

# ANARQUIA CONTEMPORÂNEA E *CULTURA* *LIBERTÁRIA*:

## A ANTIPOLÍTICA DOS ANARQUISTAS

Contemporary anarchy and libertarian culture: the anarchist's antipolitics

Acácio Augusto<sup>1</sup>

*Para nós, o que ressoa nos confins dessa longa aventura revoltada  
não são fórmulas de otimismo, que não têm utilidade alguma  
no extremo de nossa desgraça, mas sim palavras de coragem  
e de inteligência, que, junto ao mar, são até mesmo virtude.*  
Albert Camus, *O homem revoltado*

### Resumo

Este breve ensaio propõe uma via analítica a partir da revolta e da noção de *cultura libertária*. Com isso, sugere uma leitura da anarquia hoje liberada das formas humanistas e teleológicos da política moderna afirmando uma antipolítica.

**Palavras-chave:** anarquia; antipolítica; revolta; cultura libertária

### Abstract

This brief essay proposes an analytical approach based on revolt and the notion of libertarian culture. With this, it suggests a reading of anarchy today freed from humanist and teleological forms of modern politics, affirming an anti-politics.

**Keywords:** anarchy; anti-politics; revolt; libertarian culture

Este breve ensaio retoma algumas formulações realizadas há 10 anos em minha pesquisa de doutorado acerca da anarquia contemporânea e da *cultura libertária* (AUGUSTO, 2013). Pretende-se apresentar brevemente a pertinência em afirmar a revolta anarquista como *antipolítica* diante das capturas que a valorização de uma certa concepção de liberdade instaurada pela racionalidade neoliberal promove em relação às práticas de liberdade historicamente associadas aos anarquistas. O objetivo é propor uma via analítica da anarquia contemporânea liberada dos compromissos humanistas e teleológicos da modernidade, sem com isso propor qualquer nova forma, com ou sem sufixo, das práticas anarquistas de revolta e contestação da ordem. Anarquia é movimento e, por isso, exige uma analítica que também esteja em movimento para

---

<sup>1</sup> Professor no Departamento de Relações Internacionais da UNIFESP, onde coordena do LASInTec (Laboratório de Análise em Segurança Interacional de Tecnologias de Monitoramento), pesquisador no Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária da PUC-SP) e professor no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da UFES. Contato: [acacio.augusto@unifesp.br](mailto:acacio.augusto@unifesp.br).

afirmar sua atualidade e desviar das capturas em meio a um veloz e hipertrofiado regime de produção de verdade que domina as práticas políticas hoje, sejam elas da ordem ou da contraordem.

A anarquia não é uma mera ideia, uma utopia que orienta certos espíritos que apreciam a liberdade. Também não é uma espécie de bicho-papão da política que anuncia a destruição total, causando pânico nos amantes da ordem e do bem – embora seja justificável o medo que se tem dela entre aqueles e aquelas apegados aos poderes, por mínimo que sejam, e entre aqueles e aquelas que não concebem a vida sem uma autoridade que guie suas condutas e modos de vida. As práticas anarquistas se chocam com um conjunto de táticas, preceitos e instituições que regulam e guiam os sujeitos em suas particularidades e em seu conjunto articulado, traço marcante do exercício do poder moderno, como anotou Michel Foucault ao elaborar a noção de governamentalidade, noção esta que permite captar as táticas no exercício do governo como produtoras de obediência para além das institucionalidades e da centralidade soberana celebrada e defendida pelas teorias do contrato social na filosofia política jusnaturalista. Desta maneira, as práticas anarquistas afirmam-se como resistências que não se restringem a uma oposição ao poder de Estado e suas instituições de repressão e consenso, 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 Michel Foucault, a partir desse momento em diante em que

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, 2002, p. 284).

Considerando o exercício de poder como um conjunto de táticas móveis e adaptáveis que conformam uma certa tecnologia de governo, devemos olhar para as práticas anarquistas 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 em favor da ordem. 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 implica uma vida outra, outra maneira de ser e estar no mundo que se fez em luta contra as táticas de governo, sem ignorar que se vive sob um sistema estatal e capitalista.

