

O Anarquismo e a História
Margareth Rago

Coletivo
SABOTAGEM
<http://www.sabotagem.cjb.net/>

Freqüentemente, ouvimos os “foucaultianos” questionarem os possíveis vínculos existentes entre Foucault e o Anarquismo, afirmando que o filósofo jamais se disse anarquista, que recusava qualquer forma de identificação e que, ademais, nunca se afiliou aos grupos libertários contemporâneos.¹ Vários autores anarquistas, por outro lado, enxergam um Foucault profundamente libertário e propõem pensar o pós-estruturalismo como “uma forma contemporânea de anarquismo”.² Falando de sua experiência pessoal, Salvo Vaccaro afirma que o filósofo não só o aproximou do Anarquismo, impedindo-o de “se fossilizar no caminho traçado de Bakunin a Malatesta”, como ensinou “uma utilização anarquista do texto teórico, sem respeito pela autoridade do Nome.”³

Todd May, nos Estados Unidos, Salvo Vaccaro, na Itália, Edson Passetti, no Brasil e Christian Ferrer, na Argentina, entre outros, postulam uma continuidade entre as duas correntes de pensamento, entendendo que, na tradição histórica do Anarquismo, pode-se encontrar um contexto mais geral a partir do qual o pós-estruturalismo seria melhor avaliado. Enquanto um pensamento libertário, este opera de modo descentralizado, plural, anti-hierárquico e renovador, ao enfrentar as questões de nossa atualidade.⁴

Bem distante do Anarquismo, José Guilherme Merquior elenca, pelos menos, três momentos no pensamento foucaultiano, que lhe permitem qualificá-lo de “neo-anarquista”, ao lado dos ativistas de 68: sua preferência pelos movimentos revolucionários descentralizados; sua confiança maior nos movimentos específicos, conhecidos como “das minorias”, ao invés da luta de classes em sua definição clássica; finalmente, “e em harmonia ainda maior com a mais pura tradição anarquista, Foucault obstinava-se em suspeitar das instituições, por mais revolucionárias que pudessem ser.”⁵

Longe de querer enquadrar, ou classificar Foucault, trata-se, na minha insistência, de mostrar os vínculos estreitos existentes entre as suas problematizações e o pensamento libertário e de, ao apontar para a forte presença anarquista em sua forma de pensamento,

¹ Duas passagens do filósofo são logo evocadas: "Não, eu não me identifico com os anarquistas libertários, porque há uma certa filosofia libertária que acredita nas necessidades fundamentais do homem. Eu não as quero, me nego acima de tudo a ser identificado, ser localizado pelo poder." In: *Dits et Ecrits*, t.IV. Paris: Gallimard, 1994, p.664. A segunda é a conhecida resposta de Foucault a Jules Vuillemin: "(...) no fundo você é um anarquista de direita e eu sou um anarquista de esquerda." In: Didier Eribon. *Michel Foucault: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.138

² Todd MAY. "Pós-estruturalismo e o Anarquismo". In: *Revista Margem. Temporalidades*. Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP. São Paulo: Educ-SP, 1996, p.173.

³ Salvo Vaccaro. "Foucault e o Anarquismo". In: *Margem*, op. cit., p. 158.

⁴ Todd MAY. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994; Edson PASSETTI "Foucault Libertário. In: *Revista Margem. Temporalidades* op. cit.; "Kafka e a Sociedade Punitiva". In: *Conversações Abolicionistas*. São Paulo: IBCerm, 1997; Christian FERRER (org.) *El Lenguaje Libertario*. Vol. 1 e 2. Montevideo: Editorial Nordan-Comunid, 1991.

⁵ José Guilherme MERQUIOR. *Michel Foucault, ou o Niilismo de Cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p.217, 238 e segs.

Aproximando Foucault dos anarquistas contemporâneos, os "neo-anarquistas", Merquior (p.240-1) destaca o acréscimo de "dois novos aspectos à teoria clássica do anarquismo" pelo filósofo: sua crítica à idéia de utopia, sua absoluta recusa de oferecer qualquer forma de vida social e econômica alternativa; e o que chama de "irracionalismo" do filósofo, entendendo sua crítica à ciência, que converge com a rejeição das bases científicas no pensamento libertário contemporâneo, contrastando com o anarquismo clássico de Kropotkin, por exemplo. Evidentemente, Merquior erra ao esquecer as diferentes posições sobre o tema existentes dentro do próprio Anarquismo, como o debate Malatesta-Kropotkin, de que aliás, Luce Fabbri participa; de outro, a noção de irracionalismo é totalmente inadequada para referir-se às críticas foucaultianas à pretensa objetividade da ciência moderna.

ampliar as possibilidades de leitura de sua obra, ao mesmo tempo que criar outras condições para se revisitar a história do Anarquismo e a “vida dos homens (e mulheres) infames”, ou sem glória, na expressão do filósofo. Sobretudo, busco novas formas de contar a história e de acertar contas com o passado. Neste texto, trago subsídios para esta discussão, ampliando o leque das informações históricas disponíveis sobre os possíveis elos e relações entre o pensamento de Michel Foucault e a tradição libertária.

Um caminho interessante, nessa direção, foi escolhido por Vaccaro, ao fazer um levantamento das citações anarquistas na obra de Foucault. Assim, ao encerrar *Vigiar e punir*, mostra o sociólogo italiano, o filósofo francês alinha-se ao lado de Fourier e dos libertários. Em relação ao primeiro, Foucault afirma:

Ao longo desta polêmica anti-penal, os fourieristas foram, sem dúvida, mais longe do que todos os outros. Eles foram os primeiros, talvez, a elaborarem 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 por isso mesmo uma arma contra ela. Ele traz em si mesmo um vigor e um futuro. (...) Não há, portanto, uma natureza criminal mas jogos de força que, segundo a classe a que pertencem os indivíduos, os levarão ao poder ou à prisão (...). É preciso ver nele (o crime) mais do que uma fraqueza ou uma doença, uma energia que se refaz, um “Protesto espetacular da individualidade humana.”⁶

