

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALAN DOS SANTOS

**TAZ (ZONA AUTÔNOMA TEMPORÁRIA) COMO PRÁTICA DE
LIBERDADE E RESISTÊNCIA POLÍTICA**

GUARULHOS

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALAN DOS SANTOS

**TAZ (ZONA AUTÔNOMA TEMPORÁRIA) COMO PRÁTICA DE
LIBERDADE E RESISTÊNCIA POLÍTICA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Edson Luís de Almeida Teles.

GUARULHOS

2016

SANTOS, Alan dos.

TAZ (Zona Autônoma Temporária) como prática de liberdade e resistência política / Alan dos Santos – Guarulhos, 2016. 171f.

Dissertação de Mestrado [Mestrado em Filosofia] – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2016.

Orientador: Edson Luís de Almeida Teles.

Título em inglês: TAZ (Temporary Autonomous Zone) as practice of freedom and political resistance

1. Michel Foucault. 2. Hakim Bey. 3. TAZ. 4. Liberdade.
5. Filosofia. 6. Resistência. 7. Liberação. 8. Filosofia Política. I. Título

FOLHA DE APROVAÇÃO

Alan dos Santos

TAZ (Zona Autônoma Temporária) como prática de liberdade e resistência política

Guarulhos, 2016.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Edson Luís de Almeida Teles.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. Edson Luis de Almeida Teles
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

Profa. Dra. Luzia Margareth Rago
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

Prof. Dr. Henrique Zoqui Martins Parra
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

DEDICATÓRIA

À Eduarda e ao João, pela inocência da infância e por saberem aproveitá-la em plenitude!

À Caroline, pela companhia, pelo seu amor, pelos tempos vividos, mas também pela leitura da pesquisa e por me acompanhar em todo o processo de criação. Seus pitacos e conselhos foram fundamentais. Você me é fundamental.

Ao Edson, por transformar cada etapa da pesquisa numa zona de autonomia e por me permitir e incentivar a experiência por vezes árdua do pensamento, sobretudo do pensamento político.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Elio dos Santos e Maria Heloisa dos Santos Cases, pois mesmo sem entenderem o porquê d'eu estudar Filosofia (logo Filosofia!) sempre me apoiaram incondicionalmente, talvez mais do que deveriam. Sem o auxílio de vocês eu não teria construído metade do que já fiz nesse meu curto período de existência. Antes de qualquer outro, agradeço a vocês!

Ao meu orientador, Edson Luís de Almeida Teles, pela paciência com que me orientou e por ter acreditado no projeto de pesquisa quando ele ainda estava capenga. Se não fosse pelas suas orientações sempre amigáveis e precisas, certamente essa pesquisa não existiria, não com tanto brilho.

Ao professor Rodnei Antonio do Nascimento, pela atenção que dispensou ao meu projeto no processo seletivo para ingressar na pós-graduação e também pela atenção fulminante com que leu o texto na ocasião do exame de qualificação. Meu sincero obrigado!

À professora Margareth Rago, pela atenção que dispensou ao meu texto e pelos conselhos que me ajudaram na sequência da pesquisa, após o exame de qualificação. Àquela relação bibliográfica que me indicara vale ouro!

À professora Daniela Taibo Ribeiro Xisto, por ter me orientado na minha primeira pesquisa acadêmica sobre Foucault e por ter me despertado o gosto pelo pensamento filosófico. Suas aulas me serão sempre inesquecíveis.

À Caroline Sampaio Ribeiro, minha doce companheira. Nordestina, baiana, camponesa! Sempre soube me acalmar nos momentos de tensão com o seu carinho e afeto de sempre. Eu lhe devo o prazer de ter me apresentado o semiárido baiano, terra encantadora!

Ao amigo Alcebíades, pela companhia filosófica desde os tempos da graduação e pelas muitas cervejas que tomamos juntos por conta dele.

Aos irmãos Gilson e Gislene, meus amigos acima de tudo. Reza a lenda que, quando eu era bebê, Gislene derrubou-me do berço e caí de cabeça no chão. Sobrevivi. Este foi o início da minha trajetória filosófica...

Aos professores de Filosofia da Universidade Metropolitana de Santos, Mariza, Vanice, Juliana, João e Dayane, pela companhia profissional e por compartilharem comigo suas experiências filosóficas. Vocês ajudaram muito para a minha formação!

À CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa de estudos concedida durante o mestrado.

*A palavra liberdade é a única coisa que ainda me exalta.
Penso que é ajustada para conservar, indefinidamente, o
velho fanatismo humano.*

André Breton

As três flores da esperança:

Liberdade. Diz Durito que a liberdade é como o amanhecer. Alguns a esperam dormindo, mas outros acordam e caminham durante a noite para alcançá-la. Eu digo que nós, zapatistas, somos viciados em insônia e deixamos a história desesperada.

Luta. O velho Antônio dizia que a luta é como um círculo. Pode começar em qualquer ponto, mas nunca termina.

História. A história não passa de rabiscos escritos por homens e mulheres no solo do tempo. O poder traça o seu rabisco, elogia-o como escrita sublime e o adora como se fosse a única verdade. O medíocre limita-se a ler os rabiscos. O lutador passa o tempo preenchendo páginas. Os excluídos não sabem escrever... ainda.

Exército Zapatista de Libertação Nacional

ABREVIATURAS

No correr da pesquisa, para deixar o texto fluente e para evitar repetições textuais, utilizaremos quase sempre da sigla TAZ (acrônimo inglês para *Temporary Autonomous Zone*) ao invés do nome por extenso. A tradução mais comum para o português é *Zona Autônoma Temporária*. É dessa forma, por exemplo, que traduziu Renato Rezende para a edição da Conrad e o coletivo anarquista Protopia S/A para a edição artesanal da Deriva.

Já o professor e tradutor Sérgio Norte, na tradução do livro de Tomás Ibañez intitulado *Anarquismo é movimento*, ao se referir à estratégia da TAZ utilizou da expressão *Áreas Temporariamente Autônomas*, mas trata-se de uma expressão pouco utilizada.

Seguindo a tradução mais comum, o acrônimo correto em português seria ZAT e não TAZ. Contudo, preferimos usar o acrônimo em inglês por ser mais utilizado, inclusive no Brasil, tanto textualmente como oralmente.

No caso das Zonas Autônomas Permanentes – outra estratégia política descrita por Hakim Bey para além da TAZ -, faremos uso do acrônimo simples em português.

Esclarecemos abaixo, portanto, as duas siglas utilizadas no correr da pesquisa:

TAZ = Zona Autônoma Temporária

ZAP = Zona Autônoma Permanente

RESUMO

A presente pesquisa pretende realizar uma problematização filosófica da estratégia política e anarquista da TAZ (Zonas Autônomas Temporárias), utilizando da filosofia política contemporânea e principalmente o pensamento de Michel Foucault. Para isso, trabalharemos principalmente com dois conceitos extraídos da filosofia de Foucault: em primeiro lugar, a noção de “práticas de liberdade” em contraposição aos “processos de liberação” e, em segundo lugar, o conceito de resistência política. Dessa forma, realizaremos uma problematização filosófica da TAZ respeitando os seus principais objetivos, tais como descritos por Hakim Bey: 1) oferecer aos sujeitos (ou indivíduos políticos, se se preferir) experimentações imediatas de liberdade; e 2) resistir aos poderes sem confrontá-los direta e reativamente.

Palavras-chave: TAZ, liberdade (práticas de), liberação (processos de), resistência, Foucault.

ABSTRACT

This research aims to make a philosophical questioning of political and anarchist strategy TAZ (Temporary Autonomous Zones), using the contemporary political philosophy and especially the thought of Michel Foucault. For this we will work mainly with two concepts extracted from Foucault's philosophy: first, the notion of "practices of freedom" as opposed to "liberation process" and, secondly, the concept of political resistance. Thus we will make a philosophical and conceptual questioning the TAZ respecting their main objectives as described by Hakim Bey: 1) provide immediate experiences of freedom to subjects (or political individuals); and 2) resisting the powers without confronting them directly and reactively.

Keywords: TAZ, liberty (practices of), liberation, resistance, Foucault.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. Aspectos gerais do processo de experimentação da TAZ	29
1.1. O encontro entre os participantes	29
1.2. A horizontalidade do encontro	42
1.3. A experiência limite	53
1.4. Internet	59
2. TAZ e práticas de liberdade	69
2.1. Os processos de subjetivação	73
2.2. Reino da liberdade e os processos de liberação.....	79
2.3. Fechamento do mapa e práticas de liberdade	84
2.4. <i>Provos</i> e zapatismo	88
3. TAZ e resistência política.....	100
3.1. Transversalidade das lutas e dispositivo.....	116
3.2. Imediatismo e crítica da TAZ à revolução	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	156
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	164

INTRODUÇÃO

Michel Foucault declara-se um adepto da 'paresia', ou seja, ele é um contador de histórias ousado e franco que adora enxergar a problematização como um ato de criação.

Fons Elders

Eu sempre disse que não inventei as zonas autônomas temporárias. Eu apenas notei que elas existiam. Elas sempre existiram.

Hakim Bey

A pesquisa em questão tem por objetivo realizar uma problematização filosófica da estratégia política e anarquista da TAZ (Zona Autônoma Temporária), descrita por Hakim Bey - um curioso e intrigante militante anarquista estadunidense, acadêmico de História e Filosofia -, problematizando-a a partir dos conceitos e escritos do filósofo francês Michel Foucault (principalmente dele, mas também de outros filósofos e pensadores contemporâneos como Deleuze, Graeber, Ibáñez...).

Nessa introdução, além de apresentarmos a estrutura geral da pesquisa que se seguirá, trataremos de apresentar rapidamente quem é Hakim Bey - vale lembrar que ele está vivo -, um sujeito desconhecido do público leitor de Filosofia, mas que, apesar disso, elaborou uma estratégia capaz de descrever a dinâmica processual das manifestações políticas contemporâneas - dos zapatistas ao Movimento Passe Livre e até os *black blocs*, todos esses acontecimentos ou movimentos políticos contemporâneos refletem características constituintes da TAZ -, e o porquê da nossa opção por problematizá-la a partir dos conceitos de Foucault. Falamos em problematização filosófica, é preciso esclarecer, porque, no caso da TAZ, trata-se de algo externo à filosofia; externo, mas não alheio. Sendo assim, existe com esta pesquisa um esforço transformado em objetivo de fazer da TAZ um objeto de estudo da filosofia política contemporânea.

Tentaremos explicar, nessa mesma introdução, os critérios utilizados para a aproximação entre o pensamento dos dois autores em questão (se bem que não se trata de uma aproximação, não faremos isso: aproximar os autores; este ponto ficará mais claro adiante), a lembrar, Hakim Bey e Michel Foucault, o primeiro norte-americano e o

segundo francês; ambos tiveram suas principais obras lançadas na segunda metade do século XX.

Começaremos pela apresentação sucinta de Hakim Bey e pela explanação sobre o porquê de lermos a TAZ sob um ponto de vista baseado na obra de Foucault; logo na sequência apresentaremos a estrutura geral da pesquisa.

Perguntado pela revista *High Times Magazine*¹ sobre sua origem, Hakim Bey respondeu rispidamente o seguinte: “A informação padrão (que é tudo o que falo) é que eu era um poeta da corte de um principado sem nome do norte da Índia, que eu fui preso na Inglaterra por um atentado anarquista a bomba e que eu vivo em Pine Barrens, Nova Jersey, em um trailer da Airstream (tradicional marca americana de trailers). Quando venho à Nova York fico num hotel em Chinatown”.

Como se pode ver, sabe-se muito pouco sobre a intimidade de Hakim Bey e percebemos nas palavras dele uma ausência de vontade de se revelar. Numa outra entrevista, entretanto, agora com o curador de arte suíço Hans Ulrich Obrist, cedida em 2010, Hakim Bey (2011b, p.131), mais à vontade por sentir-se ao lado de alguém com afinidades políticas próximas, revela-se um pouco mais, concedendo uma entrevista que veio a transformar-se num material de referência para o estudo de sua obra. Nela, Hakim Bey revela seu nome de origem (Peter Lamborn Wilson, sendo Hakim Bey seu pseudônimo), sua data de nascimento (1945) e o local de seu nascimento (Baltimore, EUA).

Hakim Bey começou seus estudos em História em 1965, na Universidade de Columbia, mas logo desistiu do curso para partir numa longa viagem pelo Oriente Médio, onde estudou tantra e visitou templos do sufismo. Em 1971, foi financiado pela fundação Marsden de Nova York, tornando-se pesquisador da Ordem Sufi Ni'mattullahi. Três anos depois, em 1974, foi diretor das publicações de língua inglesa da Academia de Filosofia do Império Iraniano, em Teerã (o que explica seus conhecimentos avançados em Filosofia, não somente em língua inglesa).

Após a revolução iraniana, em 1979, voltou para os EUA, seu país de nascimento, onde desenvolveu a tese sobre a estratégia das Zonas Autônomas Temporárias (TAZ). Com o livro TAZ, tornou-se conhecido ao descrever a propagação

¹ BEY, Hakim. *Entrevista com Hakim Bey na High Times Magazine*. Disponível em: <<https://www.nodo50.org/insurgentes/textos/cultura/14entrevistahakimbey.htm>>. Último acesso em 03 de fevereiro de 2016.

de espaços autônomos temporários como tática de resistência e esvaziamento de poder em nome da liberdade humana – tema que abordaremos durante toda a nossa pesquisa. No início dos anos 1980, fez parte da associação *Autonopedia*, sem fins lucrativos, que até hoje publica todos os seus textos nos EUA, além de filósofos contemporâneos renomados como Félix Guattari e Toni Negri.

Defensor de uma posição política de cunho anarquista escreveu sobre os mais variados assuntos: da pirataria e das relações entre tecnologia e luddismo às semelhanças do sufismo com as antigas tradições celtas. Hakim Bey escreveu ainda diversos manifestos anarquistas abordando questões do mundo contemporâneo os quais utilizamos repetidas vezes nesta mesma pesquisa.

Apesar da sua longa estadia no Oriente, Hakim Bey é um pensador ocidental atento aos acontecimentos políticos do Ocidente. Os motivos que o fizeram viajar para o oriente são bastante curiosos e elucidativos. Tendo sido um agitador político atuante contra a Guerra do Vietnã e tendo a revolução estudantil de Maio de 68 findado, Hakim Bey identificou um marasmo profundo ao qual o ocidente penetrou profundamente. Para fugir da sensação de tédio por falta de grandes acontecimentos políticos (pequenas manifestações já haviam se tornado rotina nos EUA, havia quase um fetiche revolucionário no ato de ir para as ruas sem grandes resultados ou experimentações extraordinárias), Hakim Bey optou por viajar ao oriente com o objetivo de identificar se o sufismo era uma realidade ainda viva ou se era algo que só existia em livros de misticismo. Na época, não havia como saber estando nos EUA, devido à falta de publicações sobre o tema. Não havia praticantes do sufismo nos EUA, ao menos não de forma pública que se pudesse encontrar nas ruas. Havia um “secretismo” em torno do sufismo devido ao seu alto índice de erotismo. Acabou por descobrir a realidade do sufismo assim como do hinduísmo tântrico, duas experimentações temporárias que o marcaram profundamente. Desde que voltou para os EUA, Hakim Bey não abandonou decididamente essas questões, publicando artigos vez e outra sobre esses temas; todavia, sua maior atenção direcionou-se para questões políticas e anarquistas.

Essas são as principais informações que podemos extrair da entrevista anteriormente citada sobre Hakim Bey. Conforme Bey vai respondendo as perguntas de Hans Ulrich Obrist, ele acaba por revelar informações interessantes sobre as suas leituras de infância e sobre o início da sua vida de escritor. Não vamos aqui condensar essas questões, pois não se encontram diretamente relacionadas com a pesquisa, e, além

do mais, o leitor que porventura se interessar por Hakim Bey poderá conferir tais informações ao ler a entrevista, o que certamente será mais agradável do que ler os nossos comentários. Contudo, uma última consideração interessante ou no mínimo curiosa contida na entrevista é a resposta de Hakim Bey para a pergunta *Você também acredita que seja antidemocrático?*

O contexto da pergunta era o desenvolvimento das novas tecnologias de informação multimídia e os seus aspectos antidemocráticos. A resposta de Hakim Bey para a pergunta foi simples e direta: “Como anarquista que sou, nunca fui fetichista com relação à democracia. Eu acredito que a democracia, para que tenha algum interesse para um anarquista, tem que ser a democracia direta. Formas representativas de democracia possuem os mesmos problemas que outras formas de Estado. Mas, num sentido mais amplo e geral, eu de fato acredito que a tecnologia esteja se tornando antidemocrática”.

Seria interessante prolongar ou mesmo iniciar uma conversa com Hakim Bey sobre como ele compreende as possibilidades de uma democracia direta hoje, nas sociedades contemporâneas, ou mesmo as razões que o fizeram crer que a tecnologia é ou está se tornando antidemocrática. Mas isto não aconteceu na entrevista, ela seguiu outro caminho.

Essas questões que apresentamos e resumimos sobre Hakim Bey foram algumas considerações rápidas provenientes dele mesmo antes de adentrar no tema da TAZ, ainda na entrevista. Nós as reproduzimos com o objetivo único de apresentar o criador da TAZ - este sim o principal componente da nossa pesquisa.

Passamos então à outra questão. Por que Michel Foucault? Quer dizer, por que aproximar Hakim Bey de Foucault, autores aparentemente tão díspares? A verdade é que não se trata de uma aproximação. Não queremos demonstrar, nas páginas que se seguirão, uma compatibilidade entre os pensamentos de Foucault e Hakim Bey, como se eles tivessem um olhar comum sobre as situações do mundo contemporâneo. Respeitando o objetivo da TAZ descrito por Hakim Bey – oferecer aos sujeitos experimentações de liberdade enquanto ação política -, consideramos que o pensamento político de Foucault oferece subsídios conceituais e filosóficos que ajudam a compreender o nível de atuação da TAZ, sobretudo para quem não é familiarizado com a literatura de Hakim Bey.

Poderíamos lembrar que Hakim Bey cita Foucault textualmente numa dada ocasião da literatura da TAZ, juntamente com outros filósofos franceses contemporâneos. Contudo, o nosso objetivo não é transformar Foucault num instrumento de justificação da TAZ, como se o fato de Hakim Bey citar Foucault transformasse a TAZ instantaneamente numa estratégia política eficiente. Isso mostra, na melhor das hipóteses, que o pensamento de Foucault serviu de inspiração para Hakim Bey formular principalmente o texto da TAZ.