A anarquia é uma prática política histórica que engendra a *cultura libertária*<sup>2</sup>. É essa relação e essa produção de liberdade em ato que deve se buscar quando se quer destacar a força da anarquia contemporânea num século XXI que, longe de animar projetos de transformação radical da sociedade, se mostra um século no qual as pessoas caminham a passos largos para uma miserável existência de escassez e controle total dos vivos no planeta. 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 salvacionista, por vezes ficando reduzidos a uma oposição à soberania, presos à teleologia revolucionária, em 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, no aqui e agora. 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 onde quer que ela se apresente, na luta contra os poderes e suas táticas de governo e no gosto pela liberdade de cada um como recusa de submissão ao governo efetivo em suas práticas ordinárias. Em poucas palavras, a anarquia, desde os séculos XIX e XX, é uma *antipolítica*.

Localizar a *cultura libertária* no campo do menor é situá-la não como uma prática que se comprova e constrói ao longo da história, mas como *devir*. Ainda que ela se inscreva historicamente em um avizinhamento 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 Gilles Deleuze atribui ao maior e ao menor:

---

2 Sobre a noção de *cultura libertária* como forma de denominar as práticas anarquistas, ver: PASSETI, Edson; AUGUSTO, Acácio. *Anarquismos e educação*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

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 devir no qual a pessoa se engaja. Devir-minoritário é um objetivo, e um objetivo que diz respeito a todo mundo, visto que todo mundo entra nesse objetivo e nesse devir, 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 uma parte da maioria (DELEUZE, 2010, p. 64).

Assim, pode-se operar com a potência da anarquia sem pretensão de hegemonia que orienta toda ação política na modernidade, reforçando uma afirmação *antipolítica* das práticas anarquistas.

Compreende-se por cultura um conjunto de práticas, mais ou menos móveis, possíveis de serem notadas e cultivadas entre pessoas de diferentes épocas e lugares. Portanto, 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, essa é a definição de cultura *maior*. Trata-se do 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 a que devem se referir se quiserem atingir alguma coisa e se tornar reconhecidos ou considerados. Trata-se de 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 aticar meios pelos quais as pessoas governem a si mesmas contra as táticas diversas de governo dos outros. Neste sentido, é preciso o percurso libertário que não suprima a necessidade da abolição do Estado como categoria de entendimento e como instituição, mas que não depende dessa supressão para se apresentar em ato.

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 devires. 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 (*Idem, Ibidem*).

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 indentitária 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 das multidões e da formação de uma massa ou de uma multidão que pretende sujeito da transformação. 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’” (*Ibidem*). De acordo com Edson 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 desdobrar velozmente. É preciso ser intenso, virar vacúolo. Outras *associabilidades*. Diante da ideia, o fato; da perfeição, o imperfeito; da utopia, a heterotopia; do futuro, o presente; da fraternidade, a amizade (PASSETI, 2003. p. 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<sup>3</sup>.

Mesmo entre autores que se colocam em uma perspectiva anarquista há uma constatação, situada em um campo de embate de ideias, de que vivemos num momento anarquista das lutas planetárias desde a emergência do movimento antiglobalização, no final do século XX, e dos movimentos de ocupações de praças, no início da segunda década do século XXI<sup>4</sup>. No entanto, para se afirmar o sentido antipolítico das práticas anarquistas na produção da cultura libertária, esse efeito de adesão importa pouco. Por duas razões. A primeira diz respeito ao método: não se busca 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 cerca, congestiona e inviabiliza 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 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

3 Essa concepção de revolução permanente em Proudhon é decisiva na cultura libertária, pois evita a pacificação da luta. Foi apropriada por Trotsky (1929) como meio de oposição ao burocratismo stalinista, sem se referir à Proudhon, e, mais tarde, também foi alvo de uma tentativa de captura na renovação conselheira/democrática dos autonomistas nos anos 1960. Ver: <http://www.marxists.org/portugues/trotsky/1929/11/rev-perman.htm>.