Quanto aos segundos, afirma que, das polêmicas desenvolvidas na primeira metade do século, “as lições de *La Phalange*”, fourierista, não ficaram esquecidas, pois

foram despertadas pelo amplo eco da resposta dos anarquistas, quando, na segunda metade do século 19, colocaram o problema político da delinqüência tomando como ponto de ataque o aparato penal; quando pensaram poder reconhecer nela a forma mais combativa de recusa à lei; quando tentaram nem tanto heroicizar a revolta dos delinqüentes, como desconectar a delinqüência da legalidade e ilegalidade burguesas que haviam-na colonizado; quando quiseram restabelecer, ou constituir a unidade política das ilegalidades populares.⁷

Estas intrigantes observações mereceriam maiores comentários, principalmente se entendemos que, para Foucault, a prisão não é apenas a sua materialidade física, mas uma racionalidade que a define como a forma predominante de organização das sociedades modernas. Contudo, meu caminho é outro. Opto por apresentar, aqui, alguns pontos das reflexões históricas, filosóficas e políticas da anarquista Luce Fabbri, no que se aproximam da produção do filósofo. Vivendo hoje em Montevidéu, a militante libertária nasceu em Roma, em 1908, doutorou-se pela Universidade de Bolonha, nos anos vinte, foi professora de Literatura Italiana na Universidade da República, no Uruguai, ao longo de cinco décadas, além de escritora e poetisa.⁸

Estes pontos convergem no modo de busca incessante de diagnosticar os problemas do presente e de encontrar novas saídas na atualidade, incidindo fortemente sobre a crítica do poder em suas manifestações macro e microscópicas; levam à construção de uma concepção libertária da História, e à proposta da constituição de novas subjetividades como conquista da

⁶ Michel FOUCAULT. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1977, p.256.

⁷ Michel FOUCAULT. *Vigiar e Punir*. op. cit, p.256.

⁸ Sobre Luce Fabbri, veja-se Margareth RAGO. *Entre a História e a Liberdade. Luce Fabbri e o Anarquismo Contemporâneo*. São Paulo: Editora da Unesp, no prelo.

autonomia. Em suma, nos dois autores definem-se novas possibilidades libertárias de relação com o presente, com o passado, consigo mesmo e com os outros.

Preocupada em reatualizar o Anarquismo, a italiana Luce Fabbri desenvolve uma profunda reflexão filosófica e política sobre a História, a partir de uma grande inquietação em relação à necessidade de encontrar novos instrumentos conceituais para pensar o presente e captar a historicidade dos acontecimentos. Pesquisando temas históricos, como a ascensão do fascismo, as criações revolucionárias da Revolução Espanhola e os impasses da Revolução Cubana, ou a experiência do autodidatismo, ela constrói progressivamente uma leitura libertária do passado, que, ao mesmo tempo, procura teorizar em vários textos. Além do mais, em se tratando de uma crítica literária, cuja principal obra focaliza a poesia do italiano Giacomino Leopardi, suas reflexões sobre a História articulam-se fortemente com a discussão literária.⁹

Luce não se define como foucaultiana, nem Foucault se identifica como anarquista; ambos, porém, revelam preocupações filosóficas comuns e posições políticas muito próximas, colocando-se numa tradição crítica do marxismo e do liberalismo. Enquanto crítica do poder em suas manifestações moleculares, a libertária pratica, já nos anos trinta, aquilo que, décadas depois, ele teorizará com conceitos próprios. Ao mesmo tempo, sabe-se o quanto o pensamento do filósofo é libertário, seja ao formular a crítica do poder mais contundente na contemporaneidade, seja ao perseguir a possibilidade de “pensar autrement” e de criar novas formas de subjetividade num mundo constantemente pressionado pela ameaça totalitária. “O desafio é, então: como desconectar o crescimento das capacidades e a intensificação das relações de poder?”, diz ele.¹⁰

Há que se notar, finalmente, que se muitos pontos aproximam os dois autores, outros os distanciam: para além das diferenças de gênero e de geração, as experiências de vida muito diferenciadas de que são portadores. Assim, o principal ponto de disjunção em suas elaborações filosóficas se localiza na questão do sujeito e na crença nas necessidades fundamentais do homem presente no Anarquismo clássico, ao qual Luce se filia e recusado pelo “pensamento da diferença”, em que Foucault se inscreve, mas também criticado pelos anarquistas das novas gerações, próximos do pós-estruturalismo. Para estes, o Anarquismo participa de um mesmo campo ideológico que o marxismo, enquanto que a própria Luce, ao contrário dos mais jovens, não aceita o anti-humanismo presente nas leituras foucaultianas e pós-modernas. Essas posições divergentes evidenciam-se nas análises e interpretações que ambos promovem.

Viver o presente

Nos dois autores aqui privilegiados, a forte preocupação em produzir um conhecimento histórico visa situar-nos no tempo presente e entrever as linhas de fuga na atualidade. Para tanto, ambos propõem traçar, cada um a seu modo, uma arqueologia do presente, tendo em vista encontrar respostas para os desafios contemporâneos e perceber aquilo que constitui nossa diferença na atualidade. Evocando Nietzsche, que “tinha a obsessão da atualidade”, Foucault defende um filósofo-jornalista, comprometido com as questões de seu tempo: “É por isso que para mim a filosofia é uma espécie de jornalismo radical”.¹¹ A “antologia histórica de nós-mesmos”, proposta na década de setenta, é definida “não como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; (... mas)

⁹ Luce FABRI. *La Poesia di Leopardi* Montevidéo: Instituto Italiano di Cultura in Uruguay, 1971.

¹⁰ Citado por Salvo Vaccaro, op. cit., p. 170.

¹¹ M. FOUCAULT. *Dits et Ecrits*, t.II. Paris: Gallimard, 1994, p.434.

como uma atitude, un ethos, uma vida filosófica em que a crítica daquilo que somos é, ao mesmo tempo, uma análise histórica dos limites que nos são postos e a prova de sua possível superação.¹²

Essa postura encontra-se com as próprias práticas políticas e intelectuais da livre-pensadora italiana, postas várias décadas antes, a partir de uma intensa militância no Anarquismo. Como ela afirma, em entrevista dada em 1996: "... o que interessa é o presente que estamos vivendo, que é o que existe. O Anarquismo é uma forma de sentir o presente em vista de algo, em vista de uma finalidade, quer dizer senti-lo libertariamente em vista de uma liberdade..."¹³

Libertários, ambos fazem do poder em suas inúmeras manifestações e ramificações o principal alvo de ataque, procurando desmistificá-lo nos mínimos movimentos, no caso de Luce, a partir dos textos políticos e históricos em que aborda temas específicos; no caso de Foucault, criando sofisticados conceitos, que operacionaliza na análise da emergência histórica da prisão, assim como métodos de análise, a exemplo da genealogia da História. Trata-se, em ambos, de uma recusa da concepção jurídica do poder e da produção de um deslocamento que permite visualizá-lo nos múltiplos campos da vida social, enquanto positividade. Portanto, valorizam a "ação direta", enquanto estratégia de resistência ao poder. Autonomistas, ambos se colocam como críticos radicais da representação política, entendida como delegação do poder a outrem e, assim, como recusa da possibilidade da tomada de decisões diretas, exercida em todas as áreas de atuação na vida social.