Hakim Bey não é um filósofo com uma vasta obra escrita, como Foucault; ele é mais um militante político anarquista que num certo momento se interessou pelo misticismo oriental (mas como ele mesmo diz, todos os jovens norte-americanos dos anos 1960 de alguma forma se interessaram), e que busca fornecer uma estratégia para as práticas de liberdade não somente para militantes profissionais, mas para qualquer cidadão que queira experimentar temporariamente da liberdade ácrata, criando espaços de autonomia em sociedades que buscam continuamente o disciplinamento dos corpos e o controle geral da vida humana.

Com relação ao processo de escrita do texto da TAZ, o próprio Hakim Bey aproximou-se da filosofia e fez uso do pensamento de diversos filósofos contemporâneos, sobretudo os franceses, ora citando-os diretamente, ora fazendo uso da terminologia de outros pensadores. É possível encontrar citações diretas em seu texto aos filósofos Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jean Baudrillard, além do próprio Foucault. Em alguns momentos da pesquisa recuperaremos essas citações com o objetivo de esclarecer as referências utilizadas por Hakim Bey e, por conseguinte, esclarecer as suas próprias pretensões.

Além desses filósofos citados, outra fonte de inspiração bastante perceptível no texto da TAZ é o movimento Internacional Situacionista². Nesse sentido, é possível

² Em sua *História do anarquismo*, o historiador do anarquismo (e da filosofia) Jean-Preposiét (2007, p. 371) classifica o situacionismo como uma “esquerda selvagem contemporânea” e como os verdadeiros arquitetos do ‘Maio de 68’ francês. A *Internacional Situacionista* (o curioso é que participavam das reuniões situacionistas, geralmente, pouco mais de vinte pessoas, embora seja um movimento ‘internacional’) foi fundada em 1957 por um grupo de artistas de vanguarda, adeptos da arte experimental e jovens intelectuais influenciados pelo dadaísmo e pelo surrealismo, radicalizando-os e politizando-os ao extremo. Seu principal lema, como explica Preposiét (ibidem, p. 371), é o “mudar radicalmente a vida”, prescrito pelo poeta e escritor Arthur Rimbaud. Os situacionistas – e nesse ponto eles influenciaram decididamente Hakim Bey – apresentavam-se como portadores do espírito contemporâneo em face às ideologias clássicas, consideradas então desatualizadas e obsoletas. Pretendiam colocar radicalmente em questão a cultura das nossas “sociedades espetaculares mercantis” (a questão da ‘revolução cultural’ estava em voga). Afirmavam que a revolução política – que todo mundo comenta justamente por não ter de fazê-la por conta própria – deveria produzir *situações* novas de vida. Dedicavam-se a uma crítica

encontrar diversas citações à Guy Debord, um de seus principais representantes - criador do conceito de espetáculo (sociedade do espetáculo), ao menos na concepção contemporânea do termo -, e também citações ao movimento de forma geral. Principalmente a concepção que Hakim Bey tem do que seja o espaço público (o que ele chama simplesmente de Zona, que se encontra presente desde o título) é diretamente extraída do pensamento situacionista.

Outra influência relevante para Hakim Bey e para a estratégia da TAZ extraída do situacionismo, e que vale a pena ser mencionada, é a interface criada pelo movimento entre luta política e experimentação estética. Essa relação caracterizará distintivamente a estratégia da TAZ, e, inclusive, é uma questão que estará presente transversalmente em diversos momentos da pesquisa. Desde o primeiro capítulo até as últimas linhas do nosso texto, insistir-se-á, às vezes de forma repetitiva, na argumentação de que a dinâmica processual da TAZ é a criação. O situacionismo, na década de 1960, já havia problematizado a luta política através dessa interface: se resiste na arte (e não só na política) e se cria na política (e não somente na arte).

O processo de experimentação da TAZ é a simbiose completa entre os aspectos estéticos e políticos. Logo no primeiro capítulo da pesquisa, aonde abordaremos algumas experimentações políticas concretas, citaremos um exemplo bastante ilustrativo, ainda que controverso, dessa simbiose entre o político e o estético: trata-se da estratégia black bloc. Embora seja conhecida como uma estratégia política radical de cunho anarquista – para uma parcela da população confunde-se com terrorismo – existe um caráter performático evidente na ação política dos encapuzados nos blocos negros. E se existe tanta repercussão sobre as ações dos black blocs é porque o seu objetivo e a sua razão de ser estão sendo satisfatoriamente cumpridas: atrair a cobertura midiática para as manifestações políticas radicais. Trata-se de algo simultaneamente político e performático.

O caminho mais fácil para se realizar uma problematização filosófica da estratégia política da TAZ é recorrer a um ou mais de um dos filósofos que o próprio Hakim Bey utilizou como fonte de inspiração. Dentre os autores citados, escolhemos trabalhar principalmente com o pensamento de Foucault, pois para além da afinidade

sistemática da vida quotidiana, de modo a mostrar as suas múltiplas alienações, não somente econômicas, mas também culturais, artísticas e sociais.

peçoal que nutrimos com o seu pensamento, achamos que ele, se comparado com os demais, foi quem melhor forneceu subsídios teóricos para um estudo abrangente da TAZ, não porque Foucault seja melhor do que os outros, mas porque os seus estudos encontram-se mais alinhados com as questões políticas do mundo contemporâneo. Foucault, dentre eles, foi quem mais se atentou para a política contemporânea. Gilles Deleuze (2011, p. 34), numa citação que fizemos no começo do terceiro capítulo, chega a afirmar que a analítica do poder de Foucault possibilitou ao ‘esquerdismo’ uma autocrítica decisiva. O tema da política é algo constante na obra de Foucault, embora ele tenha insistido em diversos momentos que o seu principal problema de pesquisa é o sujeito e os processos de subjetivação.

No campo da política e em temas como relações de poder, resistências, combates estratégicos, dominações e etc. a produção filosófica de Foucault é mais extensa do que a de outros autores citados por Bey, como o próprio Deleuze ou Baudrillard. E vale lembrar que as ‘zonas autônomas temporárias’ são, antes de mais – antes mesmo de ser um conceito ou hipótese conceitual –, uma estratégia política para ser praticada, experimentada. Era preciso então eleger um filósofo que tenha se dedicado à filosofia política, dada a abrangência dos estudos filosóficos.

A verdade é que inexistente uma só justificativa sobre o porquê de pesquisarmos a estratégia da TAZ juntamente com o pensamento de Foucault. Ao invés disso, é mais fácil apontar algumas características pontuais que permitiram este nosso trabalho de pesquisa tal como fora realizado. Descrevê-las facilitará ao leitor identificar não somente a estrutura geral da pesquisa, mas também o objetivo e a metodologia utilizada.

Podemos separar em dois blocos as justificativas que nos fizeram eleger o pensamento de Foucault como instrumento problematizador da TAZ. O primeiro deles suporta razões afetivas, baseadas na afinidade que temos com o autor e a leitura dos seus textos, desde os tempos da graduação. O segundo é por razões puramente filosóficas. Na história da filosofia política, com especial atenção à filosofia política contemporânea, percebemos que o pensamento de Foucault é o mais adequado para a nossa tarefa. Tentaremos justificar essas afirmações logo abaixo.

Começamos pelas razões que intitulamos de afetivas (na falta de um termo melhor). A decisão por pesquisar Foucault nos programas de Filosofia (graduação e pós-graduação) aconteceu quando estávamos no término do segundo ano da graduação, na Universidade Católica de Santos. Na ocasião, pensávamos em dois projetos distintos

para que começássemos a refletir mais decididamente sobre a escolha do orientador para a pesquisa de término de curso. Um dos projetos girava em torno de Marx, com o objetivo de recuperar as suas divergências com Bakunin na Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT). Por consequência, tínhamos a oportunidade, para um pesquisador em início de formação, de compreender melhor as especificidades das duas principais ideologias políticas revolucionárias da modernidade: o socialismo marxista e o anarquismo ou socialismo libertário. O outro projeto girava em torno de Foucault; na verdade, consistia na vontade de descobrir esse autor cada vez mais citado e que parecia ser uma figura importante para as lutas políticas contemporâneas, sobretudo no que se refere às questões de gênero e raça. No caso do projeto sobre Foucault não havia ainda um problema de pesquisa elaborado, mas um desejo genuíno de descobrir Foucault.

Na ocasião já havíamos realizado no curso algumas poucas leituras de Marx. Mas não de Foucault. Além disso, o pensamento de Marx era algo mais próximo do nosso dia-a-dia do que o de Foucault - um autor, na época, ao menos para nós, por descobrir. Nos primeiros anos da graduação, dividíamos o tempo livre entre as leituras necessárias para a formação em Filosofia com a participação e colaboração de eventos, na maioria das vezes shows, ligados à cultura punk nas cidades de Santos e São Paulo. Parte dos integrantes dos eventos encontrava-se alinhado com as ideias de Marx e com a atuação política partidária. Outra parte se dizia anarquista e recusava ou pelo menos suspeitava dos partidos políticos, mesmo os esquerdistas ou ditos revolucionários. Apesar das divergências, geralmente ambos os lados dialogavam e inclusive participavam das mesmas manifestações políticas populares. No momento da discussão verbal, no momento discursivo da ação política, as divergências pipocavam, mas em termos práticos era difícil distingui-los; ambos, anarquistas e socialistas, frequentavam juntos os mesmos espaços num mesmo corte de tempo, sem que isso os incomodasse. A impressão que dava era que, na camada mais profunda das suas convicções, ambos se assemelhavam. Contudo, havia outros anarquistas e socialistas que rejeitavam com mais veemência essa aproximação. Nesse caso a divergência era mais profunda e, por isso, mais intrigante. Se descobrir Foucault era um desejo genuíno, o desejo de compreender os motivos que distinguiam os anarquistas dos socialistas era igualmente genuíno, talvez até mais.

No final das contas escolhemos por pesquisar Foucault – a curiosidade por descobri-lo acabou prevalecendo -, e, além do mais, parecia que pesquisar Foucault

abriria mais portas dentro das universidades do que recuperar a querela entre Marx e Bakunin.

Foi então no auge das primeiras leituras de Foucault que tivemos o primeiro contato com Hakim Bey e o texto da TAZ. E isso aconteceu, curiosamente, num evento-show punk na cidade de São Paulo, de maneira fortuita e inusitada. Dentre as ‘banquinhas’ participantes do evento em que estávamos estava a do pessoal da Deriva, um coletivo anarquista porto-alegrense que costura edições artesanais de textos anarquistas contemporâneos. Os livros distribuídos por eles chamam a atenção por si só. Folheando os exemplares disponíveis na ocasião – muitos dos textos eram-nos desconhecidos – vimos que àquele livreto de um anarquista de nome estranho intitulado de ‘Zonas Autônomas’ citava, vez e outra, o nome de Foucault. Na ocasião não sabíamos da influência de Foucault no pensamento ou movimento libertário/anarquista. Embora haja uma rejeição evidente por parte de alguns anarquistas, outros aderiram à filosofia de Foucault de forma positiva, vendo nele um pensador extremamente libertário, embora nunca tenha reivindicado para si uma identidade anarquista.

Como as ideias de Foucault estavam frescas na memória, tornou-se inevitável não avaliar ou mesmo julgar o texto da TAZ, naquele primeiro momento, a partir de categorias foucaultianas. E como é sempre a primeira impressão a que fica – dizem -, desde então a maneira pelo qual recordamos a estratégia da TAZ sempre foi associando-a indiretamente ao pensamento de Foucault, “como o texto anarquista que cita Foucault”. Como a pesquisa para a graduação já estava em desenvolvimento, ficou presente em nós o sentimento de que analisar o texto de Hakim Bey e a estratégia da TAZ a partir de uma perspectiva foucaultiana poderia constituir-se numa pesquisa futura, talvez numa pós-graduação em Filosofia Política. E isso, felizmente, aconteceu. O resultado está agora nas mãos do leitor.

Além disso, o texto da TAZ nos surpreendeu por outro motivo em especial. O Foucault que nos foi apresentado desde a graduação (e sobretudo lá) foi àquele ligado às relações de poder. O “filósofo do poder”, esta era a imagem de Foucault em voga na universidade, ao menos na nossa experiência de universidade. Na ocasião do curso lemos alguns artigos da *Microfísica do Poder* e trechos selecionados de *Vigiar e Punir*. De *Ditos e escritos* – conjunto de entrevistas e textos menores de Foucault -, na ocasião estudamos pouca coisa. Quer dizer, tivemos a oportunidade de ler estes outros textos por conta da pesquisa em desenvolvimento para o término do curso, e foram essas

leituras que nos fizeram compreender outro Foucault, muito mais ligado às técnicas de si e às resistências aos poderes, mas estudá-los em sala de aula com leituras acompanhadas, isso não ocorreu, não com os *Ditos e Escritos*.

Ler um autor de Filosofia sem a ajuda de um professor especialista, ainda mais quando se está descobrindo-o, é diferente de estudá-lo. Sofríamos, portanto, de uma dificuldade para compreender exatamente o que Foucault estava denominando em seus textos de *resistência política* – justamente o tema que mais nos interessava. Faltava-nos uma ‘imagem’ mais concreta dessa resistência para que pudéssemos finalmente compreendê-la ou mesmo visualizá-la. A estratégia da TAZ veio preencher essa lacuna. É claro que a TAZ - se se quer usá-la como imagem de pensamento -, jamais refletirá com exatidão o pensamento de Foucault - para isso basta lembrar que Foucault sequer é o autor da TAZ. O que estamos procurando explicar é que ler o texto da TAZ simultaneamente ao fato de ler Foucault permitiu não apenas que compreendêssemos a TAZ a partir de um olhar filosófico, diferenciado, como também ajudou a ilustrar alguns pontos do pensamento de Foucault, sobretudo o conceito de resistência política.

Até esse momento o que nos permitia associar a estratégia da TAZ com a filosofia política de Foucault era, principalmente, a questão da afinidade, gerada por esses encontros casuais, que talvez sejam os melhores da vida, justamente por serem inusitados. Conhecer o texto num show; perceber ali mesmo que o texto cita um autor que se está pesquisando, um autor não diretamente ligado ao show, mas que então tinha se tornado...

Foi somente ou principalmente no correr dessa pesquisa de pós-graduação *stricto sensu* que pudemos fazer uma associação filosoficamente justificável entre a estratégia da TAZ e o pensamento de Foucault. A vontade de realizar uma pesquisa acadêmica sobre ambos deixou de ser a única justificativa. Uma leitura mais prolongada dos textos de Foucault nos permitiu elencar algumas razões filosóficas como fundamentação para esta pesquisa. Vamos a elas.

Numa conversa publicada em texto com o filósofo francês Gilles Deleuze no ano de 1972, intitulada de *Os intelectuais e o poder*, Foucault (2012o, p. 132) esclarece juntamente com o seu interlocutor que uma teoria ou hipótese filosófica precisa funcionar, e não apenas para àquele que a formulou, mas para a maior quantidade de pessoas possíveis. As teorias existem para serem usadas. Nesse sentido, uma teoria deve funcionar como uma caixa de ferramentas sempre disposta a ser usada. Se não há

pessoas para utilizar de uma teoria é porque ela não funciona ou porque ainda não chegou o momento adequado para ser utilizada - Nietzsche, por exemplo, escreveu inúmeras vezes que o seu pensamento era direcionado para a posteridade.

No caso de Foucault, o momento das suas teorias já chegou. Foucault apresenta-se como um pensador frutífero para compreendermos o funcionamento político das nossas sociedades, sobretudo no que se refere à relação existente entre os poderes e as estratégias contemporâneas de resistência. Aceitamos, portanto, a sugestão do próprio Foucault de que podemos utilizar de suas teorias para pensar o presente ou elementos do mundo contemporâneo.

Em segundo lugar, o criador da TAZ, Hakim Bey, possui uma postura demasiada irreverente para um “pensador comprometido com os problemas sociais mais sérios”. A crítica de Murray Bookchin - que abordaremos durante a pesquisa - contra Hakim Bey e diretamente contra a TAZ caminha nessa direção. Postulamos, ao contrário, que o comportamento irreverente de Hakim Bey não desagradaria Foucault, não por si só.

No seu texto intitulado de *Uma introdução à vida não fascista*³, Foucault explica que não é preciso ser triste ou ressentido para ser um militante político ou um intelectual comprometido, mesmo se o que se combate é abominável. É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga nas formas da representação) que possui uma força ou potência revolucionária.

Frisemos esse ponto: potência revolucionária = ligação do desejo com a realidade. Conforme demonstrará a nossa argumentação no correr da pesquisa, postulamos que a estratégia da TAZ encontra-se conectada com o que há de mais inovador e interessante nas manifestações políticas contemporâneas. Faremos, por exemplo, uma leitura particular das manifestações de junho de 2013 utilizando a TAZ como instrumento interpretativo. Além disso, recuperaremos, com o objetivo de ilustrar o dinamismo da TAZ, algumas manifestações políticas recentes, como o levante de Chiapas que resultou na criação do EZLN – Exército Zapatista de Libertação Nacional.

³ FOUCAULT, Michel. *Uma introdução à vida não fascista*. Disponível em: <https://pimentalab.milharal.org/files/2012/05/foucault_anti_edipo.pdf>, último acesso em 11 de fevereiro de 2016. Trata-se do prefácio à edição americana do livro *Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Todavia, o curto texto de Foucault acabou atraindo para si uma atenção e um destaque próprio. O texto encontra-se publicado também na edição francesa de *Dits et Écrits*, no volume III. A tradução utilizada fora realizada por Carmen Bello a partir do texto editado na revista francesa *Magazine Littéraire*, nº 257, em setembro de 1998.

Citamos também um acontecimento que ocorreu contemporaneamente ao processo de escrita dessa pesquisa: a ocupação das escolas de São Paulo em protesto à reforma promovida pelo governador do estado. Este acontecimento em específico demonstra - como argumentou Foucault -, que reside justamente na ligação do desejo com a realidade a sua potência revolucionária. Concordamos com este diagnóstico e postulamos que a potência revolucionária da TAZ está justamente na sintonia que ela tem com os acontecimentos políticos da natureza das ocupações.

Em terceiro lugar, num certo momento do terceiro capítulo esboçamos o objetivo principal da pesquisa: descrever, a partir dos conceitos e autores utilizados, uma estratégia - no caso, as 'zonas autônomas temporárias' - que nos permita compreender a resistência política como um gesto afirmativo e criativo, e não somente e quase nada reativo e contraditório. As reflexões conceituais de Foucault são um instrumento pertinente para cumprir com este nosso objetivo.

