Tettamazi e Betina Becker. Porto Alegre: LP&M.
- ____ (2002). *História das idéias e movimentos anarquistas (Vols. 1 e 2)*. Tradução de Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: LP&M.
- Zine Profecia (s/d) “Christiania: a prova de que anarquia não é utopia”*. Disponível em: <http://www.nodo50.org/insurgentes/textos/autonomia/09christiania.htm>
- Žižek, Slavoj (2012). *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo.

sites

Agência de Notícias Anarquistas: <http://noticiasanarquistas.noblogs.org/>

Attac: <http://www.attac.org/en>

Casa Fora do Eixo: <http://casa.foradoeixo.org.br/>

Centro de Mídia Independente (CMI): <http://prod.midiaindependente.org/>

Christiania: <http://www.christianiaooo.dk/>

Cúpula dos Povos: <http://cupuladospovos.org.br/>

Encyclopédie anarchiste de Sébastien Faure: <http://www.encyclopedie-anarchiste.org/>

Fora do Eixo: <http://foradoeixo.org.br/>

From the Greek Streets in <http://blog.occupiedlondon.org/>

Independent Media Center (IMC): <http://www.indymedia.org/en/>

Occupied London: <http://www.occupiedlondon.org/>

ONU: <http://www.onu.org.br/rio20/>

Revolution by the book. Ak Press <http://www.revolutionbythebook.akpress.org/>

Sielo: <http://www.scielo.org/php/index.php>

WikiLeaks: <http://wikileaks.org/About.html>