Numa atitude libertária, estranham as práticas cotidianas, investindo em desnudar a dimensão mais imperceptível e molecular da dominação totalitária, aquela mesma que dá forma às ações e interpretações do presente, conferindo, no entanto, uma importância menor à própria forma. Foucault abre as portas da prisão, "figura concentrada e austera de todas as disciplinas", como diz em *Vigiar e punir*, apresentando sua emergência enquanto acontecimento, no momento mesmo em que os historiadores comemoram obstinadamente a "invenção da liberdade" pela Revolução Francesa, como marco histórico-temporal; Luce denuncia a "militarização da vida" operada inicialmente pelo fascismo, em seu livro *Camisas Negras*, de 1933, historicizando o movimento pelo qual a cultura, a vida social, a educação, para além da vida econômica e política são subjugadas e disciplinadas na Itália fascista. Posteriormente, sua análise se desloca para pensar o fenômeno do totalitarismo, apreendido em suas dimensões e ramificações mundiais.

É fundamental para ambos a tarefa de encontrar novos conceitos que possam apreender fenômenos ainda não nomeados, dar-lhes visibilidade e dizibilidade, como diz Deleuze, ou de elaborar novas estratégias interpretativas dos fenômenos históricos, entendendo que o representável, aquilo que pode ser representado numa determinada época depende dos limites da própria linguagem que o encerra. Um dos grandes problemas que enfrenta o historiador, afirmam, é a dificuldade em captar a historicidade própria do acontecimento singular, o que diz respeito, no limite, à própria possibilidade da História.

Assim, Foucault propõe libertar a História do "modelo antropológico da memória" a partir do qual se constitui, e que a torna supra-histórica, como diz em "Nietzsche, a Genealogia e a História", enquanto Luce se empenha tanto no sentido de registrar o acontecimento de que é testemunha no presente, acontecimento ameaçado pelo esquecimento, a exemplo das criações autogestionárias da Revolução Espanhola, como no sentido de construir uma leitura libertária do passado, que permita encontrar as práticas da liberdade reincidentemente soterradas pela memória histórica. Em ambos, história e filosofia se encontram profundamente articuladas e atravessadas pelo desejo da liberdade, voltado para

¹² M. FOUCAULT. "Qu'est-ce que les Lumières?". In: *Dits et Écrits*, t.IV. Paris: Gallimard, p.577.

¹³ Entrevista de Luce Fabbri à autora, realizada em Montevidéu, janeiro de 1996.

as questões do tempo presente. Portanto, produzem uma nova relação com a História, mesmo que não se definam como historiadores, ao buscarem o passado para resolver os problemas colocados na atualidade. O passado é interrogado naquilo em que pode iluminar o presente, seja como diferença, seja como inspiração. Aliás, em ambos, evidencia-se uma forte preocupação em estabelecer novos elos com a tradição, refazendo os vínculos perdidos e em vias de rompimento.

Iluministas, acreditam no poder criativo e emancipador da razão, que, aliás, submetem a uma crítica contundente. Para Foucault, a melhor maneira de recolher a herança da tradição das Luzes é “a reactivação permanente de uma atitude”, que se poderia caracterizar como a observação do “princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia”.¹⁴ Para Luce, a reflexão sobre a liberdade é impensável sem a questão da igualdade e da justiça social.

Historicidades

Em 1952, Luce aponta para o esgotamento de determinados conceitos e formas interpretativas, em seu livro *O Caminho*:

Todos os nossos conceitos sobre o desenvolvimento da história se encontram em crise. A vida desliza por entre as malhas das construções teóricas, escapa às classificações e nega a cada passo as generalizações e as sínteses. Sentir esta multiplicidade significa sentir o valor que para a vida tem a liberdade (que torna possível a variedade infinita).¹⁵

Décadas depois, dirá Michel Foucault:

Assim ele pensava que o que, na história, escapa à história não é o universal, o imóvel, aquilo que todo mundo, todo o tempo, pode pensar, dizer ou querer. O que escapa à história é o instante, a fratura, o dilaceramento, a interrupção.¹⁶

A sensação de limite das formas tradicionais do conhecimento emerge nos dois autores. A inquietação ante a impossibilidade de captar o acontecimento em sua própria temporalidade manifesta-se fortemente. A dimensão do irrepresentável é colocada. Propõem um outro olhar e buscam novos procedimentos na escrita da história, entendida enquanto construção libertária, aberta no campo da linguagem para perceber e incorporar diferentes categorias sociais, sexuais e étnicas, capazes de captar a atividade humana e conferir-lhe múltiplos sentidos.

Sugiro acompanhar brevemente alguns dos textos de Luce Fabbri para perceber o lugar que ela confere à História. Ao analisar a emergência do fascismo, a intelectual libertária focaliza a solidão do indivíduo moderno, sem enraizamento social e político no mundo totalitário, sem história:

O homem só não é forte, como se dizia, mas débil; débil se se isola por orgulho na selva; débil se o temor o isola no silêncio sob uma dominação tirânica; débil se se deixa explorar na fábrica, um entre mil, negando-se a buscar na associação com seus

¹⁴ Idem, pp.571.

¹⁵ Luce FABBRI. *El Camino. Hacia el Socialismo sin Estado*. Montevideo: Edición de Juventudes Libertárias del Uruguay, 1952, p.9; *La Strada*, Montevideo: Studi Sociali, 1952.