Ainda no terceiro capítulo da pesquisa, fizemos uma citação de Foucault (2012j) de uma entrevista de 1977 intitulada de *Poderes e estratégias* onde ele afirma a necessidade de pensarmos e formularmos estratégias políticas que se desembarquem da dialética hegeliana ou mais precisamente da *lógica da contradição*. Essa citação em questão - que o leitor acabará por ler invariavelmente no momento adequado - já mostra o quanto que o pensamento de Foucault é compatível, o mais compatível que encontramos na filosofia política contemporânea, com o nosso objetivo principal.

Entretanto, é possível destacar outro trecho de Foucault - este não utilizado na pesquisa senão agora - que corrobora a afirmação de que ele atentou-se para o desenvolvimento de estratégias políticas afirmativas e criativas. Ainda no texto *Uma introdução à vida não fascista* é possível encontrar expressamente o seguinte trecho sugestivo escrito pelo filósofo francês: "Libere-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna) que o pensamento ocidental por tanto tempo manteve sagrado enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas, considere que o que é produtivo não é sedentário, mas nômade".

Ao realizarmos com a ajuda do pensamento de Foucault uma pesquisa filosófica sobre as 'zonas autônomas temporárias', estamos, de forma indireta ou mesmo direta, aceitando a sugestão dele e nos liberando "das velhas categorias do

Negativo”, ao menos para pensarmos ou tentarmos pensar novas modalidades de resistências políticas mais afirmativas do que negativas.

Por fim, como já dissemos, Foucault é citado por Bey no texto da TAZ, mas afinal de contas esta é a justificativa menos relevante filosoficamente.

Por essas razões expostas, “acreditamos” (o desenvolvimento da pesquisa nos levou a esta “crença”) de que problematizar filosoficamente a TAZ com o pensamento de Foucault é diferente de justificá-la. A estratégia da TAZ não precisa de nenhuma justificação seja política ou filosófica para se exercer. Vejamos um rápido exemplo de como procuramos pensar e não simplesmente justificar a TAZ com um discurso filosófico ou mais diretamente com o pensamento de Foucault.

Usamos duas traduções diferentes do texto da TAZ, de Hakim Bey, nesta pesquisa. A primeira e mais conhecida é a edição da editora Conrad, publicada na belíssima e extinta coleção Baderna; todavia, fazemos uso também de outra tradução, a edição artesanal da editora Deriva (a edição adquirida no evento citado), que tem a tradução realizada pelo coletivo anarquista porto-alegrense *Protopia S/A*. Nesta segunda tradução, no texto introdutório escrito e assinado pelo próprio coletivo, encontramos uma breve tentativa de definição da TAZ: uma estratégia libertária, porém crítica às correntes ortodoxas do anarquismo⁴.

Quanto ao fato da TAZ ser crítica com relação ao anarquismo clássico, trataremos desse tema no terceiro capítulo da pesquisa, primeiro ao abordarmos a polêmica levantada por Murray Bookchin de que a TAZ, juntamente com outras lutas contemporâneas, desfigurou o anarquismo criando aquilo que ele denominará de *anarquismo de estilo de vida* (uma modalidade ou vertente do anarquismo essencialmente contemporânea e heterogênea), e também problematizando o imediatismo da TAZ e a sua crítica à ideia de revolução. Mas quanto ao fato da TAZ ser uma estratégia libertária, nossa perspectiva de leitura é outra digamos diferente.

Atentando-se para a distinção conceitual elaborada por Foucault (2012c, p. 259) entre *liberação* e *liberdade* - e poder-se-ia aproximar a pretensão libertária daquilo que Foucault descreve por *liberação* -, nossa afirmação no segundo capítulo é de que a

⁴ *Você tem em mãos um livro sobre uma estratégia libertária de combate: as Zonas Autônomas, escrito por Hakim Bey, um tipo curioso de escritor-teórico-poeta, comedor de haxixe, ativista libertário, historiador anarquista, crítico das vertentes ortodoxas do anarquismo* (Coletivo Protopia, 2008, p. 07).

TAZ se aproxima mais da liberdade que da liberação ou mesmo da libertação. Não vamos prolongar esta discussão no momento, afinal o leitor poderá compreender a diferenciação e a nossa argumentação a respeito ao ler o segundo capítulo da pesquisa. O que estamos ressaltando nesse momento é a nossa diferenciação de perspectiva quanto à sentença contida no texto introdutório redigido pelo grupo ou coletivo. Pois, como dissemos antes, não recorreremos à filosofia somente para justificar a TAZ, mas sim para pensá-la sob outras perspectivas não apenas militante e libertária.

É pertinente esclarecer, no entanto, que não pretendemos contradizer a história das lutas libertárias ou qualquer discurso libertário em específico. Longe disso. Na citação que fizemos de Foucault (o leitor a visualizará no segundo capítulo) explicando a distinção mencionada é possível identificar que a liberação e a liberdade não são práticas antagônicas, mas apenas diferentes. Ao afirmarmos a TAZ como liberdade e não como liberação não o fazemos para contradizer os tradutores. Ao contrário, os próprios componentes descritos no texto da TAZ nos fizeram compreender que ela se aproxima mais da liberdade do que da pretensão libertária em si, e identificar isso talvez seja o nosso principal mérito nesta pesquisa.

Se nos direcionamos diretamente contra algum diagnóstico, não é contra o da TAZ como prática libertária. Talvez outra leitura ou problematização consiga alcançar e descrever resultados diferentes dos nossos. Se nos direcionamos contra algo, então é contra a afirmação do filósofo inglês declaradamente conservador, Roger Scruton (2014, p. 17), em seu livro intitulado de *Pensadores da Nova Esquerda*, de que todos os intelectuais e práticas políticas da esquerda contemporânea em geral (ele encaixa nessa categoria todos aqueles que suspeitam das democracias liberais) são necessariamente libertárias, o que para ele significa serem essencialmente negativas e reativas. No terceiro capítulo explicamos que o nosso objetivo é justamente demonstrar que a resistência política não precisa, por necessidade, ser reativa ou negativa.

Como problema de pesquisa, trata-se de interrogar e possivelmente responder se a TAZ é uma estratégia viável e eficaz para experimentar ou praticar a liberdade em contexto político contemporâneo ou se se pode considerá-la como uma tática que proporciona e possibilita uma resistência política afirmativa e propositiva, pois, no caso da TAZ, o que se propõe é a prática de liberdade, e não somente um empoderamento servil dos corpos humanos por forças eminentemente negativas ou de combate reativo aos poderes.

A problematização da TAZ será realizada a partir de três eixos temáticos que se converteram em três ensaios autônomos – que corresponde aos capítulos da pesquisa - ou seja, relativamente independentes um do outro, mas ao mesmo tempo complementares. No primeiro deles, trata-se de apresentar a TAZ – nosso objeto de estudo - destacando alguns de seus principais componentes. Ainda que tenhamos utilizado de vários pensadores, o objetivo do primeiro capítulo é mesmo o de apresentar o dinamismo da TAZ, o modo pelo qual ela se exerce como ação política.

No segundo capítulo, trata-se de apresentar a TAZ como uma estratégia para as práticas de liberdade, ao invés de um processo de liberação das linhas de força dos poderes. Distinção entre liberdade e liberação, e a afirmação da TAZ como prática de liberdade.

Também no segundo capítulo, com o objetivo único de ilustrar o que são as liberações na concepção de Foucault, fizemos uma rápida análise das considerações de Karl Marx (através de um texto de Michael Löwy) e Mikhail Bakunin a respeito do tema liberdade. Concluimos no segundo capítulo da pesquisa que embora os dois autores trabalhem textualmente com a noção de liberdade, o que se encontra enraizado em seus textos e em suas pretensões é um anseio profundo por liberação, posto que eles escreveram e, portanto, acreditaram que uma liberdade qualquer só seria possível se nos liberássemos por completo das amarras sanguessugas do capitalismo econômico.

Concordamos com eles que essa liberação nos traria mais liberdade, este é o ponto; mas dizer que só e somente só seremos livres após superarmos o capitalismo, é uma concepção completamente oposta àquela que a estratégia da TAZ advoga. O objetivo da TAZ é justamente esse: proporcionar aos indivíduos experimentações temporárias de liberdade até o momento em que alcançarmos, caso isso ocorra, uma política e uma cultura mais libertárias ou simplesmente mais livres, pautadas na liberdade.

Além disso, ainda no segundo capítulo citamos rapidamente dois acontecimentos políticos com o objetivo de ilustrar o nível de atuação da TAZ e a maneira como ela compreende a liberdade, em contraposição aos processos de liberação. Os eventos são o *Provos* holandês (termo reduzido para “provocadores”), movimento de contracultura baseado num anarquismo não ideológico que, antes do maio francês, em 1968, já havia obrigado o ocidente e a sua história de dominação a rever alguns pontos decisivos sobre o seu futuro e atualidades políticas; e o levante no

México, em Chiapas, em 1994, que resultou na criação do EZLN e que transformou o zapatismo numa estratégia contemporânea de resistência política.

O *Provos*, através de experimentações temporárias de liberdade em praças e ruas públicas – o que veio a se tornar comum principalmente nesse início do século XXI, onde as praças midiáticas transformaram-se num espaço político importante – anteciparam práticas políticas que ainda hoje consideramos inovadoras, e também nesse caso misturando política com aspectos estéticos e artísticos, que tanto caracterizaram o movimento. Já o zapatismo tem se mostrado ainda hoje – e sobretudo hoje – uma prática política atual, servindo de inspiração para jovens ativistas brasileiros integrantes até mesmo do Movimento Passe Livre (MPL), como demonstra um dos artigos que citamos na parte final do segundo capítulo.

No terceiro capítulo, trata-se de apresentar a TAZ como uma tática de resistência política, pois uma vez que a liberdade deve ser praticada estrategicamente e em contemporaneidade aos poderes - e não uma fuga para além de seus limites -, torna-se possível afirmar que essa prática de liberdade é também um gesto de resistência - uma resistência concreta, porém transversal.

Nesse capítulo, durante o desenvolvimento da pesquisa aconteceu algo que não planejávamos fazer quando a idealizamos no momento da redação do projeto inicial. Embora a TAZ seja uma estratégia que surgira dentro da tradição anarquista, como uma espécie de anarquismo contemporâneo, não esperávamos transformar o anarquismo num objeto de estudo – não nesta pesquisa -, e isso com o objetivo de fazermos ou tentarmos fazer de fato uma problematização filosófica e não apenas uma abordagem militante de alguém convicto de que o anarquismo é a encarnação do bem e todo o resto da vida política a encarnação do mal. Pretendíamos escapar do lugar de militante anarquista para adentrar no lugar do pesquisador de Filosofia. Contudo, sem saber se de fato conseguimos realizar este nosso objetivo, aconteceu que acabamos abordando o tema do anarquismo e do “pós-anarquismo”, expressão que tiramos dos textos de Tomás Ibañez e Saul Newman.

É preciso ressaltar, todavia, que se recorremos a estes temas (anarquismo e pós-anarquismo) foi somente por achar que eles poderiam nos ajudar a compreender e apresentar aspectos políticos referentes à estratégia da TAZ. Não se trata, portanto, de uma fuga da TAZ em direção ao anarquismo para nele se perder, mas de uma ida ao anarquismo para nele procurar conhecer um pouco mais da TAZ dentro de uma

conjuntura mais ampla. É transformar o anarquismo num pano de fundo histórico ao qual a TAZ pode ser melhor compreendida e situada.

Um outro aspecto não planejado inicialmente, mas que se tornou presente em diversos momentos do texto, é a crítica direta ao marxismo ou mesmo à Marx. Esta pesquisa não fora planejada com o objetivo de insurgir-se contra o marxismo, mas isso de fato aconteceu, pelo menos em algumas ocasiões. Mas não de forma digamos proposital, isto é, com o objetivo de transformá-lo num inimigo-mor e contra ele nos posicionarmos irredutivelmente. Se esta pesquisa se direciona contra algo, já dissemos há pouco contra o que ela se posiciona (a lembrar, a descrição de Roger Scruton sobre o que ele denomina por *nova esquerda*).

Todavia, precisávamos afirmar uma diferença tanto processual e política como filosófica com relação ao marxismo. Hakim Bey não rejeitou por completo a obra de Marx – no primeiro capítulo abordamos rapidamente esta questão –, mas ele posicionou-se contra aspectos do pensamento marxista, e isto por divergências políticas (por não acreditar ou mesmo desejar o projeto estrutural do socialismo de Estado, igualmente economicista e totalitário como o capitalismo) e também como recurso retórico, pois às vezes posicionar-se contra algo ajuda a explicar melhor a sua própria posição e a sua diferença com relação ao criticado.

Quando abordamos no primeiro capítulo a obra do antropólogo anarquista David Graeber (2013), que aponta o anarquismo como a potência revolucionária do século XXI, a crítica ao marxismo em nossa pesquisa se acentuou, e muito por conta da influência de Graeber e da leitura de seus textos. Como se verá, Graeber baseia esse seu diagnóstico sobre a atualidade do anarquismo em dois pilares principais: 1) a falência do marxismo enquanto ideologia popular (pois tem se tornado cada vez mais uma questão acadêmica e só acadêmica) e enquanto instrumento efetivo de transformação das sociedades capitalistas (não se têm notícias de partidos marxistas eleitos democraticamente nos últimos anos; os últimos governos marxistas existentes são, geralmente, resquícios de ditaduras cada vez mais saturadas e talvez mais cruéis que o próprio capitalismo); e 2) a autocrítica que possibilitou ao anarquismo converter-se de simples ideologia histórica para práticas específicas e atualizadas ao mundo contemporâneo (já não precisa se dizer anarquista para resistir a alguma forma de autoridade ou dominação; se for assim, existem anarquistas pra caramba atualmente).

Não vamos prolongar esta questão, pois não é fundamental para nós, não agora. Só queríamos esclarecer que as reações à Marx presentes no correr do texto foram resultantes das leituras realizadas durante o processo de pesquisa, e não uma convicção - vamos dizer antiga - de nossa parte. Se não nos dizemos marxistas, igualmente não nos dizemos antimarxistas. Contudo, o fato disso ter acontecido não deixa de ser curioso: na tentativa de sermos criativos, ou melhor, na tentativa de esclarecermos que a estratégia da TAZ é essencialmente criativa e não reativa, acabamos, de alguma forma, nos tornando reativos, sobretudo com relação ao marxismo.

Pois bem, após a leitura desta introdução o leitor se encontrará minimamente familiarizado com o tema e com a estrutura geral da pesquisa. Além disso, o leitor teve a oportunidade de conhecer os sujeitos-objetos de estudo desta pesquisa: Foucault, um filósofo atual e bastante pesquisado nas universidades brasileiras nos programas de ciências humanas (para usar um termo geral), e Hakim Bey, um militante anarquista bastante atualizado pela filosofia francesa contemporânea.

Sem mais delongas, passemos então aos capítulos da pesquisa onde teremos a oportunidade de expandir as questões previamente esboçadas nesta introdução.

CAPÍTULO 1:

1. Aspectos gerais do processo de experimentação da TAZ

Este primeiro capítulo da pesquisa tem por objetivo apresentar os principais componentes da estratégia política e anarquista da TAZ (*Zona Autônoma Temporária*) – nosso objeto de estudo –, sobretudo àqueles mais singulares e que se apresentam como o seu poder de distinção se comparada com outras estratégias políticas de resistência.

Para realizar esta apresentação, utilizaremos dos critérios estabelecidos por Hakim Bey (2011a) na literatura da TAZ, mas também em textos complementares e posteriores⁵. Tentaremos, portanto, nas páginas e nas linhas a seguir, apresentar alguns componentes fundamentais para o processo de *criação e experimentação* da TAZ a partir de uma eleição própria nossa (certamente outros aspectos poderiam ser ressaltados); ou seja, destacando os elementos que mais interessam para esta nossa pesquisa e para a problematização que proporemos.

Trata-se de eger e apresentar alguns elementos gerais, porém fundamentais para uma sua realização; elementos que são em verdade níveis de atuação sem os quais uma simples experimentação da TAZ não é possível.

1.1. O encontro entre os participantes:

Não há limite nem determinação de pessoas para uma realização da TAZ. Pode-se realizá-la sozinho (a), individualmente, ou em grupo:

A TAZ pode surgir de uma ou de todas as formas mencionadas acima de maneira individual, em sequência ou em um padrão complexo. Ainda que eu tenha dito que a TAZ pode ser breve como uma noite ou longa como alguns anos, esta é apenas uma regra rígida, e provavelmente a maioria dos exemplos se situe entre os dois citados. (BEY, 2008a, p. 72)

Os encontros que frequentemente resultam na criação da TAZ podem variar desde uma festa até um distúrbio coletivo minimamente planejado: encontros anarquistas, celebrações místicas, revoltas populares urbanas ou qualquer encontro espontâneo entre amigos, por exemplo. Mais do que planejar esses encontros, trata-se de

⁵ Serão utilizados para esta sessão da pesquisa além do texto da TAZ (BEY, 2011a), uma série de textos complementares e posteriores traduzidos pelo Coletivo Protopia S/A e lançados pela editora Deriva em três livros (BEY, 2008a; 2008b; 2008c), e também outro livro organizado por Hakim Bey, uma coletânea de textos (BEY, 2003) lançada pela editora Conrad. Este último reúne textos e manifestos posteriores e que tratam de forma mais específica ou complementar de algumas questões presentes anteriormente no texto da TAZ.

realizá-los como sendo experimentações extraordinárias, diferentemente de todas as outras experiências segmentadas comumente numa dada sociedade política: ida da casa ao trabalho, do trabalho para a casa; descanso; início novamente da mesma rotina: eterno retorno do mesmo, da mesma saturação ordinária de sempre.

Pode-se especular previamente a criação de uma TAZ a partir desses modelos de encontros que citamos; todavia, ela acontece e se realiza também em muitos momentos de forma não planejada e espontânea - e talvez essas sejam as melhores experimentações da TAZ. Faz-se necessário, contudo, a espontaneidade para que ela aconteça. Não se pode pré-determinar as suas regras ou tentar estipular um seu desenvolvimento contínuo: a espontaneidade é um elemento fundamental, pode-se dizer que se trata de um elemento estruturante para a realização da TAZ.

O encontro. Pode ser qualquer coisa desde uma festa a um distúrbio. Pode ser planejado ou não-planejado mas depende da espontaneidade para 'realmente acontecer'. (BEY, 2008a, p. 69)

Dissemos que dentre as possibilidades de encontros que possivelmente resultam em experimentações da TAZ estão as revoltas populares urbanas e os encontros entre amigos. Poder-se-ia ressaltar dois exemplos desses encontros que resultaram em experimentações da TAZ, ou melhor, que suporemos que podem ser interpretados como experimentações de alguns componentes decisivos da TAZ.