4 Sobre essa associação entre as lutas contemporâneas e as formas de ação direta dos anarquistas, ver a produção recente autores como Daniel Barret, Saul Newman, Richard Day, Tomás Ibáñez, entre outros.

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, a circulação dos discursos democráticos e das disputas pelo que se entende por democracia, renovando esta produção de verdades e embaralhando os sentidos das lutas. 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 acontecimento, e se produz apenas insumo comunicacional e matéria a ser malhada por teorias. 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”. Desde já se recusa a inocuidade em procurar uma tradição anarquista constante e imutável; na mesma medida, o interessante nas práticas do presente é 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 descontinuo em nosso próprio ser (FOUCAULT, 1979, p. 26-27).

Nesse sentido o acontecimento que diz respeito à *cultura libertária* não comporta as massas, e tampouco consolida a multidão.

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). Ele 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. 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 construíam 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, p. 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 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 (SENETT, 2006, p. 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 se trata de atribuir ao capitalismo uma força centrípeta irresistível. Notar essa captura é sublinhar como se trata de um 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.

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 dos monitoramentos contínuos nos dias de 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 computo-informacionais, ela configura e formata o campo de expansão da racionalidade neoliberal. O *homo economicus*, referência de indivíduo na literatura do liberalismo clássico, se apresenta metamorfoseado em *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 (FOUCAULT, 2008), ampliando o papel das polícias como mediadoras de campo de liberdades em competição. Essa valorização da liberdade competitiva pelas práticas da racionalidade neoliberal na cultura do novo capitalismo, portanto, formata a política contemporânea que exige que todos sejam democráticos, mas estejam seguros e securitizados.

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, p. 120).

O estudo sociológico desse autor explicita como essa eliminação do indivíduo é a maneira pela qual opera 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 sujeito 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 (FOUCAULT, 2002).

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 pelos anarquistas hoje. 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 difíceis. 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. Desde 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, 2006), mas vaza a distinção entre o uso público e privado da razão, como queria o filósofo alemão, 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, o que hoje é chamado de 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) e no contrassocietário (em busca de outra sociedade) que também atravessa os anarquismos e toda a política moderna.

A antipolítica não é uma novidade como forma de nomear as práticas anarquistas e já aparecia nos escritos de Bakunin, mas hoje, quando a liberdade está vinculada às formas ativistas de se fazer política sob contornos securitários, a recusa revoltada das disputas por hegemonia é a forma libertária de conjurar a vergonha e afirmar a vida livre. Como coloca Albert Camus,

“no meio-dia do pensamento, a revolta recusa a divindade para compartilhar as lutas e o destino comum. (...) Nessa hora em cada um de nós deve retesar o arco para competir novamente e reconquistar, na e contra a história, aquilo que já possuí, a magra colheita de seus campos, o breve amor desta terra, no momento em que, finalmente, nasce um homem, é preciso renunciar à época e aos seus furores adolescentes. O arco se verga, a madeira geme. No auge da tensão, alçará voo, em linha reta, uma flecha mais inflexível e mais livre” (CAMUS, 2003, p. 350-351).

### Referências bibliográficas

AUGUSTO, Acácio. *Política e antipolítica: anarquia contemporânea, revolta e cultura libertária*. São Paulo, PEPG em Ciências Sociais da PUC-SP, 2013.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2003.

DELEUZE, Gilles. Um manifesto de menos. In: *Sobre o teatro: um manifesto de menos/O esgotado*. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e história. In: *Microfísica do poder*. Tradução e Organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel Foucault. A governamentalidade. In *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Graal, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A coragem de verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

PASSETI, Edson. *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez. 2003.

SENNETT, Richard. *A Cultura do novo capitalismo*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2006.

WARD, Ward. *Anarquía en acción: la práctica de la libertad*. Madrid: Enclave de Libros, 2013.