¹⁶ M. FOUCAULT. *Dits et Écrits*. t.IV, op. cit., p.790.

companheiros energias para lutar contra a injustiça. Em todos esses casos, será débil e escravo; será menos homem, já que o homem existe e se define por suas relações com os demais.¹⁷

Apostando na necessidade natural de vínculos espontâneos entre os indivíduos, Luce afirma que autoridade coercitiva e sociedade orgânica são termos antitéticos.

Governo totalitário é aquele que militariza todos os aspectos da vida, inclusive o cultural. E em nenhum lugar o indivíduo está mais só, mais separado dos demais, mais “desorganizado”, do que no exército. Suprimindo o estado maior, um exército bem disciplinado desvanece. Todos as engrenagens estão montadas de cima para baixo e a pirâmide não tem cimentos.¹⁸

Nesse sentido, atenta para a importância da História, do conhecimento do passado como forma de preservação e conquista da liberdade. Coloca-se, pois, contrária à representação do passado como fardo, com o qual há que se romper bruscamente, o que não significa minimizar ingenuamente o peso e a pressão que o tempo exerce sobre nossos ombros, como afirma ela na resenha sobre “Dos Libros de Montiel”, texto de 1944:

Falamos e não nos damos conta das muitas camadas de séculos que pesam sobre cada uma de nossas palavras; lutamos e nossa ação se vê enormemente complicada em suas causas e em suas conseqüências por suas remotas raízes.” O que fazer então, pergunta ela? “Devemos cortar as raízes? Devemos sacudir de nossas sandálias a poeira espessa do milenário caminho? Podemos fazê-lo? Devemos fazê-lo?”¹⁹

É claro que para a historiadora libertária, romper com o passado é absolutamente impossível e indesejável, mas, ao mesmo tempo, entende a necessidade que se coloca para o militante voltado para a busca da ação no presente. Assim, é possível dizer que, num primeiro momento, seus textos exprimem uma tensão entre a representação do passado como fardo e a necessidade da ação transformadora; entre o amor nostálgico pelo passado e o desejo de criação do futuro, questão que se coloca como um dilema “para os construtores da realidade social que apenas dispõem de materiais velhos para os novos edifícios (...).”

Progressivamente, sua análise se desloca para o privilegiamento do presente e da atuação transformadora que, não obstante, se enraíza no passado, mas que aponta para práticas da liberdade:

É espontâneo e pode desenvolver-se livremente, crescendo sobre si mesmo, apenas o que está arraigado no tempo e no espaço e forma parte sem coação, quer dizer, organicamente, do tecido da história, que é uma confluência e um choque de vontades individuais, livres sim, porém que se enfrentam e se ajudam em um terreno comum, que é o aqui e agora. Esse terreno comum traz a carga do passado local e deriva sua fecundidade dos detritos deste passado, inseparáveis dos germes numerosos e selecionáveis e submetidos à nossa ação modeladora de um futuro, que individualmente

¹⁷ Luce FABBRI. "Vitalidad y Espontaneidad de lo Organico", *Lucha Libertaria*, Montevideo, mayo de 1957, año XX, no. 171.

¹⁸ Idem, p. 172.

¹⁹ Luce FABBRI. "Dos Libros de Montiel", *L'auto-uruguayo*, Montevideo, nov.1944, ano XXVIII, no.323.

não poderemos dominar, porém, que sem a atividade e o pensamento de cada um de nós não seria ou seria distinto.²⁰

Nesta lógica, história e construção do novo mundo aparecem imbricadas, o passado é pensado tendo em vista a construção revolucionária do presente e a realização da utopia libertária.

O respeito a todas as criações e tradições espontâneas não coercitivas (de tipo familiar, municipal, nacional ou internacional de caráter solidário, em terreno material ou espiritual, sobre bases geográficas ou funcionais) se me pareceu, então, como o melhor método revolucionário para construir o socialismo com liberdade. A “revolução” se tornou, então, em minha visão global da história, uma porta aberta para o que é vital e está crescendo e correria o risco de fracassar por detrás de uma porta fechada.²¹

Leitora de Croce, a anarquista não se define como croceana, mas reconhece sua importância em sua formação intelectual.

Não sou crociana, mas Croce foi muito importante para mim, por sua concepção de História, ele tem um livro *A história como história da liberdade*, a história é essencialmente uma história da liberdade do ser humano, diz Croce. Foi traduzido para o espanhol como *La Historia como hazaña de la Libertad*, mas não é isso, ele diz: “a História é a história da liberdade”, o que me parece muito mais eloquente. Na História, se faz concreto o que o homem tem de iniciativa, o que não é determinado, o que segue brotando de suas potencialidades.²²

Enquanto tal, opõe-se ao que denomina de “concepção catastrófica da revolução”, isto é, aquela que visa efetuar uma ruptura brusca com o passado, que é anti-historicista, como diz seu mestre, o filósofo socialista Rodolfo Mondolfo, e que seduziu Marx e Engels.²³ Luce critica a concepção revolucionária destes, para quem o passado é um fardo com o qual há que se romper e que deve ser destruído, entendendo que este é um ponto de partida, base sobre a qual assenta a transformação radical.

Nessa direção, distingue duas visões da revolução: uma que a entende como “renovação total, necessariamente violenta em todos seus aspectos”, sem vínculos com o passado, e outra que a vê como “um desenvolvimento gradual em que se removem os obstáculos”, que estabelece uma continuidade com as forças criativas, transformadoras e libertárias do passado, “que não quebra a continuidade, apenas acelera seu ritmo”. A primeira, que critica como anti-historicista, parte da tentativa de impor um programa abstrato, prescindindo do existente, isto é, da própria história: “é o momento da tirania ou para empregar a linguagem da primeira parte deste trabalho, a da ditadura pretensamente provisória que, quanto mais se distancia, na formação teórica do sistema, das tradições e hábitos inerentes à realidade que pretende modificar, tanto mais absoluta e duradoura será.”²⁴

²⁰ Luce FABRI. "Anti-historicismo y Dictadura". In: *La Libertad entre la Utopia y la Historia*, Rosário: Federação Gráfica Rosarina, 1962, p.35.

²¹ Idem, p.36.

²² Benedetto CROCE. *La Historia como Hazaña de la Libertad*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1992. O título da 1ª edição publicada em italiano, em 1938, é *La storia come pensiero e come azione*.