No ano de 2013 e no início de 2015, mas já em menor intensidade e efetividade política, aconteceram no Brasil diversas manifestações de rua organizadas pelo *Movimento Passe Livre* (MPL) a favor da revogação do aumento das passagens de ônibus e metrô das grandes capitais dos estados brasileiros e também com o objetivo de fortalecer a luta pelo transporte público gratuito brasileiro. Apesar dos encontros serem organizados pelo movimento social mencionado, que possui certa história dentro desta pauta política (transporte público), eles são, entretanto, espontâneos, horizontais e principalmente autônomos com relação aos partidos políticos e instituições hierárquicas.

O MPL, por exemplo, não usa carro de som nos seus encontros ou manifestações políticas. Para seus militantes, conforme argumenta Piero Locatelli (2013) no seu breve ensaio relatando os atos do movimento em 2013, que culminou na revogação do aumento das passagens em diversas capitais brasileiras, o *veículo* [carro de som] *escancara a dinâmica de partidos, sindicatos e movimentos sociais da esquerda tradicional. Quem está em cima fala mais alto, subjuga, cala e dirige os*

demais. A ideia de um dirigente com um microfone na mão iria contradizer um movimento que busca não ter líderes nem rebanho de seguidores cegamente devotados.

Na ausência de um palanque móvel o motor dos atos é o que os manifestantes chamam de *Fanfarra do MAL*. Conforme explica Locatelli (2013), apesar de ter militantes do MPL entre seus integrantes, a fanfarra não possui uma só bandeira e não é subordinada a nenhuma liderança ou movimento social específico. A fanfarra atua em diversas manifestações distintas desde que se preserve o caráter da *autonomia*. MAL é a sigla para *Movimento Autônomo Libertário*. Autônomo porque pode apoiar o que seus músicos acharem que vale a pena e que condiz com seus propósitos, como a Marcha da Maconha, a Marcha das Vadias, protestos de movimentos sociais de moradia, como o MTST, e contra a internação compulsória.

A fanfarra é organizada para aguentar conflitos de todos os tipos, sobretudo com a polícia, e resistir até o final do protesto. Os militantes-músicos se revezam e tocam todos os instrumentos, dos bumbos ao trompete. Qualquer um pode entrar no processo e puxar o ritmo. Assim, o som continua mesmo se algum integrante desaparecer ou for preso durante o ato. Dessa forma, portanto, o ato não se torna dependente de nenhuma personalidade específica.

Quando as manifestações começam a ficar caóticas, “eles são a espinha dorsal do ato”. Continuam tocando sem dispersão enquanto suportarem o gás lacrimogênio e as balas de borracha. Se a música persistir, ainda que imersa ao caos, é mais fácil os manifestantes casuais acreditarem que não há nada de errado e assim evita-se um pânico generalizado. Por isso a fanfarra permanece o máximo possível no local de conflito, resistindo ao máximo pela manutenção do ato.

Nos atos ocorridos no Brasil em junho de 2013 a fanfarra serviu para amplificar a voz dos manifestantes, salvo poucas exceções. Se alguém puxasse o Hino do Brasil, por exemplo, eles tentavam atrapalhar com outra música ou cantar mais forte para evitar o caráter demasiado nacionalista. De resto, dão ritmo às melodias dos manifestantes.

Locatelli (2013) relata um acontecimento ilustrativo, ocorrido no dia 11 de junho, terça-feira, no terceiro protesto do MPL daquele ano, para compreender a atuação da fanfarra. Para ser mais preciso, o ocorrido se passou em frente ao terminal Parque Dom Pedro II, localizado no centro de São Paulo, quando a banda acompanhava

os gritos de *pula catraca*. A fanfarra continuou a tocar enquanto a polícia jogava bombas de gás lacrimogêneo. O conflito começou quando manifestantes tentaram entrar no terminal e a Polícia Militar os impediu, pouco antes das oito da noite. Os manifestantes argumentaram que já haviam adentrado o terminal em atos anteriores sem danificá-lo, mas não adiantou. A polícia permitiu que eles chegassem até ali, mas não os deixavam passar pelos portões.

Sem ter para onde ir, os manifestantes insistiram conscientemente em furar o bloqueio à força e o conflito começou. A fanfarra ainda tocava quando atearam fogo em um ônibus elétrico e as bombas foram disparadas. A banda só se dispersou quando os tiros de bala de borracha deixaram a situação insustentável e perigosa.

O ponto interessante da atuação conjunta do MPL com o MAL é que se sabia que as manifestações não seriam por si o motivo da revogação do aumento do transporte e muito menos a garantia do transporte público gratuito – a pauta principal do MPL, a sua razão de existir –, mas, estrategicamente, uma das forças de tensão do jogo político. O desejo do movimento, naquele momento, era levar as pessoas para as ruas, e não ser recepcionado em salas fechadas ou em gabinetes políticos.

Segundo o professor de Políticas Públicas da Universidade de São Paulo, Pablo Ortellado (2013, p. 227), as manifestações sobre esta pauta política que tem ocorrido no Brasil, e que caracteriza grosso modo o nível de atuação dos novos movimentos sociais, se desenvolvem sob uma tensão específica: a de se situar entre a experiência do processo de reivindicação e o alcance dos resultados reivindicados. Pode-se dizer, portanto, que existe qualquer semelhança entre a lógica de atuação desses novos movimentos com a estratégia da TAZ, tal como descrita por Hakim Bey (2011a), que não possui outro objetivo específico senão o próprio processo de experimentação entendido como prática de liberdade⁶.

⁶ Dedicar-se-á nesta pesquisa um capítulo específico destinado a problematização conceitual da TAZ como uma estratégia política para as práticas de liberdade. Nesse momento é relevante observar que o processo de realização da TAZ se situa na conjuntura apresentada pelo professor Pablo Ortellado de posicionar-se entre o processo e o alcance dos resultados almejados. Contudo, no caso específico da TAZ – e isto ficará claro quando avançarmos nas argumentações – poder-se-á afirmar que existe uma preferência pelo processo e pela experimentação em detrimento do resultado. Todavia, para preencher essa lacuna poderíamos lembrar que além da TAZ Hakim Bey escreveu também sobre outras “zonas autônomas”, dentre elas, as “zonas autônomas permanentes”. No caso da ZAP poder-se-ia afirmar o contrário, que ela valoriza mais a perpetuação dos resultados conquistados através de lutas políticas do que o processo temporário de experimentação. No ponto de vista de Hakim Bey, as zonas autônomas temporárias e permanentes não são excludentes ou antagônicas. Antes, são estratégias diferentes com objetivos e atuações distintas, mas que podem ser exercidas simultaneamente pelos indivíduos. Nesta

Sobre a tensão entre resultado reivindicado e processo de experimentação na atuação política dos movimentos sociais, incluindo o exemplo citado do MPL, Ortellado (2013, p. 227) afirma:

Durante muitos anos, os novos movimentos viveram sob uma tensão entre processo e resultado. A experiência dos protestos de junho deixa dois legados opostos: o da mais extrema dispersão processual e o da fértil conjugação de processo e resultado na luta contra o aumento.

Temos assistido nas últimas décadas ao nascimento de movimentos horizontais na forma de organização e autônomos em relação a partidos e instituições. Esses movimentos frequentemente valorizam mais o processo do que o resultado: é o meio pelo qual atuam, a horizontalidade, a democracia direta, assim como a criatividade das suas ações, que dão a eles sabor e sentido. (ORTELLADO, 2013, p. 227)

A experiência dos movimentos e das suas atuações torna possível a suposição de que eles podem ser interpretados como experimentações da TAZ como espécie de revolta popular, uma vez que, como se seguirá, as manifestações se exerceram e se exercem de acordo com características semelhantes com as da TAZ, sobretudo a horizontalidade e a espontaneidade.

Um outro exemplo é o caso dos “rolezinhos”. No final do ano de 2013 e no início de 2014, jovens de periferias com certa frequência organizaram encontros em shoppings geralmente da capital paulista e da Grande São Paulo, constituindo um evento que se convencionou chamar de “rolezinhos”. Muitas lojas fechavam mais cedo nos dias de encontro com medo de sofrerem saques e roubos. Em princípio, o objetivo dos encontros era apenas a diversão, o lazer e o prazer do encontro entre amigos.

Poder-se-ia talvez apontar a existência de traços machistas ou fascistas nos ditos rolezinhos. Afinal de contas, os participantes – em geral, jovens negros de periferia – costumavam dizer que se tratava de uma simples brincadeira, “um encontro para catar minas”, “tirar fotos”, “rever os parça [parceiros]” ou apenas “dar uma tumultuada”⁷. Os participantes definiam os encontros como sendo um “grito por lazer” e negavam qualquer intenção ilegal, mas viraram alvo de investigações policiais.

A prática dos rolezinhos, no entanto, de simples diversão transformou-se em ação política. Perceber a mutação ocorrida na prática dos rolezinhos é importante para

pesquisa interessa-nos apresentar e problematizar principalmente a estratégia da TAZ por acharmos que ela se encontra mais consonante com as práticas contemporâneas de resistência política.

⁷ Essas descrições foram extraídas de uma reportagem da *Folha de São Paulo* que averiguou postagens dos participantes dos rolezinhos nas redes sociais. Mais informações em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/01/1397835-analise---somos-todos-rolezinho-e-a-manifestacao-da-vez-no-pais.shtml>>. Último acesso em 27 de outubro de 2015.

dissipar as primeiras impressões negativas. Os encontros passaram a ser repostas práticas para uma demanda reprimida de lazer, de diversão e de cultura, a partir de uma capacidade efetiva de mobilização e articulação política.

Se em princípio não havia nenhuma ideia fundadora por trás dos rolezinhos, o tom das convocações dos últimos atos mudou bastante. Numa página do facebook, por exemplo, pôde-se ler o seguinte chamado para um rolezinho em Porto Alegre, região Sul do Brasil: *Contra toda forma de opressão a pobres e negros, em especial contra a brutal e covarde ação diária da polícia militar no Brasil.*

O ponto principal a ser destacado numa análise sobre os rolezinhos é que, para além da superficialidade inaugural, eles ganharam escala nacional e abarcaram para si as pautas políticas talvez as mais delicadas de nosso atual momento histórico, inclusive para as políticas de esquerda, como a violência institucional contra os negros e o velho problema da desigualdade social das grandes metrópoles. Os rolezinhos logo passaram a serem praticados também por estudantes universitários, militantes de organizações e simpatizantes das políticas de esquerda, transformando-se em atos políticos de resistência com objetivos bastante precisos contra os empresários comerciantes ou frequentadores de shopping centers.

Conforme afirma Edson Teles⁸ (2014) em artigo sobre os rolezinhos,

[...] este tipo de movimentação alimenta os debates sobre o modo como os governos democráticos vão lidar com as imprevisibilidades de ações que funcionam como momentos criativos e de experimentação de práticas livres, em meio a uma sociedade dedicada ao controle e à disciplinarização dos corpos. (TELES, 2014)

Conforme for se descrevendo os componentes constituintes da TAZ, o leitor poderá perceber que eles são compatíveis com o que ocorria nos encontros dos jovens: espontaneidade, horizontalidade (em princípio, não havia liderança alguma, pois sequer se tratava de uma articulação política) e experiências limite (o objetivo era apenas divertir-se dada a demanda reprimida de lazer para os jovens da periferia), além da espacialidade (shoppings burgueses) e temporalidade precisas e temporárias, supondo serem os rolezinhos, para os seus participantes, uma prática criativa de liberdade, que procuramos nessa pesquisa interpretar segundo os critérios da TAZ.

⁸ Trata-se do artigo intitulado “Um ano de rolezinhos e lutas”, escrito pelo professor de Filosofia Política da UNIFESP, Edson Teles, para o blog da Boitempo. O texto encontra-se disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2014/01/22/um-ano-de-rolezinhos-e-lutas/>. Último acesso em 28 de outubro de 2015.

Outro exemplo ainda seria possível. Depois de alguma hesitação resolvemos abordar o tema dos *black blocs* nesta pesquisa. Alvo de polêmicas e desconfiança por parte da esquerda socialista partidária, além do pensamento conservador e liberal, que parece não enxergar nas suas ações nada além de baderna e destruição fortuita da ordem pública - e principalmente destruição de propriedades privadas -, os *black blocs* tornaram-se apesar de tudo figura central nos protestos políticos urbanos em escala mundial, inclusive no Brasil. Desconsiderar a atuação deles, hoje, significa alienar-se dos fatos políticos contemporâneos, especialmente no que se refere às manifestações de rua organizadas de forma autônoma, de viés esquerdista e contestador da globalização capitalista sem participação partidária ou sindical.

Desde que surgiram nas manifestações e nos protestos urbanos brasileiros com suas roupas e máscaras pretas (evita-se a cor vermelha associada principalmente ao comunismo) os *black blocs* foram continuamente criticados (com razão ou não, isso dependerá da perspectiva e dos valores políticos do observador) não só pelos conservadores e/ou capitalistas, como dissemos a pouco. O partido político PSTU (Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados), por exemplo, chamado de extremista (extrema esquerda) pela mídia convencional, logo postou uma nota de repúdio e crítica às ações políticas dos *black blocs*, onde sequer consideraram as performances como ações políticas. A nota fora originalmente postada no jornal do próprio partido chamado de *Opinião Socialista*⁹.

Além da nota oriunda do PSTU, a professora de Filosofia da *Universidade de São Paulo*, Marilena Chauí, que além da trajetória como docente possui também uma história de militância política pelo PT (Partido dos Trabalhadores), chegou a afirmar durante palestra realizada na Academia da Polícia Militar do Rio de Janeiro que os *black blocs* agem com inspiração fascista, e não anarquista como pretendem. Disse ela na ocasião: *Temos três formas de se colocar. Coloco os blacks' na fascista. Não é anarquismo, embora se apresentem assim. Porque, no caso do anarquista, o outro [indivíduo] nunca é seu alvo. Com os blacks', as outras pessoas são o alvo, tanto*

⁹A nota emitida pelo partido pode ser recuperada e acessada pelo link < <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/08/pstu-critica-black-blocs.html> >, último acesso em 07 de abril de 2016.

*quanto as coisas*¹⁰.

Em seu livro intitulado *Black Blocs*, o pesquisador Francis Dupuis-Déri (2014, p. 11), membro do Instituto de Pesquisa e Estudos Feministas da Universidade de Quebec, confirma que se tornou lugar comum este tipo de crítica feita pela extrema esquerda (essa expressão é dele, mas talvez seja melhor dizer esquerda socialista propriamente dita) contra a confusão ou pobreza teórica dos blocos negros. Todavia, no ponto de vista do pesquisador canadense essa crítica é equivocada uma vez que desconsidera a pertinência das *ações diretas* (de inspiração mais anarquista do que socialista) usando critérios alheios a tais gestos e comparando-os, por exemplo, *a tratados de filosofia política e social*.

Para muitos de seus participantes a tática dos black blocs possibilita que eles expressem uma visão de mundo alinhada ao anarquismo e uma crítica radical ao sistema político e econômico do capitalismo, mas nem por isso são ingênuos ao ponto de achar “que essa ação possa desenvolver uma teoria geral da sociedade e da globalização capitalista” (DUPUIS-DÉRI, p. 11). O black bloc não é um tratado de filosofia política e social. Antes, e tão-somente, é uma tática, uma estratégia temporária, um processo de experimentação. Uma tática local e específica não envolve *relações de poder globais, nem tomadas de poder, tampouco tenta se livrar do poder e da dominação* (Ibidem, p. 11). Em suma, uma tática não envolve uma revolução global – mas também não a desconsidera por completo. Não se trata, porém, de renunciar ao jogo político. Uma tática como o black bloc é uma forma de se comportar nos protestos de rua e de praticar *micropolíticas* efetivas de resistência.

Micropolítica é um conceito formulado pelos filósofos franceses Deleuze e Guattari descrito no terceiro volume de *Mil Platôs* num texto intitulado de *Micropolítica e Segmentaridade*, e que é citado inclusive no texto da TAZ por Hakim Bey. Conforme argumenta o professor de Filosofia da PUC/SP e um dos principais estudiosos das obras de Deleuze e Guattari no Brasil, Peter Pál-Pelbart, trata-se, no caso da micropolítica, de uma nova forma de fazer política especialmente no contexto contemporâneo. O que se entende por política, hoje, esclarece Peter (2011, p. 24-25), talvez não seja o jogo da representação dos partidos, sindicatos e daquilo que se entende consensualmente por

¹⁰ Mais informações sobre a palestra proferida pela professora Chauí podem ser acessadas pelo link: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/126068-black-blocs-agem-com-inspiracao-fascista-diz-filosofa-a-pms-do-rio.shtml>>, último acesso em 07 de abril de 2016.

políticos ou por política propriamente dita.

A grande contribuição a partir do pós-guerra dada por pensadores de várias correntes diferentes – sobretudo por aqueles que se convencionou chamar de pensadores pós-estruturalistas: Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida... – foi enxergar política onde antes poucas pessoas viam, ou seja, descentrar o foco e entender que há uma política praticada no próprio cotidiano, e que a vida e a gestão do corpo, da sexualidade, da família, a nossa relação com os saberes instituídos, o nosso trato com as instituições de forma geral, em tudo isso existe uma dimensão política efetiva e que, portanto, o poder não se resume a um presidente ou a um representante de Estado. A nossa relação com os médicos ou nossos próprios parentes já suporta uma dimensão estritamente política e que contém certo exercício de poder,

[...] pois o exercício de poder está por toda a parte, seja dos pais em relação aos filhos, seja dos médicos em relação aos pacientes, dos psiquiatras em relação aos loucos, da tecnologia em relação a todos, enfim, há exercício de poder por toda a parte, mesmo naqueles campos considerados neutros ou científicos (PELBART, 2011, p. 24-25).

A recusa dos black blocs com relação ao jogo da representação política tradicional e a opção pela ação direta nas ruas é uma tentativa consciente de se inserir nessa nova dinâmica micropolítica do contemporâneo, que não deixa de excluir o caráter macropolítico mais geral ao qual estamos todos nós inseridos. Nesse sentido, parece haver alguma aproximação processual entre a tática black bloc e a estratégia política da TAZ, que também prefere – e isso é evidente em todos os momentos do texto de Hakim Bey - as ações diretas e experimentais em detrimento da política representativa ou mesmo democrática.