²³ Rodolfo Mondolfo tem uma obra vastíssima, dentre a qual destaco: *Sulle Orme ai Marx*. Bologna: Cappelli, 1919; *O Pensamento Antigo*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1965.

²⁴ Luce FABRI. *La Libertad entre la Utopia y la Historia*, op. cit., p.41.

A segunda é desenvolvida no capítulo intitulado “Os Anarquistas frente à História” deste mesmo livro. Inicia definindo como tarefa dos libertários, no âmbito do socialismo, defender a exigência de todo homem comum de “construir-se a si mesmo”. Aí expõe seu conceito de revolução: liberar a força e opor-se à violência, criar espaços livres para a manifestação histórica, destruindo as travas que podem impedir sua emergência, “contribuir para criar desde abaixo e em nosso sentido, porém em harmonia com todo o livre que há e vive, a rede de núcleos ativos e associações acordes que sejam capazes de assegurar-nos uma vida que não seja ameaçada continuamente por essa morte atômica (...)”²⁵

Em *O Caminho*, a pensadora libertária já havia desenvolvido este tema, questionando tanto os “fatalistas da espontaneidade” que acreditam que tudo está podre na sociedade presente, que deve então ser totalmente destruída, deixando à Revolução ou à “Humanidade do Futuro” o encargo da reconstrução, quanto “os fatalistas das leis históricas, que querem operar de acordo com estas leis, para não se colocarem fora da realidade desprezam os “utópicos”, dos quais na realidade se distinguem muito pouco.”²⁶

A discussão lhe é fundamental para fazer a crítica do presente, apontando para a perda de sentido histórico, “da história que estamos vivendo”, entre os revolucionários na América Latina. A atitude anti-histórica de ruptura abrupta com o passado, ignorando-se as conquistas sociais, políticas e culturais leva, pois, à renúncia da liberdade e à valorização do Estado, atitude que encontra em vários grupos de esquerda e que teme difundir-se também entre os anarquistas. Portanto, destaca a importância da luta contra o Estado não centrada em uma “oposição à violência coercitiva que se exerce de cima (para baixo) por meio da polícia, mas deve consistir na defesa das múltiplas autonomias e em sua coordenação de base; deve consistir, por exemplo, no exercício da iniciativa desde abaixo, em terrenos como o internacional, nos que os governos se movem pesada e artificialmente (...)”²⁷

No livro *El Anarquismo: más allá de la Democracia*, de 1983, ela retoma esta concepção sobre as tarefas do anarquismo. Explica que, no mundo contemporâneo, é preciso criar uma nova mentalidade, desligada dos esquemas tradicionais de pensamento e sair do círculo vicioso da violência, que é sempre autoritária, “tomando nas mãos aquilo que no mundo atual não é nem violento nem autoritário e fazer disto o ponto de partida de um futuro orientado em sentido libertário, insuflando-lhe um novo espírito.”²⁸

Nesta direção, afirma, num depoimento de julho de 97:

Nossos vínculos com o passado são muito fortes e sobretudo são fortes a nível coletivo e uma ruptura drástica com o passado, completa, só se pode fazer à custa da liberdade, só oprimindo e forçando as vontades. Há algo na tradição que oprime, porém, há uma continuidade que não se pode romper violentamente, só se pode deixar cair, provocar a queda do que está sobrando, das folhas secas, do que já não tem vida... porém, uma mudança libertária deve passar pela vontade coletiva, a vontade coletiva sempre tem em conta a história ... mesmo que inconscientemente ... conhecer a história tem um valor vital, um valor de reconsideração dos valores tradicionais e é uma forma, um veículo de transformação enquanto se criticam os valores à medida em que se conhece...²⁹

Valeria, ainda, mostrar, mesmo que brevemente, alguns momentos de sua construção libertária do passado na maneira como promove uma nova leitura da obra de Maquiavel, nos

²⁵ Idem, p.43.

²⁶ Luce FABRI. *El Camino*, op. cit., p.30.

²⁷ Luce FABRI *La Libertad entre la Utopia y la Historia*, op. cit., p.45.

²⁸ Luce FABRI *El Anarquismo más allá de la democracia*. Buenos Aires: Editorial Reconstruir, 1983, p.49.

²⁹ Depoimento de Luce Fabbri dado à autora, em julho 1997.

inícios dos anos setenta.³⁰ Luce preocupa-se em desfazer as imagens tradicionais que envolvem este autor, especialmente conhecido como o conselheiro dos tiranos e um político sem escrúpulos. Dissocia o termo “maquiavelismo”, que no senso comum designa uma forma perversa de a ir, valendo-se de qualquer meio para atingir determinado fim, do pensamento de Maquiavel propriamente dito. Assim, descobre um outro autor, amante da liberdade, que não exclui a moralidade da política, ao contrário do que afirmam seus críticos e que deve ser tido como fundador da política como ciência, não por dissociar a política da moral, mas por haver estudado “o desejo de poder em seu eterno choque com a exigência humana de liberdade, reconhecendo neste choque o principal fator da história.”³¹

É preciso ver que em sua obra, explica ela, Maquiavel não se ocupa apenas dos grandes, dos que governam e dominam, mas também dos que “tratam de ser governados o menos possível, como por exemplo, a plebe romana antiga ou o povo florentino de seu tempo.” Nesse sentido, o autor se coloca como um técnico que procura definir friamente o que deve fazer o príncipe para dominar e o que deve fazer o povo para defender sua liberdade contra o príncipe. “Nisso consiste a ciência.” E, mostra ela, nesse caso, apenas a técnica do poder está separada da moral. “A liberdade, a república fundada em boas leis e defendida por seus cidadãos” pertence ao campo da moralidade, “porque se o interesse do príncipe comumente é oposto ao interesse geral, que é para Maquiavel a medida da moral, os desejos populares coincidem quase sempre com o bem comum, pois os integrantes do povo não tem a possibilidade de aceder ao poder individualmente e portanto desejam naturalmente, para todos, a liberdade.”³²

Erudita, Luce descobre um Maquiavel quase libertário, crítico do poder e da tirania, que valoriza a “liberdade livre” baseada na igualdade entre os cidadãos e para quem o absolutismo não passa de uma degeneração da monarquia. Lê *O Príncipe*, escrito em 1513, a partir dos acontecimentos históricos da Itália quinhentista e também a partir de uma outra obra do autor, escrita anteriormente, que considera fundamental, os *Discursos sobre os primeiros dez Livros de Tito Lívio*, onde vê a liberdade republicana como valor político supremo. Maquiavel, diz ela, escolhe esse momento da obra de Tito Lívio por referir-se a um momento da história de Roma em que prevalece a polis, “dentro da qual o povo luta para desempenhar seu papel”.³³