É preciso ressaltar que a ação direta dos black blocs ocasionou de fato na destruição de propriedades privadas nas manifestações políticas no Brasil em junho de 2013, apesar de seus participantes considerarem a destruição dos símbolos do capitalismo – em geral, agências bancárias e empresas multinacionais, pois a crítica à globalização econômica é um componente fundamental para os manifestantes – como atos *performáticos* e não como *violência*.

No relato das *manifestações de junho* realizado pelo jornalista Piero Locatelli (2013) da revista *Carta Capital* e publicado em livro digital com o título **#VemPraRua**, encontra-se escrito que até mesmo um prédio ocupado por cerca de vinte moradores sem-teto (prédio que já abrigou um antigo hotel de luxo chamado *Othon Palace*,

localizado ao lado de uma agência bancária no centro da cidade de São Paulo), fora queimado e invadido pelos manifestantes mascarados e vestidos de preto. Os então “moradores” sem-teto precisaram enfrentar (na verdade ameaçar) fisicamente os manifestantes portando estrados de madeira nas mãos para que eles fossem embora. Não se sabe ao certo se os manifestantes black blocs sabiam da ocupação dos sem-teto. Estima-se que a invasão no prédio se deu por encontrar-se próximo de uma agência bancária, este sim um “verdadeiro” alvo, tanto que não houve necessidade do confronto direto entre os sem-teto e os manifestantes, que logo abandonaram o prédio ocupado.

Contudo, apesar dos relatos variados de violência contra propriedades privadas, encontra-se claramente expresso no *Manifesto Black Bloc*¹¹, no tópico de número 5, que eles reconhecem o pequeno empresário como vítima da economia política capitalista, repudiando e coibindo atos de força que possam prejudica-los. No tópico anterior do mesmo manifesto encontram-se claramente expressos os alvos da suposta violência performática dos black blocs: grandes corporações, instituições e organizações ligadas ao sistema financeiro.

Ainda no *Manifesto Black Bloc* encontra-se uma passagem interessante para problematizar a questão da violência nas ações dos blocos negros. Consta no manifesto: *Acreditamos que a forma mais eficaz de atingir grandes corporações, instituições e organizações opressoras dá-se no âmbito financeiro – Daí o caráter hostil de nossas ações contra multinacionais e semelhantes.* Ou seja, parece que o raciocínio dos black blocs é mais ou menos este: se a opressão das grandes corporações, instituições e organizações dá-se no âmbito financeiro e econômico, a resistência para com a opressão deve necessariamente se exercer no âmbito econômico, é preciso fazer com que as grandes corporações sintam algum prejuízo financeiro, já que creditam tanta importância para esta questão em específico; caso contrário, os protestos de rua não terão grande poder de *afecção* com relação às instituições as quais desejam protestar.

Em seu livro intitulado *Foucault* e baseando-se principalmente na analítica foucaultiana do poder como relação de forças, Deleuze (2011, p. 79) esboça uma reflexão sobre o poder a partir da sua capacidade de *afecção*. Diz ele que não é interessante perguntar o que é o poder ou de onde ele vem, mas compreender como ele

¹¹ Disponível em: < <https://anarquistarc.wordpress.com/2013/07/08/manifesto-black-bloc/> >, último acesso em 07 de abril de 2016.

se exerce. A conclusão de Deleuze, em resumo, é que o exercício do poder é a capacidade de *afetar outras forças*. O poder de ser afetado é como uma *matéria* da força e o poder de afetar é a *função* da força. Pensando na questão dos black blocs e o diagnóstico que eles fazem da opressão exercida pelas grandes corporações e instituições financeiras, a conclusão parece ser de que seus atos só terão poder de afecção se responderem à opressão com a mesma matéria da força, ou seja, gerando gastos extras para as empresas com depredações e possíveis atos de violência. Vejamos o trecho completo do texto de Deleuze que parece nos fornecer um subsídio analítico pertinente para pensarmos a questão do poder como afecção:

Um exercício de poder aparece como um afeto, já que a própria força se define por seu poder de afetar outras forças (com as quais ela está em relação) e de ser afetada por outras forças. Incitar, suscitar, produzir (ou todos os termos de listas análogas) constituem afetos ativos, e ser incitado, suscitado, determinado a produzir, ter um efeito útil, afetos reativos (DELEUZE, 2011, p. 79).

Baseando-se no trecho acima poder-se-ia afirmar que o poder de afecção presente na ação violenta dos black blocs reside na capacidade de *incitar, produzir e suscitar* gastos econômicos para as grandes corporações que eles consideram como opressoras.

Embora os black blocs por vezes recorram à força para exprimir sua crítica radical, geralmente eles costumam se contentar em desfilar calmamente. Conforme argumenta Pablo Ortellado¹² em artigo sobre os black blocs, nos protestos de rua a violência pode aparecer nas ações dos manifestantes e da polícia, os dois principais sujeitos presentes na ocasião. Mas enquanto entre os manifestantes a violência é ocasional, entre os policiais ela é recorrente e sistemática – não é inútil lembrar que os policiais são treinados estrategicamente para tornarem-se, com seus corpos, máquinas de violência urbana. Já a tática black bloc tem uma ação de orientação midiática, auto expressiva e na interface entre o político e o estético. A tática nasceu justamente com o propósito de atrair para si a atenção dos meios de comunicação em protestos de rua, e se fazem uso calculado da força e da violência é unicamente para cumprir com este seu objetivo principal. Dessa forma, o black bloc é como uma grande bandeira negra formada por pessoas no centro de uma manifestação. Para explicitar sua mensagem, os

¹² O artigo em questão chama-se *Os Black Blocs e a violência* e fora publicado originalmente na revista *Le Monde Diplomatique Brasil* em março de 2014. O artigo pode ser acessado através do link: < <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1603> >, acessado em 07 de outubro de 2015.

blocos negros costumam ostentar diversas bandeiras anarquistas (pretas ou vermelhas e pretas) e faixas com lemas anticapitalistas e antiautoritários. Conforme argumenta o já citado pesquisador Francis Dupuis-Déri (2014, p.12), o tipo de ação dos black blocs participa do espetáculo midiático na medida em que busca introduzir um contraespetáculo, ainda que este dependa do espetáculo oficial e da mídia pública e privada.

Todavia, deve-se tomar cuidado ao relacionar as ações black blocs com o simples espetáculo midiático. Por mais que se trate de um espetáculo de fato, privilegia-se o anonimato dos sujeitos participantes. O que deve ser noticiado, ou melhor, o que deve ser passível de registro não são as pessoas ali presentes, mas o acontecimento e a performance coletiva, estes sim espetaculares e extraordinários. Conforme descreve um manifestante anônimo no livro de Dupuis-Déri (2014, p. 13), *vestir preto permite que você ataque e depois volte para o Black Bloc, onde é sempre só mais um entre muitos outros*. O anonimato possibilita frustrar ao menos em parte a vigilância cada vez mais constante da polícia, que filma todas as manifestações e confisca imagens dos meios de comunicação para identificar, prender e intimidar os “vândalos”¹³. Dependendo da situação, diz o mesmo manifestante já veterano em participações black blocs, *as pessoas envolvidas em ações diretas podem escolher se dispersar, trocar de roupas e desaparecer em meio à multidão*. Essa tática se mostrou eficaz em alguns momentos, mas agora parece ter perdido parte de seu efeito-surpresa, o que facilita a repressão da polícia com relação aos manifestantes que a emprega.

Entender o fenômeno black bloc não é tarefa simples e exige atenção principalmente para superar a artificialidade da análise e compreender seus reais anseios e objetivos ou mesmo seus componentes estruturantes e não contingenciais. Este tipo de análise, entretanto, não é o nosso objetivo para o momento. Nosso objetivo é apenas o de apresentar um aspecto dos black blocs dentro de uma apresentação geral que pode ser útil para a compreensão do que Hakim Bey descreve como sendo o *encontro* para a realização da TAZ: algo efêmero, temporário e casual, assim como a tática black bloc.

Segundo um mito muito difundido, explica o pesquisador Francis Dupuis-Déri (2014, p. 10), só existiria um Black Bloc, que se assemelharia então a uma instituição

¹³ Mais adiante, no terceiro capítulo, trataremos rapidamente de um conceito – não bem um conceito, mas um componente da estratégia da TAZ - que parece aproximar-se do anonimato *black bloc* e que se chama *tática do desaparecimento*.

ou associação qualquer com membros fixos, uma única organização permanente com múltiplas ramificações internacionais organizadas a partir de um centro ou núcleo principal. A verdade sobre os black blocs, porém, não é esta. Antes de mais, *o termo Black Blocs representa uma realidade mutável e efêmera*. Os blocos negros, conforme argumenta Francis (2014, p. 10), *são compostos por agrupamentos pontuais de indivíduos ou grupos de pessoas formados durante uma marcha ou manifestação*.

Muitas vezes os participantes de um “bloco negro” sequer se conhecem ou se conheciam antes do encontro ser realizado numa dada manifestação ou situação, e, uma vez findada a manifestação que os reuniu, a relação e o compromisso político entre os participantes encontram-se também findados invariavelmente. Em alguns casos alguns militantes mais experientes podem postar um comunicado convocando as pessoas interessadas contendo algumas informações úteis – essa prática aconteceu principalmente no Brasil e no Egito. Mas não existe nenhuma relação contratual entre os participantes para além do acontecimento, para além do encontro pontual e temporário. O black bloc não é uma instituição e não exige nenhuma espécie de filiação entre seus participantes, este é o ponto importante que nos interessa. Com a apresentação seguinte de outros componentes importantes para uma realização da TAZ, achamos que a noção de encontro como algo temporário tornar-se-á mais clara e autoevidente.

Sobre o caráter performático e midiático dos black blocs, o professor canadense de Sociologia Contemporânea Richard Day, em seu livro *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* faz um relato interessante e curioso sobre a primeira aparição pública dos black blocs nos EUA, em 1999, ocorrida em Seattle contra a OMC (Organização Mundial do Comércio):

Eu estava morando em Vancouver (British Columbia) na época, e decidi no último momento em não ir para Seattle porque eu tinha uma grande quantidade de provas para corrigir. Apenas mais um protesto – eu pensei -, e, além disso, precisaria esperar sentado por cinco horas num banco de ônibus para ir e voltar. Durante o protesto, liguei a televisão para acompanhar os acontecimentos. Fiquei fascinado e surpreso com a imagem formada pelas enormes marchas e pelas investidas itinerantes de agentes da polícia com nuvens infinitas de gás lacrimogêneo preenchendo toda a cena. O jornalista televisivo conversava com um repórter local:

Repórter local: Há muitas pessoas aqui caminhando... Bem, não exatamente caminhando, eles parecem sincronizados. Eu não sei quem são eles, estão todos vestidos de preto, vestem capuzes e seguram bandeiras pretas - bandeiras sem nenhuma estampa!

Jornalista: Bandeiras sem reivindicações?

Repórter local: Quase isso! São bandeiras completamente pretas!

Dessa forma os *black blocs* fizeram sua primeira performance pública através dos meios de comunicação de massa nos Estados Unidos da América. Depois

de algum tempo as estações de TV começaram a descobrir do que se tratava: “eles são anarquistas” [...]. (DAY, 2005, p. 10, *tradução nossa*)

Os primeiros black blocs eram grupos de autodefesa dos movimentos autônomos da Alemanha Ocidental, os chamados *Autonomen*. Essa origem é apontada no artigo de Pablo Ortellado citado faz pouco. As táticas do grupo consistiam na formação de *linhas de frente para enfrentar a repressão policial e na organização de cordões para impedir a infiltração de agitadores*. Nos Estados Unidos, porém, no final dos anos 1990, as táticas do grupo ganharam um novo contorno e foram ressignificados. O black bloc ganhou seu contorno atual durante os protestos contra a OMC, os mesmos protestos citados por Richard Day, quando um grupo de manifestantes optou por romper com a tática de bloquear ruas e praticar resistência passiva na tradição da desobediência civil não violenta. O principal motivo, como lembra David Graeber (Antropólogo Social e militante anarquista que participou ativamente dos protestos – usaremos adiante na pesquisa um de seus textos) citado por Ortellado, é que os ativistas que compuseram o Black Bloc acreditavam que a desobediência civil não tinha como funcionar sem a cobertura da violência policial pela imprensa. Vale a pena ler o relato direto das palavras dele, sobretudo porque parece tratar-se das táticas que melhor migraram para o Brasil e que pudemos observar sendo exercidas principalmente nas jornadas de junho de 2013:

Estratégias gandhianas não têm funcionado nos Estados Unidos. Na verdade, elas nunca funcionaram em escala maciça desde o movimento pelos direitos civis. Isso porque os meios de comunicação nos Estados Unidos são constitutivamente incapazes de noticiar os atos de repressão policial como ‘violência’ (o movimento pelos direitos civis foi uma exceção porque muitos norte-americanos não viam o sul como parte do mesmo país). Muitos dos jovens que formaram o famoso Black Block de Seattle eram na verdade ativistas ambientais que estiveram envolvidos em táticas de subir e se prender em árvores para impedir que fossem derrubadas e que operavam em princípios puramente gandhianos – apenas para descobrir em seguida que, nos Estados Unidos dos anos 1990, manifestantes não violentos podiam ser brutalizados, torturados e mesmo mortos sem qualquer objeção relevante da imprensa nacional. Assim, eles mudaram de tática. Nós sabíamos de tudo isso. E decidimos que valia a pena correr o risco. (GRAEBER, apud ORTELLADO, 2014)

1.2. A horizontalidade do encontro:

Não se pode planejar uma realização da TAZ por completo previamente, respeitando então a espontaneidade necessária, por um motivo específico: ela deve se exercer de forma horizontal e assim permanecer durante toda a realização.

O potlach horizontal. Uma única reunião de um grupo de amigos para a troca de presentes. Uma orgia planejada pode entrar nesta categoria, sendo o

presente o prazer sexual - ou um banquete, sendo o presente a comida. (BEY, 2008a, p. 70)

A realização da TAZ não deve e nem pode ser planejada por uma mente brilhante que se encarregará de toda a execução. Trata-se de uma completa e necessária recusa do líder ou do intelectual das massas.

Numa conversa publicada em texto com Gilles Deleuze sobre a função do intelectual e da sua atuação política nas sociedades contemporâneas, Foucault (2012o, p. 131) fez afirmações interessantes para se problematizar e contextualizar a questão da horizontalidade e a perda da autoridade do exercício político do intelectual das massas - seja ele um sujeito humano ou uma instituição ou organização política, como os partidos.

A politização de um intelectual, segundo Foucault (Ibidem, p. 130), com o advento das sociedades industriais burguesas, acontecia tradicionalmente a partir de um duplo processo de subjetivação. Em primeiro lugar, tratava-se de se tornar um sujeito politicamente ativo em meio a uma sociedade trabalhista, ocupada majoritariamente com a produção capitalista em massa, e sobretudo alguém resistente aos jogos de verdade que o capitalismo nascente produzia, tendo, portanto, que se desembaraçar das taxações e acusações de vagabundo, subversivo, imoralista, maldito. Em segundo lugar, e justamente por ocupar estes papéis pouco desejáveis, seu discurso revelava uma determinada verdade desconhecida: a existência de relações políticas onde normalmente elas não eram percebidas pelo cidadão comum, ocupado com suas tarefas ordinárias; ou seja, a classe trabalhadora, o proletariado.

Portanto, reconhece Foucault (Ibidem, p. 131) que o “intelectual das massas” nas sociedades industriais burguesas era sim um dispositivo importante de mobilização e articulação política. Todavia, nas sociedades contemporâneas, esse dispositivo se descobriu ou começa a se descobrir ineficiente; pois as massas, elas não necessitam mais deles para saber e para agir. As massas, diz Foucault (ibidem, p. 131), elas sabem “perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles”, os intelectuais. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber: “Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade” (Ibidem, p.131). Agora, os próprios intelectuais fazem parte desse sistema de poder, a ideia que fazem de serem eles os agentes da “consciência” e do discurso faz parte efetiva desse sistema.

Contudo, como se pôde ver na citação que fizemos um pouco acima de Pablo Ortellado (2013, p. 227) sobre as manifestações de rua que abalaram o Brasil em junho de 2013, os novos movimentos sociais já compreenderam ou estão compreendendo paulatinamente que a horizontalidade na articulação política e a autonomia de todos os sujeitos (ou a dissolução do intelectual das massas, como diz Foucault) envolvidos numa ação política coletiva, além da dispersão processual, são forças ativas nas relações de poder contra as várias práticas de dominação a serem combatidas através de manifestações políticas.

Sobre a existência desses novos movimentos sociais, o sociólogo canadense Richard Day (2005, p. 04) esboçou uma breve tentativa de conceitualização através da expressão *ativismo radical contemporâneo* (*contemporary radical activism*), em contraposição aos tradicionais movimentos sociais sindicais ou partidários.

Na perspectiva de Day (Ibidem, p. 04), os novos movimentos sociais ou as novas formas de ativismo tendem a se desembaraçar daquela que se tornou a principal bandeira unificadora da esquerda mundial, hoje convertida numa armadilha epistemológica: a luta contra o capitalismo e contra a globalização da economia de mercado. Não é que os novos movimentos sociais tenham abandonado esses objetivos principais, eles continuam sendo em geral anticapitalistas, mas agora parece necessário partir de outros critérios para defini-los e para nomeá-los para além desses critérios já conhecidos e saturados.

Ao eleger o nome de *ativismo radical contemporâneo*, Richard Day (Ibidem, p. 04) explica entender por “contemporâneo” as manifestações políticas surgidas principalmente no final dos anos 90 e início dos anos 2000, que de maneira decisiva deram continuidade às manifestações políticas surgidas em meados dos anos 1960, como os diversos feminismos, o movimento em defesa dos direitos civis nos EUA, grupos como o *Red Power*, lutas anticolonialistas, em defesa dos gays e lésbicas, assim como o distanciamento estratégico do marxismo ou dos antigos paradigmas socialistas ligados exclusivamente à economia.

Já por “ativismo radical”, Day (Ibidem, p. 04-05) compreende todas as tentativas de modificar ou mesmo destruir as estruturas de dominação (o lado negativo do poder) e os processos e práticas construtoras de identidades alienantes (o lado construtivo do poder, não menos perverso). Com a expressão *ativismo radical contemporâneo*, Day (2005, p. 05) busca um nome que diferencie de forma nítida os

novos movimentos sociais autônomos, horizontais e quase sempre anarquistas dos movimentos comunistas (ele cita dois momentos organizacionais dos movimentos comunistas: o primeiro, que ele chama de *Old Left*, demarca as manifestações e greves operárias dos séculos XIX e começo do XX, e outro momento em meados dos anos de 1960 até 1980, a *New Left*, um comunismo mais acadêmico e intelectualizado e de origem marxista).

Pois bem, vimos que a horizontalidade e a dissolução do líder são componentes importantes para as lutas contemporâneas, independentemente do nome que se dê para elas. Estes componentes também são importantes para a realização da TAZ. A horizontalidade do encontro, no caso específico da TAZ, é importante também por outro motivo: ela busca proporcionar a sublevação resultante de um processo de experimentação individual da liberdade, ainda que o processo seja exercido de forma coletiva ou em grupo. Ninguém está autorizado a comandar o processo de experimentação de um outro indivíduo participante. Se a realização da TAZ supõe algum encontro ou uma suposta unidade entre indivíduos, não o faz por respeitar formas grosseiras de coletivismo, mas somente por acreditar que a reunião de pessoas com interesses comuns pode fortalecer as possibilidades experimentais de liberdade individual dos sujeitos reunidos. No entanto, o processo de subjetivação da liberdade deve ser praticado por cada um individualmente. Caso contrário, todo o seu processo de criação e experimentação encontrar-se-á invariavelmente fracassado.

Não se trata, todavia, de afirmar alguma espécie de individualismo que possa ser alinhado às políticas liberais de respeito aos valores do indivíduo. Trata-se, antes, de inserir o estatuto do indivíduo como um componente político e fazer prevalecer a “individualidade” como forma de experiência, sem perder, é claro, o caráter comunitário da ação política.

Mais uma vez é possível encontrar nas análises de Foucault (2013a, p. 277) uma afirmação que serve como ferramenta útil para a apresentação filosófica de um componente da TAZ, no caso, o seu suposto “individualismo”. Tal como ele prescreve em *O sujeito e o poder* (Ibidem, p. 277), as novas formas de lutas e resistências políticas incluem como um de seus componentes urgentes e necessários o estatuto do indivíduo e o direito de tornar-se diferente e autônomo; de sermos - com o perdão da expressão - verdadeiramente individuais, apesar da vivência comunitária que supõe necessariamente a vida política:

São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais; por outro, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo. (Ibidem, p. 277)

Outra problematização acerca do suposto “individualismo” da TAZ parece interessante, principalmente para dissipar as tentativas de aproximação dela com as políticas liberais de respeito ao indivíduo - já que o conceito de autonomia é tão importante para a TAZ ao ponto de estar presente desde o nome -, e também para demonstrar o quanto que a horizontalidade, no caso específico da TAZ e das lutas contemporâneas em geral, apesar de respeitar ou fomentar a autonomia individual dos sujeitos participantes, não se confunde com formas ingênuas de individualismo ou então com o liberalismo político propriamente dito. A afirmação da autonomia individual não é exclusividade ou propriedade única do pensamento liberal, este é um ponto importante a ser ressaltado.

Na perspectiva de David Graeber (2013)¹⁴, professor da Universidade de Londres, além de militante anarquista e que participou ativamente de movimentos sociais de protesto contra o *Fórum Econômico Mundial* em 2002 e o movimento *Occupy Wall Street* em 2011, a escolha estratégica pela horizontalidade da ação política coletiva e o respeito à autonomia dos indivíduos é um ponto de aproximação decisivo entre os novos movimentos sociais radicais e a tradição anarquista, e, por conseguinte, o principal componente em torno do qual nascera uma suspeita decisiva, que beira a rejeição, destes mesmos movimentos sociais com relação à tradição marxista-comunista. Segundo o diagnóstico de Graeber (2013)¹⁵, torna-se evidente que [...] *o movimento revolucionário global no século XXI terá origens que remontam menos à tradição do marxismo, ou mesmo do socialismo no sentido estrito, que à do anarquismo.*

¹⁴ O livro em questão de David Graeber (2013) utilizado nesse trecho da pesquisa chama-se *O anarquismo no século XXI e outros ensaios*, lançado pela *Rizoma Editorial* em dois formatos, impresso e ebook (livro digital). Utilizamos uma cópia da versão digital através do dispositivo eletrônico *Kindle*. No entanto, a numeração das páginas na versão digital segue um critério próprio diferente da versão impressa. Ao invés de *páginas*, o dispositivo eletrônico trabalha com a função *posições*. O livro digital em questão possui 1347 *posições*. Toda vez que fizermos uma citação do livro de Graeber criaremos também uma nota de rodapé mencionando a *posição* da citação no livro com o intuito de facilitar a localização tal como se faz normalmente com um livro impresso.

¹⁵ Graeber, David. Anarquismo, ou O Movimento Revolucionário do Século XXI. In: *O anarquismo no século XXI e outros ensaios*. Posição 19 de 1347.

Graeber, como se vê na citação acima, afirma sem hesitar que o anarquismo é o movimento revolucionário do século XXI. Se esta afirmação é verdadeira ou não, não estamos aptos nesse momento para corroborá-la, afinal de contas o século XXI está ainda rastejando através de seus primeiros passos e se há algo de muito evidente nos acontecimentos políticos que representam este início de século é justamente a multiplicidade de propósitos e de experimentações processuais que os sujeitos políticos vêm praticando sem cessar, inclusive oferecendo alternativas radicais ao jogo democrático da representação política através de ações diretas. É difícil, complexo ou mesmo perigoso tentar descrever uma uniformidade tanto processual quanto proposital entre os acontecimentos no mundo árabe – a chamada *Primavera Árabe* - e os protestos urbanos europeus, norte-americanos e latino-americanos, por exemplo, com especial atenção às manifestações de Junho de 2013, no Brasil, organizadas em princípio pelo *Movimento Passe Livre* (MPL), e também em 2015, mas agora como sendo manifestações *endireitadas* contra os escândalos de corrupção de um governo presidencial dito esquerdista e progressista. Talvez os aspectos mais gerais presentes nos diversos protestos mundo afora - manifestações radicais de esquerda - sejam as já conhecidas, mas não ultrapassadas bandeiras da antiglobalização e contra as propostas de austeridade econômica como procedimento de superação da “crise econômica mundial”. Essas questões, apesar de receberem contornos distintos em cada país ou lugar, parecem estar sempre presentes, ainda que de forma indireta.

Independentemente ou não das novas manifestações serem influenciadas pelo anarquismo, como sugere Graeber (2013)¹⁶, ao menos no caso TAZ seu diagnóstico parece estar correto: trata-se de uma estratégia política que surgiu dentro do movimento anarquista contemporâneo e com forte influência anarquista/libertária, ainda que Hakim Bey tenha proposto uma superação do anarquismo organizado em nome da anarquia livre de codificações e regras organizacionais. Pelo menos no caso da TAZ a sentença de Graeber está correta: suas forças políticas emanam da tradição ácrata, e é a partir desta influência que a TAZ busca conciliar o compromisso social e coletivo com a autonomia dos indivíduos.

Hakim Bey (2008c) advoga com entusiasmo (pegando emprestada a expressão do anarquista estadunidense Bob Black) *um anarquismo do tipo 3*, que designa uma

¹⁶ Graeber, David. *Op cit.* Posição 19 de 1347.

forma não ideológica de anarquismo radical, nem coletivista nem individualista (por isso o fato de ser do tipo 3 – tipo 1: coletivista – tipo 2: individualista – tipo 3: nem um nem outro...), mas, em certo sentido, ambos ao mesmo tempo. Essa corrente dentro do movimento anarquista ou antiautoritário não é uma invenção nova, mas algo sempre presente ainda que de forma inacabada. O anarquismo de Hakim Bey e da TAZ recupera essa discussão buscando conciliar a ação política coletiva com a autonomia individual e mesmo subjetiva de seus participantes.

Seguindo a trilha de pensamento aberta por um coletivo situacionista chamado de *Para-nós-mesmos*, Hakim Bey (2008c) chega a propor uma síntese entre os pensamentos de Max Stirner (talvez o grande inaugurador juntamente com William Godwin do que hoje se chama de anarquismo individualista) e Karl Marx, que durante suas vidas foram inimigos declarados – síntese esta que gerou bastante polêmica dentro do movimento anarquista por acharem que as ideias de Marx são incompatíveis com o anarquismo em sua forma mais geral, sobretudo no que se refere à crítica ao Estado, defendido por Marx ainda que temporariamente como fase de transição para o comunismo através de uma *ditadura revolucionária do proletariado*¹⁷. O anarquista estadunidense Murray Bookchin (2011)¹⁸, por exemplo, faz uso desse argumento para fazer a crítica contra Bey e até mesmo contra a estratégia da TAZ. Todavia, Hakim Bey extrai do coletivo mencionado a ideia de que o existencialismo psicológico de Max Stirner não é necessariamente conflitante com a economia política de Marx (nem

¹⁷ [...] *Marx proclama contra os anarquistas a necessidade de certa forma de Estado – a ‘ditadura revolucionária do proletariado’ – durante o período de transformação revolucionária que conduz ao advento da sociedade comunista* (LÖWY, Michael. Prefácio à edição brasileira. In: MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: 2012b, Boitempo. Tradução de Rubens Enderle).

Caberia lembrar também do texto escrito por Engels em 1873 intitulado de *Sobre a autoridade* (disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1873/03/autoridade-pt.htm>>, último acesso em 26 de outubro de 2015). Nele, Engels faz a defesa do *princípio da autoridade* como componente estruturante da revolução social proletária, chegando a zombar dos socialistas que se dizem antiautoritários – os anarquistas –, alegando que não há nada mais autoritário do que uma revolução social. Engels define a autoridade como a *imposição da vontade de outrem sobre a nossa; e, por outro lado, autoridade supõe subordinação*. A revolução proletária, portanto, segundo Engels, não visa negar o *princípio da autoridade*, como advogam os anarquistas; antes, visa à tomada do poder de Estado e o exercício da autoridade política por parte dos proletários. Engels escreve contra os anarquistas (socialistas antiautoritários): *Já alguma vez viram uma revolução, estes senhores? Uma revolução é certamente a coisa mais autoritária que se possa imaginar; é o ato pelo qual uma parte da população impõe a sua vontade à outra por meio das espingardas, das baionetas e dos canhões, meios autoritários como poucos* [...].

¹⁸ Utilizaremos do seu texto e abordaremos a sua crítica contra a TAZ e pessoalmente contra Hakim Bey nessa mesma pesquisa em algumas passagens do terceiro capítulo.

mesmo Bakunin fez frente às ideias econômicas de Marx, ressalta Bey, mas sim à solução que ele propõe: a ditadura).

Hakim Bey (2008c) se declara mais próximo de Stirner por acreditar que a “libertação” mais urgente é a libertação psicológica e só depois a econômica. Mas ambas as liberações não são incompatíveis, e sim conciliáveis (as liberações são conciliáveis inclusive com as práticas de liberdade, problemática que trabalharemos no segundo capítulo), este é o ponto defendido por Bey num texto chamado de *Oceano de Limonada e Tempos Modernos*, lançado pela editora *Deriva* num livro que se encontra presente em nossas referências bibliográficas¹⁹. O objetivo principal de retomar esta discussão foi o de apresentar rapidamente o que Hakim Bey denomina por *anarquismo do tipo 3*, com o propósito de demonstrar que o chamado à autonomia individual, no caso da TAZ, não se mistura com as noções liberais de autonomia e individualidade. Antes, estas noções foram subtraídas do pensamento anarquista, sobretudo de Max Stirner e seu existencialismo anarquista.

Essa descrição do *anarquismo do tipo 3* realizada por Hakim Bey vai ao encontro das análises de David Graeber quando este afirma que, nas lutas políticas contemporâneas, os princípios e conceitos anarquistas estão sempre presentes, ainda que não se reivindique ou se respeite uma certa *identidade anarquista*. Apesar da multiplicidade dos acontecimentos políticos do mundo contemporâneo, Graeber (2013)²⁰ afirma que em todos os lugares e manifestações recentes, do Leste Europeu à América Latina, de Seattle a São Paulo, as ideias anarquistas geram novos caminhos e visões radicais. Muitas vezes os sujeitos políticos não se definem e não procuram afirmar uma identidade anarquista. Usam-se uma série de outros nomes: autonomismo, antiautoritarismo, democracia direta, zapatismo e, principalmente, exigem *horizontalidade* nas decisões públicas. De qualquer forma estão presentes sempre os mesmos princípios fundamentais oriundos do anarquismo: a descentralização do poder, a associação voluntária, ajuda mútua, nesse século em especial as redes sociais e, sobretudo, uma rejeição a qualquer pensamento de que os fins (resultados) justifiquem os meios (dinâmica processual, estratégia política) e, mais ainda, rejeitam o pensamento

¹⁹ A mesma versão do texto poder ser acessada pela página do Coletivo Protopia S/A (Disponível em: <[http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/Oceano de Limonada %26 Tempos Modernos](http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/Oceano_de_Limonada_%26_Tempos_Modernos)>). Último acesso em 26 de outubro de 2015.

²⁰ Graeber, David. *Op cit.* Posição 19 de 1347.

de que o negócio do revolucionário é tomar o poder de Estado e então começar a impor sua própria visão de mundo à bala e à violência.

O propósito principal dos novos movimentos sociais radicais parece ser menos o de tomar o poder do Estado (e isso já mostra um distanciamento estratégico com relação ao marxismo-comunismo) do que expor, *deslegitimar e dismantelar mecanismos de comando ao mesmo tempo em que conquista espaços cada vez maiores de autonomia e gestão participativa* [...]. Essas palavras de Graeber (2013)²¹ sobre o dismantelamento do poder através da criação de espaços autônomos parecem aproximar-se da dinâmica processual da TAZ, descrita por Hakim Bey, que, em termos gerais, é um espaço de diferenciação com relação a qualquer manifestação de poder ou controle e a favor da autonomia, ainda que temporária.

Na opinião de Graeber (2013)²², existe uma incapacidade na tradição marxista para lidar ou mesmo suprir essa nova demanda da política radical. Um crescente número de revolucionários – e parece-me que a TAZ é reflexo dessa transmutação ocorrida no interior do pensamento revolucionário, e não uma crítica externa – começou a reconhecer que a *revolução* não virá na forma de um grande e único momento apocalíptico, a tomada de um equivalente global ao *Palácio de Inverno* ou à *Queda da Bastilha*, mas na forma de um processo muito longo que vem ocorrendo durante a maior parte da história da humanidade (ainda que com maior intensidade nos primeiros anos do atual século, ou, para ser justo, desde o final do século anterior), repleto de estratégias de fuga e evasão tanto quanto de confrontos diretos, que jamais irá chegar a uma conclusão definitiva.

A argumentação de Graeber (2013)²³ parece demonstrar que a horizontalidade é um valor incompatível com o marxismo. Isso porque escolas marxistas sempre têm fundadores e sempre se organizam em torno de uma dada personalidade. Assim como o marxismo nasceu da mente de Marx (e Engels), temos leninistas, maoístas, althusserianos, gramscianos e por aí vai. As escolas anarquistas, ao contrário, quase sempre emergem de algum tipo de princípio organizacional ou formal de prática

²¹ Graeber, David. *Op cit.* Posição 27 de 1347.

²² Graeber, David. *Op cit.* Posição 62 de 1347.

²³ Graeber, David. *Op cit.* Posição 62 de 1347.

política, salvo raras exceções: anarcosindicalistas, insurrecionistas, cooperativistas, individualistas, mutualistas e assim por diante.

Os anarquistas distinguem-se dos marxistas, para além da especificidade teórica inerente a cada qual – o que não significa uma incompatibilidade absoluta -, pelo que fazem e pela forma que se organizam para conseguir fazê-lo. Para Graeber (2013)²⁴, o tema da organização prática sempre dispensou a maior atenção dos anarquistas, que nunca se interessaram muito nos tipos de questões filosóficas amplas e nobres que ocupam a mente dos marxistas, como, por exemplo, se os camponeses são uma classe potencialmente revolucionária (consideram que são os camponeses quem deve decidir) ou qual é a natureza da forma-mercadoria. Antes disso, os anarquistas tendem a discutir qual é a forma mais democrática de encarar os fatos ordinários, uma reunião, familiar ou profissional, por exemplo; tendem, pois, a discutir em que ponto uma organização qualquer deixa de fortalecer as pessoas e começa a esmagar ou reprimir os sujeitos. O marxismo tendeu a um discurso teórico ou analítico acerca dos meios para se alcançar a revolução. O anarquismo tendeu a um discurso prático acerca da *experiência revolucionária*. Como resultado, enquanto o marxismo produziu boas interpretações ou teorias da práxis, são os anarquistas quem mais trabalharam a práxis em si.

Numa rápida entrevista concedida à *High Times Magazine*²⁵ - não se sabe exatamente em que ano ela ocorreu, mas sabe-se que fora traduzida originalmente em 2002 para o português -, Hakim Bey fez algumas considerações que nos ajudam não só a compreender a dinâmica processual da TAZ, mas também a perceber o quanto que ela preza pela horizontalidade e também o quanto ela incita à ação e à experimentação antes de qualquer reflexão teórica. No trecho abaixo, extraído da entrevista mencionada e publicada na página virtual do coletivo anarquista brasileiro *Protopia S/A*, Hakim Bey afirma a TAZ como sendo uma

[...] organização para a maximização de atividades prazerosas sem controle de hierarquias repressivas. Existem pontos na vida de todos que as hierarquias opressivas invadem numa regularidade quase diária: você pode falar sobre educação compulsória, ou trabalho. Você é forçado a ganhar a vida, e o trabalho por si só é organizado como uma hierarquia opressiva. Então a maioria das pessoas, todos os dias, tem que tolerar a hierarquia opressiva do trabalho alienado. Por essa razão, criar uma Zona Autônoma

²⁴ Graeber, David. *Op cit.* Posição 69 de 1347.

²⁵ Entrevista com Hakim Bey na High Times. Disponível em: <http://pt.protopia.at/wiki/Entrevista_com_Hakim_Bey_na_High_Times>, último acesso em 14 de dezembro de 2015.