Esta perspectiva se esclarece ao ler naquele autor a seguinte consideração:

Se se considera o fim dos nobres e dos que não são nobres, se verá naqueles um desejo grande de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, um maior desejo de viver livre.³⁴

O projeto da História genealógica

Romper com o que nos aprisiona, com um noção de continuidade histórica forjada como natural é condição de possibilidade para reencontrar a própria história em sua dispersão, afirma posteriormente Michel Foucault. Reencontrar a tradição libertária, isto é, as práticas do exercício da liberdade, como faz esse autor ao estudar a problemática moral dos gregos, em *O uso dos prazeres*, localizando aí um modo outro de subjetivação.³⁵ O

³⁰ Luce FABBRI. *O Príncipe*, de Maquiavel.(Introdução, seleção e notas). Montevideo: Nordan-Comunidad, 1972.

³¹ idem, p. 12.

³² idem, p. 19.

³³ idem, p. 19.

³⁴ idem, p. 13.

³⁵ Michel FOUCAULT. História da sexualidade. Vol.2 O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

“penser autrement” que esse autor nos aponta inscreve-se, assim, numa tradição libertária de pensamento, que não deve ser perdida, como adverte Luce. Libertar-se do passado traduz-se, então, como um libertar-se da construção autoritária do passado, que suprime o contato direto com as experiências da liberdade inventadas e usufruídas por nossos antepassados. Lembrando Foucault:

A História para os filósofos é uma espécie de grande vasta continuidade em que se emaranham a liberdade dos indivíduos e as determinações econômicas ou sociais. Na verdade faz algum tempo que gente importante como Marc Bloch, ou Lucien Febvre, os historiadores ingleses, etc. puseram fim a esse mito da História. Eles praticam a história de outro modo, tanto que o mito filosófico da História, esse mito filosófico que me acusam de ter matado, pois bem, fico encantado se o matei.³⁶

Uma outra relação com o passado, com o tempo, com a História, pensada agora em sua historicidade: idéia de desconfinamento, de libertação quando tudo é histórico e quando se pode ler que a configuração atual dos fenômenos, das práticas e das concepções não adveio do progresso, mas da capacidade de dominação. Seria interessante, ainda, perceber como Foucault nos reata à tradição, reencontrando os pontos invisíveis, 'a relação essencial' que temos desconhecido em nossos passados: o nascimento da prisão no final do séc.XVIII, o dispositivo do poder, na era vitoriana, os modos de subjetivação e as estéticas da existência na Antiguidade greco-romana. Como ele mesmo diz, sua relação com a História é estabelecida a partir de um problema que se coloca no presente, para a resolução do qual necessita voltar ao passado, um passado não mais visto como origem embrionária, porém, nietzscheaneamente falando, como “origem baixa”, lugar do acontecimento, da emergência em sua singularidade, a partir da disputa de forças em conflito.

Nas últimas três décadas de crítica pós-moderna, a linguagem e os mecanismos de poder inscritos na “vontade de verdade” ganharam a principal cena das discussões teóricas na produção do conhecimento histórico. *A Ordem do Discurso* tornou-se, nesse contexto, um livro de capital importância para a prática historiográfica.³⁷ Dos fatos positivamente organizados e dispostos à espera da revelação do historiador, passamos a perceber os discursos e as interpretações com os quais lidamos na leitura do passado. Um novo conceito de discurso está em jogo, não mais percebido enquanto reflexo da base econômica da sociedade, como então a teoria marxista do reflexo permitia dizer, mas as práticas discursivas percebidas em sua materialidade e em sua potencialidade instituinte.³⁸

Na Introdução de *A Arqueologia do saber*, de 1969, Foucault rende homenagem à Escola dos Annales, anunciada em seu pioneirismo pela proposta de uma nova concepção de História, marcada pela longa duração, pelas temporalidades múltiplas, pela importância da mentalidade e da dimensão subjetiva, pela noção da história-problema, renovada a partir da criação de outros instrumentais conceituais.

Estes instrumentos permitiram-lhes distinguir, no campo da história, camadas sedimentares diversas: as sucessões lineares, que até então tinham sido o objeto da pesquisa, foram substituídas por um jogo de interrupções em profundidades. Da mobilidade política às lentidões próprias da “civilização material”, os níveis de análises se multiplicaram: cada um tem suas rupturas específicas, cada um permite um corte que

³⁶ In: Didier ERIBON. op. cit., p. 168.

³⁷ M. FOUCAULT. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, 3ª ed.

³⁸ Sobre este impacto na historiografia, vejam-se Keith Jenkins. *Rethinking History*. London: Routledge, 1991 e *On What's History? From Carr to Rorty and White*. London: Routledge, 1997.

só a ele pertence; e, à medida em que se desce para bases mais profundas, as escansões se tornam cada vez maiores.³⁹

Em outro texto famoso, “Nietzsche, a Genealogia e a História”, de 1971, Foucault distingue a “história dos historiadores”, fundada na idéia de continuidade e na lógica da identidade, da “história genealógica”, voltada para o despedaçamento daquilo que constitui o jogo consolante das imagens refletidas no espelho, como diz ele.⁴⁰ Fundado em Nietzsche, mostra algumas ilusões sobre as quais assenta o *métier* do historiador: a noção de verdade objetiva, a noção de essência a ser desvelada pelo trabalho do conhecimento, à qual se junta a de continuidade, necessidade e totalidade. Para ele, essa ilusão antropológica, que constrói um discurso legitimador da figura do sujeito unitário e racional deveria ser ela mesma investigada ao se repensar o trabalho do historiador. A busca do passado, a reconstrução histórica, nesse sentido, não buscaria reencontrar os fios da continuidade e nossa própria imagem na origem límpida do acontecimento, na fundação, no abrigo silencioso do útero, mas visaria perceber, de um lado, para que tal discurso é necessário; de outro, que conflitos de forças em disputa ele mesmo elimina para poder construir a imagem tranqüila de continuidade do passado em direção ao presente. Foucault busca, nesse projeto, libertar a história do modelo antropológico da memória, segundo o qual a história seria reminiscência, reconhecimento.

O filósofo nos faz perceber, ainda, a maneira pela qual através da construção discursiva em que se arma a trama, produz-se sofisticadamente a exclusão. Assim, os historiadores passaram duzentos anos falando da “invenção da liberdade”, para só recentemente se darem conta de que esta é a contrapartida da emergência da prisão, que a “sociedade do contrato” vê nascer a “sociedade disciplinar” e, mais do que isso, de uma racionalidade fundada no princípio carcerário, classificador, esquadrihador.

A *Ordem do Discurso* põe em relevo um nova concepção de discurso visto enquanto prática instituinte, enquanto materialidade, enquanto ordem: “Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por determinado número de procedimentos, que têm por função conjurar-lhe os poderes e perigos, conjurar acontecimento aleatório, afastar sua pesada, temível materialidade.”⁴¹

Procedimentos de exclusão: a proibição e o tabu; o isolamento e a rejeição; a vontade de verdade. Segundo grupo dos principias que se exercem no interior do discurso: o comentário, a noção de autor, as disciplinas científicas. Proposta de libertar o discurso: da trama das proibições, exclusões e limitações em que se acha encerrado; e pelo procedimento genealógico, fazê-lo aparecer em sua emergência, lá onde ele aparece com ou sem os sistemas de opressões.

Visitando o conceito de genealogia, Foucault é capaz de redefini-lo radicalmente, ao formular o projeto de uma história genealógica. Esta recusa a busca da origem como *Ursprung*, entendida enquanto “começo nobre”, lugar onde se ocultaria o sentido profundo do passado, essência a partir do qual tudo o mais se desdobraria numa linha de continuidade, cujo ponto terminal seria o presente. Investindo contra a noção de necessidade e de totalidade, o filósofo constrói uma outra concepção de acontecimento, constituído a partir das noções de procedência - *Herkunft* e de emergência - *Entstehung*. Se a história é uma série de interpretações, e se a interpretação é um ato de poder, um apoderar-se do sistema de regras

³⁹ M. FOUCAULT. *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986, 2ª ed, p.3.

⁴⁰ M. FOUCAULT. “Nietzsche, a Genealogia e a História”. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

⁴¹ M. FOUCAULT. *A Ordem do Discurso*. op. cit. p.7

dominante, invertendo-o e lançando-o contra si mesmo, a genealogia deve fazer sua história, - das morais, ideais, conceitos metafísicos, do conceito de liberdade, da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. “Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos.”⁴²

A partir daí, propõe a genealogia da forma supra-histórica da História, mostrando como nasce o mito da objetividade do historiador, pronto a buscar o sentido oculto e profundo da verdade histórica. E o compara ao demagogo ateniense, que invoca a objetividade, a exatidão dos fatos, o passado inamovível, e cujo discurso visa criar a fantasia da superioridade de uma época em relação a outra.

Esta forma histórica é caracterizada, a partir de Nietzsche, como aquela que “reintroduz o ponto de vista supra-histórico: uma história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim reduzida, do tempo; uma história que lançaria sobre o que está atrás dela um olhar de fim de mundo. Esta história dos historiadores constrói um ponto de apoio fora do tempo” e pretende julgar segundo uma objetividade apocalíptica, supondo, ao mesmo tempo, uma consciência sempre idêntica a si mesma.⁴³

Ora, a história genealógica proposta trabalha com a descontinuidade, desfaz os pontos fixos, quebra as identidades e introduz o corpo na História. Faz ressurgir o acontecimento naquilo que pode ter de único e agudo, marca as singularidades. O acontecimento é entendido aqui como “uma relação de forças que se inverte, como um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores...”⁴⁴ É o que ele próprio faz em seguida, ao proceder a uma análise genealógica da História, pretendendo libertá-la do modelo metafísico e antropológico da memória. Conhecer como se produz essa forma-história é uma maneira de abri-la a novas possibilidades de relação com o passado.

Acompanhemos seus passos nessa operação em busca da genealogia da História. Foucault mostra a emergência dessa forma antropológica do conhecimento, no século 19 europeu, “século espontaneamente historiador”. Sem individualidade, sem saber quem é, sem castelos próprios, cercados por cenários, o europeu procura sua individualidade. Como bárbaros, olhamos para as grandes civilizações e perguntamos como foram possíveis: “diante das muralhas abertas(;), perguntamo-nos que deuses puderam habitar aqueles templos vazios.”⁴⁵ Na incapacidade de criar, espiritualmente desenergizado, o europeu se apóia como um plebeu no que foi feito antes dele. Para isso precisa de História: para dar-se uma origem, enraizar-se, encontrar sua própria identidade, reconhecer-se na noite dos tempos e, deste modo, fortalecer-se.

Depois de fazer a genealogia da História, entendida em seu uso antropológico, Foucault se propõe a apoderar-se de suas regras, dominá-las e voltá-las contra seu nascimento. Isto é o acontecimento: não ver o nascimento a partir do amadurecimento do feto, e sim “a cena em que as forças se arriscam e se afrontam, em que podem triunfar ou ser confiscadas.”⁴⁶ Aqui a possibilidade de um uso anti-platônico da história, um uso que a liberte da história supra-histórica.

Nessa reversão das regras do jogo, em que se trata de fazer da história uma “contra-memória” e de desdobrar uma outra forma de tempo, Foucault descobre três usos possíveis que se opõem às três modalidades platônicas da história: o uso paródico e destruidor da realidade, contra o que opõe o tema da história reminiscência e do reconhecimento; o uso dissociativo e destruidor da identidade, que estilhaça a história-continuidade ou tradição; o

⁴² M. FOUCAULT. “Nietzsche, a Genealogia e a História”, op. cit., p.26.

⁴³ Idem, p.26.

⁴⁴ Idem, p.28.

⁴⁵ Idem, p.32.

⁴⁶ Idem, p.32.

uso sacrificial e destruidor da verdade, voltado contra a história-conhecimento. Retomando suas idéias:

1. O uso paródico ou burlesco: a história oferece identidades ao homem contemporâneo, já o genealogista coloca em cena um grande carnaval do tempo onde as máscaras reaparecem sem cessar: “trata-se de nos irrealizar em várias identidades reaparecidas ... A genealogia é a história como um carnaval organizado.”⁴⁷

2. A dissociação sistemática de nossa identidade, que aliás é uma paródia. Dissipar e não reencontrar nossa suposta identidade, fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam.