Temporária significa fazer algo real sobre essas hierarquias reais e opressivas - não somente declarar antipatia teórica a essas instituições. (BEY, 2002)

Num outro trecho da mesma entrevista podemos perceber através das palavras de Hakim Bey que a estratégia da TAZ talvez seja uma ferramenta analítica pertinente para compreender a diversidade das manifestações políticas contemporâneas, as mesmas que Graeber aponta como sendo influenciadas pelo anarquismo político. Hakim Bey chegou a dizer, como se poderá perceber, que não criou a TAZ, mas apenas formulou um nome interessante para algo que acontece continuamente na história da humanidade. Seu mérito, portanto, foi oferecer inteligibilidade e visibilidade para algo que vinha acontecendo e ao mesmo tempo escapando da nossa percepção: as possibilidades efetivas de experimentações de liberdade através de ações políticas horizontais e não hierarquizadas, ainda que não vivamos numa sociedade livre e ácrata:

A Zona Autônoma Temporária é uma idéia que algumas pessoas acham que eu criei, mas eu não acho que tenha criado ela. Eu só acho que eu pus um nome esperto em algo que já estava acontecendo: a inevitável tendência dos indivíduos de se juntarem em grupos para buscarem a liberdade. E não terem que esperar por ela até que chegue algum futuro utópico abstrato e pós-revolucionário. A questão é: como os indivíduos maximizam a liberdade sob as situações nos dias de hoje, no mundo real? Eu não estou perguntando como nós gostaríamos que o mundo fosse, nem naquilo em que nós estamos querendo transformar o mundo, mas o que podemos fazer aqui e agora. Quando falamos sobre uma Zona Autônoma Temporária, estamos falando em como um grupo, uma coagulação voluntária de pessoas afins não-hierarquizadas, pode maximizar a liberdade por eles mesmos numa sociedade atual. (BEY, 2002)

Esta última citação pode parecer desconfortante, pois ao mesmo tempo em que incita a ação, ela também nos incita a abandonarmos as esperanças de uma liberdade permanente, fruto de uma transformação radical das sociedades atuais. Todavia, ela nos oferece um enorme consolo: não precisamos esperar até *depois* da revolução para começarmos a ter uma noção genuína do que é a liberdade ou mesmo para que saibamos minimamente o que é ser livre. Como formula o *Coletivo Crimethinc* – os maiores propagandistas do anarquismo contemporâneo, segundo Graeber -: *A liberdade só existe no momento da revolução* [e não após]. *E esses momentos não são tão raros quanto você pensa.* Ou como diz Graeber (2013)²⁶: *Para um anarquista, na realidade, tentar criar experiências não alienadas, democracia verdadeira, é um imperativo ético [...].*

²⁶ Graeber, David. *Op cit.* Posição 41 de 1347.

1.3. A experiência limite:

Já dissemos aqui que a TAZ é uma experiência de liberdade extraordinária. Poder-se-ia também descrevê-la como uma experiência limite ou de pico. Num texto que se pretende crítico, o anarquista estadunidense Murray Bookchin (2011, p. 71) afirma o caráter experimental da TAZ, apesar da carga negativa que pretende atribuir para ela e para o seu criador:

Para Bey, mesmo as insurreições revolucionárias clássicas mostram pouco mais do que uma euforia pessoal, perfumada com as ‘experiências-limite’ de Foucault. (Ibidem, 2011, p. 71).

Para além da crítica de Bookchin, todavia, é possível encontrar no próprio texto de Bey (2011a, p. 16) uma afirmação da TAZ como sendo de fato uma experiência limite. Ao comentar a experiência resultante da prática dos levantes (trataremos ainda dos levantes no momento adequado, mas pode-se já adiantar que se trata de uma das formas efetivas de atuação política e coletiva da TAZ), pode-se ler a afirmação justamente daquilo que em Bookchin pretende ser a crítica:

Nesse sentido, um levante é uma “experiência de pico” se comparada ao padrão “normal” de consciência e experiência. Como os festivais, os levantes não podem acontecer todos os dias – ou não seriam “extraordinários”. Mas tais momentos de intensidade moldam e dão sentido a toda uma vida. (BEY, 2011a, p. 16)

A questão da experiência limite em Foucault (2009a, p. 32), citada por Bookchin (e confessada por Bey) como uma influência da TAZ é, pois, formulada e acompanhada de perto pelo problema da transgressão. O limite e a transgressão devem um ao outro a sua razão de existir: é na superação do limite que a transgressão experimenta o seu vir a ser numa dada ação. O jogo estratégico entre o limite e a transgressão não deixa de cessar nunca, trata-se mesmo de uma obstinação necessária: a transgressão transpõe o limite, mas logo se encontrará circundado de outros tantos limites, isto é, logo se verá diante de uma sensação nova de fechamento, mas de um fechamento passível de uma nova transgressão e de uma nova investida, ainda que provisória e temporária.

O conflito perpétuo existente entre a transgressão e o limite não se restringe ou resume ao modelo de ação pautada na matriz dialética da negação ou da contradição. Não se trata de desfrutar das potências do negativo, se é que elas existem; em absoluto, não se trata de negar a existência dos limites, de mostrar ou tornar visível a sua falsidade ou irracionalidade. Antes de mais, trata-se de afirmar a potência afirmativa da

transgressão, que uma vez experimentada configurar-se-á na experiência limite, esta modalidade de experiência que a TAZ busca proporcionar como um processo de experimentação e como etapa de seu procedimento criativo.

Na próxima citação que faremos logo abaixo, Foucault explicará que a potência da transgressão poderá se transformar – talvez já tenha se transformado - num componente político tão importante para a nossa cultura política contemporânea como outrora fora a prática da contradição para o pensamento dialético. Para efeito de explanação, poder-se-á aproximar a relação estratégica entre a transgressão e o limite com aquela que apresentaremos futuramente, no capítulo posterior, entre as relações de poder e as práticas de liberdade, em contraste com os processos de liberação. Afirmaremos existir uma evidente contemporaneidade entre as práticas de liberdade e as linhas de força dos poderes. O leitor desta pesquisa presenciará nossas argumentações em breve. Nesse momento, contudo, deve-se perceber a contemporaneidade existente entre a transgressão e o limite. Não se trata – entre a transgressão e o limite, mas também entre os poderes e as práticas de liberdade - de um combate dialético entre duas potências diametralmente opostas, mas de relações estratégicas de duas forças que coexistem e que buscam cada qual fortalecer-se contra as investidas estratégicas e criativas de seu adversário próximo.

[...] uma experiência singular se configura: a da transgressão. Talvez um dia ela pareça tão decisiva para nossa cultura, tão oculta em seu solo como fora outrora, para o pensamento dialético, a experiência da contradição.

[...] A transgressão não está, portanto, para o limite como o negro está para o branco, o proibido para o permitido, o exterior para o interior, o excluído para o espaço protegido da morada. Ela está mais ligada a ele por uma relação em espiral que nenhuma simples infração pode extinguir. (Ibidem, p. 32-33)

Segundo as análises decisivas de Judith Revel (2011, p. 127), trata-se, no caso da transgressão (que Foucault toma emprestado de Bataille), do germe originário do que, anos mais tarde, Foucault chamará de “práticas de resistência”. Segundo a pesquisadora francesa, trata-se claramente de uma precedência conceitual: antes de formular os traços decisivos da noção de resistência política, Foucault rastejou por diversas outras noções primárias e preparatórias, uma delas é a noção de transgressão. Entretanto, ao formular o conceito de resistência, a noção de transgressão deixou de ser

utilizada, pois estava muito conectada a práticas literárias, enquanto o conceito de resistência surge desde o princípio como uma estratégia política²⁷:

O termo ‘resistência’ é precedido, na obra de Foucault, por uma série de outras noções encarregadas de exprimir uma certa exterioridade – sempre provisória – ao sistema de saber/poder descritos em outros trabalhos: é o caso da ‘transgressão’ (que Foucault toma emprestada de Bataille) e do ‘exterior’ (que Foucault toma emprestado de Blanchot) na década de 1960. [...] O termo resistência surge, então, a partir da década de 1970, com um sentido bastante diferente daquele que tinha a ‘transgressão’: a resistência se dá, necessariamente, onde há poder, porque ela é inseparável das relações de poder; acontece que ela estabelece as relações de poder exatamente quando ela é, por vezes, o seu resultado; na medida em que as relações de poder se encontram em toda parte, a resistência é a possibilidade de abrir espaços de lutas e de administrar possibilidades de transformação por toda parte. A análise dos laços entre as relações de poder e os focos de resistência é, assim, realizada por Foucault em termos de estratégia e de tática: cada movimento de um serve de ponto de apoio para uma contraofensiva do outro (REVEL, 2011, p. 127-128).

Até esse momento descrevemos três componentes ou elementos estruturantes para que a TAZ realmente aconteça: a espontaneidade do encontro, a preservação ininterrupta da horizontalidade, a sublevação individual e experiência limite dos participantes, resultante de uma prática de transgressão ou de resistência política estratégica. Antes de passarmos para o próximo e último componente (a relevância da internet e das novas tecnologias para as lutas políticas radicais), vejamos, pois, as duas modalidades de experiência presentes no processo de subjetivação da liberdade via TAZ – já que o componente que estamos abordando trata justamente do tema experiência/experimentações.

Apesar de ser uma estratégia política, a TAZ é também um processo de experimentação estética, ou ao menos se supõe haver na experimentação da TAZ algo de estético. E o esteticismo da TAZ pode direcionar-se por dois caminhos distintos e complementares: o “terrorismo poético” e a “arte-sabotagem”. O primeiro deles impulsiona a TAZ a ser um processo político-estético criativo, como algo que deva ser criado invariavelmente. Já o segundo demonstra de que forma a realização da TAZ atribui para si, eventualmente, a prática da negação que, em princípio, é o avesso da criação. É possível identificar num texto de Hakim Bey (2008a, p. 73), intitulado de *Ataque oculto às instituições*, considerações diretas sobre o duplo processo de criação e negação da TAZ.

²⁷ O conceito de resistência política será suficientemente abordado no terceiro capítulo desta pesquisa onde, seguindo de perto as análises de Foucault em seus textos e entrevistas concedidas nos anos de 1970, faremos a problematização da TAZ como sendo uma estratégia de resistência política para o contexto contemporâneo.

Criação e terrorismo poético:

A apresentação da TAZ é realizada desde o começo sob a afirmação de se tratar de uma estratégia criativa para as práticas de liberdade. A produção ou criação da TAZ é simultaneamente produção ou criação política, mas também um experimento estético. Pois apesar de ser uma estratégia política, a TAZ atribui para si uma carga de valores estéticos transformando-se numa tática que faz da ação política uma arte do agir, uma espécie de estética da ação política, uma simbiose dionisíaca na política. Chegou-se a questionar se a TAZ é realmente uma experimentação política ou somente uma criação artística ou um experimento estético. Entretanto, deve-se ressaltar que se há algo de artístico ou estético na realização da TAZ, não é por essência, mas por opção estratégica e enquanto jogo criativo, servindo como uma das forças que tencionam a TAZ a concretizar o seu objetivo de sempre, este sim um eterno retorno criativo e pertinente: a experimentação prática de liberdade.

Rejeito veementemente a crítica que diz que a própria TAZ não é ‘nada além’ de uma obra de arte, muito embora ela possa vestir alguns dos seus enfeites. Eu sugiro que a TAZ é o único “lugar” e “tempo” possível para a arte acontecer pelo mero prazer do jogo criativo e como uma contribuição real para as forças que permitem que a TAZ se forme e se manifeste. (Ibidem, 2011a, p. 68).

A dimensão estética existente na TAZ recebeu contornos conceituais na publicação tardia de Hakim Bey (2003, p. 06) sob o nome de *terrorismo poético*. Uma possível definição seria esta: uma ação praticada não apenas para a simples satisfação – também por este motivo -, mas para transformar a própria vida num teatro sem palco ou numa obra de arte sem fileiras de exposição, e, no entanto, em algo maravilhosamente belo.

Na entrevista cedida para a *High Times* - já citada anteriormente -, Hakim Bey parece próximo de definir o que é o TP – terrorismo poético. Vejamos:

Por terrorismo poético eu entendo ações não-violentas em larga escala que podem ter um impacto psicológico comparável ao poder de um ato terrorista - com a diferença de que o ato é de mudança de consciência. Digamos que você tem um grupo de atores de rua. Se você chamar o que você está fazendo de “performance de rua”, você já criou uma divisão entre o artista e a audiência, e você alienou de si mesmo qualquer possibilidade de colidir diretamente nas vidas diárias da audiência. Mas se você pregar uma peça, criar um incidente, criar uma situação, pode ser possível persuadir as pessoas a participar e a maximizar sua liberdade. É uma estranha mistura de ação clandestina e mentira (que é a essência da arte) com uma técnica de penetração psicológica de aumento da liberdade, tanto no nível individual quanto no social. (BEY, 2002)

Para que o terrorismo poético participe do processo de experimentação da TAZ, é preciso desvencilhar a experiência estética de todas as formas categóricas e das estruturas tradicionais para o consumo de arte (galerias, publicações, mídia). É preciso, pois, experimentar da arte para além de toda e qualquer previsibilidade, e sim como sendo uma experiência estética espontânea e extraordinária, como são claramente as experiências sugeridas:

- Apresentações pirotécnicas não autorizadas²⁸;
- Sequestrar alguém para fazê-lo (a) feliz²⁹;
- Organizar uma greve em sua escola ou trabalho em protesto por eles não satisfazerem a sua necessidade de indolência e beleza espiritual³⁰;
- Ficar nu para simbolizar algo³¹;
- Escolher alguém ao acaso e convencê-la de que é herdeiro de uma enorme, inútil e impressionante fortuna – digamos, 5 mil quilômetros quadrados na Antártica, um velho elefante de circo, um orfanato em Bombaim ou uma coleção de manuscritos de alquimia. Mais tarde, essa pessoa perceberá que por alguns momentos acreditou em algo extraordinário e talvez se sinta motivada a procurar um modo mais interessante de existência³².

Negação ou destruição e arte-sabotagem:

Repetidamente afirmou-se aqui nesta pesquisa que a TAZ é uma prática criativa e constantemente se recusou as práticas de negação como sendo um componente relevante para sua realização, e ainda se repetirá muito essa questão. Todavia, segundo Hakim Bey (2008a, p. 74), é preciso compreender que toda criação e afirmação supõe também uma relativa destruição, que de alguma forma é um gesto de recusa ou negação. A criação, no caso da TAZ, resulta diretamente do ato de trazer “alguma beleza” efetiva para a existência, que pode ser resultante de um choque estético, como é o caso do terrorismo poético. Mas esta criação e experimentação da

²⁸ (BEY, 2003, p. 06).

²⁹ Ibidem, p. 06.

³⁰ Ibidem, p. 06.

³¹ Ibidem, p. 06.

³² Ibidem, p. 06.

beleza implicam também em descartar ou explodir toda a fealdade ofuscante e sufocante de nossas vidas: “A beleza define-se em parte (mas precisamente) pela destruição da fealdade a qual não é ela mesma” (Ibidem, p. 74).

O lado destrutivo da criação também recebe um nome e uma tentativa mínima de conceituação por Hakim Bey (2003, p. 11), trata-se da “arte-sabotagem”. Arte-sabotagem e terrorismo poético são duas modalidades de um mesmo experimento estético: enquanto o terrorismo poético representa o aspecto essencialmente criativo, o vir a ser da beleza e da diferença, a arte-sabotagem é o seu aspecto destrutivo, é o deixar de ser da fealdade:

A Arte-Sabotagem é o lado negro do Terrorismo-Poético – criação-através-da-destruição -, mas não pode servir a nenhum partido ou nihilismo, nem mesmo à própria arte. Assim como a destruição da ilusão eleva a consciência, a demolição da praga estética adoça o ar no mundo do discurso, do Outro. A Arte-sabotagem serve apenas à percepção, atenção, consciência. (Ibidem, p. 11)

A negação-destruição realizada pela arte-sabotagem é também algo experimental. Não se trata de uma destruição física das coisas do mundo, uma crítica definitiva e paranoica; um ataque físico aos modelos padrões de produção da arte ou de qualquer outra instituição, mas de uma cruzada estética e de uma produção de consciência livre destas amarras sanguessugas institucionais. A arte-sabotagem não pode combater ou destruir a dominação institucional da arte (museus), por exemplo, mas apenas renunciar a ele enquanto estado de consciência e prática efetiva, com o objetivo único de bloquear suas dimensões num dado experimento político-estético.

E também no caso da arte-sabotagem, Hakim Bey (2003, p. 12) nos faz sorrir com seus exemplos singulares:

- Jogar dinheiro para o alto no meio da bolsa de valores seria um terrorismo poético bastante razoável – mas destruir o dinheiro seria uma excelente Arte-Sabotagem. Interferir numa transmissão de TV e colocar no ar alguns minutos de arte incendiária caótica seria um grande feito de TP [terrorismo poético] – mas simplesmente explodir a torre de transmissão seria um ato de Arte-Sabotagem perfeitamente adequado³³;
- Queima pública de livros – porque caipiras reacionários e funcionários das alfândegas devem monopolizar essa arma? Livros sobre crianças possuídas pelo demônio; a lista de best sellers do The New York Times; tratados feministas contra a pornografia; livros

³³ (BEY, 2003, p. 12)

escolares (especialmente de estudos Sociais, Educação Moral e Cívica e Saúde)³⁴; pilhas do New York Post, Village Voice e outros jornais de supermercado; uma compilação de editoras cristãs; alguns romances populares – uma atmosfera festiva, garrafas de vinho [...] numa tarde clara de outono³⁵.

Não pedimos, é claro, para que estes exemplos sejam reproduzidos após a sua leitura; em definitivo, não se trata de fazer deles ou de qualquer outra afirmação aqui contida num dever político. Para a prática da TAZ, inventar continuamente o seu modelo é uma necessidade estratégica. Nossas pretensões, ao redigir as linhas acima, foi unicamente descrever algumas práticas presentes nos textos de Hakim Bey que não passam de demonstrações e especulações argumentativas – não isentas de ironia, como se vê. Ao reproduzi-las queremos tão somente demonstrar como as práticas de *criação* e *negação* foram apresentadas como componentes da TAZ.

1.4. Internet:

Vamos então ao último dos componentes que escolhemos para apresentar a TAZ: a função da internet e a ajuda que ela pode oferecer para o processo de criação de uma zona autônoma temporária. Deixamos este componente para o final da apresentação e para o final deste primeiro capítulo porque ele é - se comparado com os anteriores - àquele que suporta uma discussão filosófica de menor densidade.

A função da internet e da *web* para a realização da TAZ é um tema tão importante, apesar de vasto e ambíguo, que Hakim Bey (2011a, p. 31) dedicou um capítulo inteiro na literatura da TAZ somente para ele³⁶.