3. O sacrifício do sujeito do conhecimento: o saber não busca uma verdade universal, construída a partir de um desejo de pureza. Novamente a crítica apresentada na *Arqueologia do saber* é retomada, desmistificando a imagem de pureza com que se apresenta a ciência, como uma forma de revelação da verdade essencial e originária do mundo, em oposição ao mundo da política. Vejam-se, aliás, as diferenças que reconhece entre o sábio e o político, expressas em *A verdade e as Formas Jurídicas*.⁴⁸

Esse novo olhar sobre a História, entendida enquanto arqueo-genealogia do presente, permitiu aos historiadores perceberem fenômenos contemporâneos, que se constituíram na Modernidade, a exemplo do processo de “medicalização”, ou de “normatização da sociedade”. Enunciado primeiramente nos anos setenta por Foucault, permitiu a produção de uma ampla historiografia voltada para a temática a partir do final desta década, também no Brasil, estendendo-se por toda a década de oitenta, e ainda, prolongando-se para os anos noventa.⁴⁹ Ao denunciar a dimensão “carcerária” da sociedade burguesa, sofisticada em suas formas de controle e de assujeitamento, a perspectiva foucaultiana possibilitou, pois, uma leitura crítica do poder disciplinar e das formas de disciplinarização do social, no momento mesmo em que este processo se encerrava, como ele próprio observa, desmistificando o progresso, a ciência e a neutralidade da técnica.

Constituir subjetividades anárquicas

Em “*Post-scriptum*. Por uma sociedade de controle”, Deleuze reforça a idéia de que Foucault se propõe a descrever o mundo que estamos deixando de ser, um presente que se torna imediatamente passado, mas cujas marcas moldam vigorosamente nossas vidas e as formas de construção da subjetividade.⁵⁰ Nessa direção, é possível afirmar que Foucault reforça o olhar anarquista na atualidade, na medida em que se coloca como o mais persistente crítico dos micropoderes, do Estado e da representação teórica e política. Se, em 1933, Luce Fabbrri faz a crítica minuciosa das práticas de fascistização do cotidiano, das formas de “militarização da vida” nas escolas primárias e secundárias, na universidade, na organização do lazer, da cultura e da própria vida produtiva nas fábricas e no campo, 40 anos depois, o filósofo nos instrumentaliza teoricamente para as práticas da “ação direta”, ou para explodirmos radicalmente com os micropoderes, revertendo o jogo das relações de poder e recusando as insidiosas formas de subjetivação promovidas pelo Estado.

“Prefiro as transformações bem precisas que puderam ocorrer nos últimos 20 anos em um certo número de domínios que concernem nossos modos de ser e de pensar, as relações de autoridade, as relações entre os sexos, a maneira pela qual nós percebemos a loucura ou a

⁴⁷ Idem, p.34.

⁴⁸ M. FOUCAULT. *La Verdad y las Formas Jurídicas*. México: Editorial Cedis, 1986, 2ª ed.

⁴⁹ Relembro as publicações de Roberto Machado e outros *Da Nação da Norma*. Rio de Janeiro: Graal, 1978 e de Jurandir Freire Costa. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

⁵⁰ Gilles DELEUZE. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1990.

doença, prefiro estas transformações mesmo que parciais que foram feitas na correlação da análise histórica e da atitude prática às promessas do homem novo que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século 20.”, diz Foucault.⁵¹

E precisando o que entende por estas “lutas parciais, imediatas e transversais”, afirma: “...(elas) não procuram o ‘inimigo número um’, mas o inimigo imediato. Em seguida, não acreditam que a solução ao seu problema possa residir num futuro qualquer (isto é, na promessa de liberação, de revolução, no fim do conflito das classes). Em relação a uma escala teórica de explicação ou à ordem revolucionária que polariza o historiador, são lutas anárquicas.” São lutas contra o “governo por individualização.”⁵²

Práticas de-subjetivantes, estas lutas põem em questão o estatuto do indivíduo, ao afirmar o direito à diferença; ao mesmo tempo, opõem-se a tudo que “pode isolar o indivíduo, separá-lo dos outros, cindir a vida comunitária, constranger o indivíduo a se dobrar sobre si mesmo e a agarrar-se em sua própria identidade.”⁵³ Liberdade, mas não a liberal, e sim a liberdade social, como entendem os anarquistas que, aliás, são individualistas.

Estranho, contudo, que a proposta foucaultiana da amizade seja construída em referência ao movimento homossexual, depois da crítica da sexualidade como lugar de diferenciação do grupo e de identificação. Nesse sentido, os libertários, que aliás, defenderam o amor livre e propuseram novos laços afetivos e subjetivos desde sempre encontram-se, a meu ver, muito mais próximos do projeto ético-político em discussão.

Acompanhemos, finalmente, Reiner Schürmann, cujos comentários podem esclarecer o debate: “O sujeito anárquico ecoa Zaratustra de Nietzsche: ‘Tal é o meu caminho; qual é o teu?... Pois o caminho - não existe.’”⁵⁴ Para o filósofo alemão, que lê no pensamento foucaultiano a proposta da constituição de um sujeito libertário: “O sujeito anarquista se constitui em micro-intervenções voltadas contra os padrões recorrentes de sujeição e objetivação.” E, nessa direção, conclui:

Para uma cultura obcecada com as profundezas do eu – ocultas, inconscientes,(...) – a auto-constituição anarquista significa a dispersão da reflexão direcionada para dentro, para reflexos voltados para fora na medida dos sistemas de poder que devem ser curto-circuitados, desqualificados e destruídos.⁵⁵

O que mais anarquista?

⁵¹ Reiner SCHÜRMAN, op.cit.,p.13.

⁵² In: P. RABINOW e H. DREYFUS. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984, p.301.

⁵³ Idem, p.302.

⁵⁴ Reiner SCHÜRMAN. "On constituting Oneself as an Anarchist Subject". *Praxis International*, VI, p.13; veja-se, ainda, Francisco ORTEGA. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999

⁵⁵ Reiner SCHÜRMAN, op.cit.,p.13.