Da mesma maneira que Foucault define as relações de poder como relações estratégicas de forças – forças principalmente de dominação e resistência -, justamente para evitar cair na armadilha epistemológica de se apontar uma só natureza fixa para as relações de poder, Hakim Bey (2011a, p. 31) o faz com relação à internet. Para ele, ao mesmo tempo em que a internet suporta hierarquias terríveis e temerosas, como transferências de informações privilegiadas pertencentes às elites e aos Estados nacionais, em resumo, dominações de todos os tipos, ela também suporta zonas

³⁴ Ibidem, p. 12

³⁵ Ibidem, p. 12

³⁶ BEY, Hakim. A internet e a web. In: *TAZ – zona autônoma temporária*. São Paulo: Conrad, 2011a. Tradução de Renato Rezende.

liberadas e transações abertas a todos, e deste modo ela confere também um aspecto horizontal e democrático, e não somente hierarquizado.

Não é da natureza da internet ser repressiva ou libertária, como alguns procuram definir, mas as duas coisas ao mesmo tempo – transgredindo, pois, as leis ontológicas do ser e não ser, que afirma só existir uma categoria existencial para cada ente -, ora flertando com práticas autoritárias e de controle e ora com práticas libertárias, criando zonas provisórias de liberdade. Dados militares e de segurança nacional são restritos, assim como informações bancárias, monetárias e outras desta natureza. Porém, de maneira geral, a telefonia, o sistema postal, os bancos de dados públicos e etc. são acessíveis a todos, com poucas restrições, ainda que existam controles diversificados, mas flexíveis, sobre esses mecanismos.

Dessa forma, dada a natureza dual da internet, Hakim Bey (Ibidem, p. 31) argumenta que de dentro da própria net começou a emergir formas legais de resistência, que ele chama simplesmente de *web* (como se a net fosse uma rede de pesca e a *web* as teias de aranha tecidas entre os interstícios e rupturas da internet). Trata-se de um esboço para uma possível distinção semântica e conceitual entre o lado autoritário da internet e o lado digamos libertário ou subversivo. Por *web* Hakim Bey (Ibidem, p. 31) descreve o lado subversivo emergido no interior da estrutura hierárquica da internet; já por internet ou simplesmente net trata-se de descrever a estrutura geral das relações digitais, que suporta hierarquias de todos os tipos.

Haveria ainda um terceiro termo empregado por Hakim Bey: *contranet*. Com este termo, Bey procura descrever as práticas piratas e por vezes clandestinas do uso da internet. Parece relevante atentarmos-nos principalmente, na citação abaixo que faremos, para a distinção entre *web* e *contranet*, já que estas são duas das zonas de resistência surgidas dentro da estrutura geral de controle da net. A internet, a *web* e a *contranet* são três componentes correlacionados entre si e que se mesclam em inúmeros pontos, conforme explicará Hakim Bey. É preciso ressaltar que esses termos não foram criados para definir áreas de estudos, mas para sugerir tendências práticas.

Vejamos, então, sem mais delongas, o trecho específico de Hakim Bey onde ele parece definir esta cuja distinção esboçada por nós nas linhas acima:

Em termos gerais, empregaremos a palavra *web* para designar a estrutura aberta, alternada e horizontal de troca de informações, ou seja, a rede não hierárquica, e reservaremos o termo *contranet* para indicar o uso clandestino, ilegal e rebelde da web, incluindo a pirataria de dados e outras formas de

parasitar a própria net. A net, a web e a contranet são partes do mesmo complexo e se mesclam em inúmeros pontos. Esses termos não foram criados para definir áreas, mas para sugerir tendências. (BEY, 2011a, p. 32)

Como o texto da TAZ, escrito por Hakim Bey, data de 1985, pode-se encontrar nas suas linhas ou páginas algumas informações talvez superadas ou inócuas sobre o desenvolvimento posterior da internet ou mesmo sobre o que é a internet em si e também as resistências virtuais. Todavia, Bey (Ibidem, p. 32) esclarece que seu objetivo não é de maneira alguma elaborar teses sobre qualquer questão digital - não é esta sua área de atuação, muito menos a nossa -, mas somente interrogar até que ponto as novas tecnologias podem servir de instrumentos para a criação da TAZ. Portanto, mais do que saber se a internet pode se converter ela mesma numa grande TAZ universal, trata-se de saber de que modo a net, tal como ela é, pode vir a servir para criações e experimentações da TAZ na vida real, ou seja, fora da internet. Trata-se de um questionamento muito mais político e estratégico do que meramente informativo ou especializado.

É possível extrair um trecho da literatura da TAZ que corrobora essas nossas afirmações acima – sobretudo sua parte final:

Supõe-se que as formas atuais da web não oficial sejam ainda bastante primitivas: a rede marginal de zines, as redes BBS, softwares piratas, grampos telefônicos, alguma influência na mídia impressa e no rádio e quase nenhuma nos outros grandes canais de comunicação – nenhuma emissora de TV, nenhum satélite, nenhuma fibra ótica, nenhum cabo etc. etc. No entanto, a própria net apresenta um padrão de relações entre sujeitos (“usuários”) e objetos (“dados”) em constante mutação/evolução. A natureza dessas relações tem sido explorada exaustivamente, de McLuhan a Virilio. Usáramos páginas e mais páginas para “provar” o que agora “todo mundo já sabe”. Em vez de rediscutir tudo isso, estou interessado em investigar como essas relações em constante evolução sugerem modos de implementação para a TAZ. (BEY, 2011a, p. 32-33)

Conforme explica François Cusset (2008, p. 226) em seu livro *Filosofia Francesa*³⁷, as primeiras redes eletrônicas desenvolvem-se ao longo dos anos 1980 (mesma década do texto da TAZ), ainda desconhecidas do grande público, familiares

³⁷ CUSSET, François. *Filosofia Francesa*. São Paulo: Artmed, 2008. Tradução de Elisângela Rosa dos Santos. Trata-se de um livro que aborda a absorção da Filosofia Francesa (*French Theory*) na cultura estadunidense contemporânea. No capítulo utilizado para este trecho da pesquisa chamado de *Maquinações Teóricas*, François Cusset trata da influência da filosofia política francesa no ativismo digital norte-americano, chegando a propor uma aproximação entre os pensamentos de Foucault, Deleuze e Baudrillard com o de Hakim Bey. Ou melhor, Cusset afirma que o ativismo de Hakim Bey está enraizado no pensamento dos filósofos franceses mencionados, principalmente ao elaborar a estratégia das *zonas autônomas temporárias*, onde cita textualmente Foucault, Deleuze, Guattari e Baudrillard em diversas passagens. Esse diagnóstico de Cusset é relevante, pois demonstra que a aproximação que propomos nesta pesquisa entre os trabalhos de Foucault e os de Hakim Bey não é indevida ou forçosa.

apenas aos especialistas da programação informática e a certos acadêmicos. Para alguns dos primeiros programadores, as redes encarnam um espaço de resistência, um não-lugar social, território ainda invisível que serve de abrigo para reunir uma nova comunidade e subverter os poderes. É a época dos primeiros grupos de hackers: fraudadores ou meros desocupados, os jovens piratas eletrônicos, perseguidos por uma nova seção do FBI, adotaram bizarramente nomes mitológicos como Senhores do Caos (*Lords of Chaos*) ou Legião do Juízo Final (*Legion of Doom*). Eles fazem ataques surpresas contra as grandes instituições, sabotagem de base de dados ou bloqueio nacional das linhas telefônicas e formam, segundo as palavras do escritor Bruce Sterling (apud Cusset, 2008, p. 226), um verdadeiro “underground numérico”.

Conforme argumenta François Cusset (Ibidem, p. 226-227), foi influenciado por esta efervescência ativista-digital que Hakim Bey dedicou, durante o texto da TAZ, relevância significativa para os temas da internet e da web. Achamos relevante reproduzir na íntegra o trecho de Cusset em que ele aborda diretamente o surgimento da TAZ, e sobretudo nos fornece subsídios históricos para pensarmos a relação da TAZ com o seu contexto de emergência:

É também a época em que, sob o pseudônimo de Hakim Bey, um acadêmico californiano atípico, militante anarquista e amigo de Sylvère Lotringer, teoriza o que chama de “zonas de autonomia temporária” (TAZ, conforme o acrônimo em inglês). A fórmula tem tudo para ser um grande sucesso, porque logo resumirá perfeitamente dessa pré-história da internet em que, durante alguns anos, uma rede sem publicidade nem grandes *sites* comerciais, ainda no ângulo morto dos poderes foi o suporte de uma verdadeira cultura política alternativa. O texto de Hakim Bey, cuja primeira versão data de 1985 e que de imediato tornou-se *cult*, apela aos “usos ilegais, clandestinos e rebeldes” da nova rede, assim como ao desenvolvimento em seu seio de uma “ameaçadora contra-rede” ou “tela (web)”, estrutura aberta de trocas horizontais de informação, a exemplo do *samizdat* e do mercado negro. Remetendo ao mesmo tempo ao Calibã de *A tempestade* e ao mito pioneiro do colono não-corrumpido, como também a Guy Debord e aos libertários, a obra abre um grande espaço à teoria francesa, mediante uma dupla relação: de um lado, sua pilhagem eclética, invocando a “era da Simulação” ou o “pensamento do caos” de um modo baudrillardiano e as “micropolíticas nômades” ou os espaços imperceptíveis em um tom deleuziano; de outro lado, a denúncia de seus usos servis na universidade, “somasoquismo intelectual” dos anos de 1980 que o autor opõe aos usos livres, ocasionais e lúdicos do *corpus* teórico de Virílio a Guattari. (CUSSET, 2008, p. 226-227)

Tal como acontece com os espaços físicos da vida política, também na net a *zona autônoma* é temporária e perderá rapidamente sua autonomia sendo inserida novamente na variedade prática dos controles. Conforme argumenta Hakim Bey (2011a, p. 33), a TAZ possui uma localização temporária, mas real no tempo, e uma localização temporária mas real no espaço. Porém, ela precisa também ter um local temporário

dentro da web, um outro tipo de local: não real, mas virtual; não somente imediato, mas instantâneo. A web não fornece apenas um suporte logístico para a TAZ como também ajuda a criá-la.

Com o auxílio da web, poder-se-ia dizer que a TAZ existe tanto no espaço da informação quanto no espaço real das coisas. A web pode compactar muito tempo, em forma de dados, num “espaço” infinitesimal. Por ser temporária, a estratégia da TAZ não oferece algumas das vantagens utópicas de uma liberdade com duração e localização mais ou menos estável. Mas a web oferece uma espécie de substituto para parte desse problema: ela pode informar a TAZ, desde o seu início, com vastas quantidades de tempo e espaço compactados que estavam sendo subutilizados na forma de dados. No ponto atual da evolução da web e considerando nossa exigência por algo durável e palpável, devemos considerar a web fundamentalmente como um sistema de suporte, capaz de transmitir informações de uma TAZ à outra - ou defender a TAZ, tornando-a invisível e dando-lhe garras para resistir, conforme a situação exigir -, possibilitando a criação de uma estrutura mínima de permanência.

No caso específico da TAZ, a web (a resistência legal dentro da net) ou a contranet (resistência ilegal dentro da net) não depende necessariamente das parafernalias tecnológicas. O boca-a-boca, as correspondências codificadas, a rede marginal de zines, as árvores telefônicas particulares e coisas do tipo são suficientes para se construir uma rede de informações autônoma. O ponto principal não é o tipo ou sequer o nível de tecnologia envolvida, mas a abertura e a horizontalidade da estrutura formada.

Contudo, Hakim Bey (2011a, p. 34) faz também uma ressalva importante com relação ao uso da web por parte da TAZ. A estratégia da TAZ deseja, acima de tudo, evitar a mediação e experimentar a existência de forma imediata³⁸. A essência da TAZ é o peito-a-peito e o cara-a-cara. Já a essência da web é mediação, onde as máquinas são nossos senhores e nós os seus objetos. Para superar o problema específico da mediação inerente à net, Hakim Bey, como se verá na citação abaixo, vê nos cyberpunks um uso bastante libertário da internet e de seus mecanismos mediadores:

[...] os cyberpunks utópicos, os futuros libertários, os hackers da realidade e seus aliados, que percebem a internet como um passo adiante na nossa

³⁸ Trataremos com maior atenção do tema do *immediatismo* da TAZ no terceiro capítulo desta pesquisa, sobretudo no tópico “2.2 Immediatismo e crítica da TAZ à revolução”.

evolução, e que acreditam que qualquer possível efeito maligno da mediação possa ser superado, ao menos depois de termos liberados os meios de produção. (BEY, 2011a, p. 35)

A estratégia da TAZ, e pessoalmente Hakim Bey, concorda com os hackers e os cyberpunks porque deseja, em parte, fazer uso e ganhar existência através da net e das novas tecnologias, mas ela também discorda deles – e trata-se de uma discordância decisiva - por um motivo específico: a TAZ possui uma intensa percepção de si mesma como corpo, individual e coletivo, e rejeita a cibergnose, a tentativa de transcender o corpo humano através da instantaneidade e da simulação digital. Sem a interação e a presença física dos corpos humanos uma experimentação qualquer da TAZ torna-se inviável.

Na entrevista concedida à *High Times* direcionaram a seguinte pergunta à Hakim Bey: *A imprensa ligou o fenômeno TAZ ao movimento cyberpunk. Você acha que a Internet é uma Zona Autônoma Temporária?* A resposta de Bey é negativa. Ele explica que um mal entendido muito peculiar veio à tona aproximando as *zonas autônomas temporárias* do movimento cyberpunk. Hakim Bey diz não concordar completamente com o movimento cyberpunk, pois acredita que a liberdade deva incluir necessariamente o corpo em seu escopo. *Se o corpo está em um estado de alienação, então a liberdade não é completa em nenhum sentido*, disse Bey na ocasião. O ciberespaço ou a internet é um espaço sem corpo, este é o problema. Trata-se, de certa forma, de um espaço meramente abstrato. Não existe cheiro, nem gosto, nem sentimento, nem gozo nele. Ou melhor, se existe é apenas enquanto simulacro da vida: *se qualquer uma dessas coisas existe lá, são apenas simulacros dessas coisas e não elas mesmas*. A única ajuda que a internet pode oferecer para uma zona autônoma temporária é servir como um instrumento ou armamento para alcançarmos a liberdade, mas não converter-se ela mesma numa zona de liberdade. A internet não é o fim em si mesmo, mas um meio para se alcançar da liberdade proporcionada pela experimentação da TAZ.

A realização da TAZ tende a condenar a dicotomia por vezes existente entre tecnologia e antitecnologia – não precisamos escolher um dos lados para situarmo-nos – como um equívoco (como é um equívoco a maioria das dicotomias, onde opostos aparentes acabam se revelando falsificações ou mesmo alucinações provocadas pela semântica). Isto significa dizer que a TAZ não se preocupa em nutrir qualquer espécie de ressentimento com relação ao mundo atual. A TAZ quer viver neste mundo, tal como

ele é hoje, e não na ideia de um outro mundo possível, principalmente um mundo visionário nascido a partir de uma unificação ou unanimidade: um mundo todo tecnológico ou um mundo sem tecnologia, que, como diz Hakim Bey (2011a, p. 35), trata-se apenas de mais um castelo nas nuvens (ou como reclamava Alice no País das Maravilhas: geleia ontem ou geleia amanhã, mas jamais geleia hoje!).

Segundo Hakim Bey (Ibidem, p. 35) a TAZ pode ser chamada de utópica no sentido de imaginar uma intensificação da vida ou, como diziam os artistas surrealistas, a penetração do maravilhoso na vida cotidiana. Mas ela não pode ser utópica no sentido literal do termo como um *não lugar* ou *lugar nenhum*. A TAZ precisa existir em algum lugar, ainda que de forma temporária, inserindo-se na intersecção de múltiplas forças como uma força extraordinária e intempestiva, uma vez que não existem convenções para a sua realização.

Tornou-se comum ler comentaristas políticos afirmarem que, nas manifestações de junho de 2013 no Brasil, as redes sociais e a internet foram literalmente para as ruas. Na ocasião, o espaço público virtual funcionou efetivamente como um foro catártico, sem a pretensão de obstruir a ação política das ruas. Serviu, antes de mais, como um auxílio importantíssimo. Certamente a internet - como pudemos perceber no auge das manifestações - é capaz de mudar opiniões, realizar campanhas e reunir as pessoas de espaços físicos distintos. Porém, conforme argumenta o professor de sociologia e filosofia política Bernardo Sorj³⁹ (2014, p. 91), dois milhões de assinaturas virtuais, na melhor das hipóteses, vira notícia de jornal, ao passo que dois milhões de pessoas nas ruas podem derrubar, efetivamente, governos nacionais. A ação política que causa efeitos decisivos no presente, de forma imediata, continua sendo presencial, e não virtual. Ela é decisiva quanto toma as ruas e não quando reúne pessoas à frente de uma tela de computador, ainda que sejam milhares clicando solitariamente em suas casas.

O fato curioso das manifestações de junho de 2013 é que, para uma geração acostumada a viver no espaço virtual, como eram muitos dos participantes das manifestações, a grande novidade fora a ocupação das ruas, e não a internet, tão comum para eles. No caso do Brasil especialmente, pois toda uma geração havia perdido o

³⁹ O texto utilizado nessa parte da pesquisa chama-se *Entre o local e o global* e integra a coletânea de artigos sobre as manifestações de junho de 2013 organizada por Rubens Figueiredo e publicada em livro sob o título *Junho de 2013 - a sociedade enfrenta o Estado*.

contato com grandes manifestações coletivas. Em 2013 os jovens brasileiros descobriram o happening político, o sentimento prazeroso de ser parte de uma ação coletiva que produz o sentimento de intervir na vida real, o que decerto o mundo virtual não oferece.

Conforme argumenta o professor Bernardo Sorj (2014, p. 91-92), o que leva ao engajamento em movimentos coletivos e populares não são sempre interesses objetivos (ainda que eles possam estar presentes nos processos de identificação com a causa defendida), mas o sentimento positivo de ser parte e de vocalizar mal estares e desejos de justiça e, principalmente, de liberdade. Se uma diferença existe em relação aos outros tempos e as outras manifestações passadas, sobretudo no Brasil, é que as ideologias políticas não estavam presentes, ou ao menos não estavam presentes como os principais protagonistas. Se para alguns se trata de um déficit ou de uma falência, para outros há o benefício de que as manifestações não correm o risco de servir a ideologias totalitárias – embora para alguns as manifestações de junho tenham servido de estopim para o surgimento de uma “nova direita fascista” até então ausente na vida política brasileira.

Vivemos em tempos sociais em que as vozes populares estão dissociadas das instituições, mesmo as instituições políticas ditas democráticas. Igualmente, as manifestações têm se distanciado das organizações centralizadas. Alguns dos autores que citamos ou ainda citaremos nesta pesquisa argumentaram de forma semelhante: David Graeber, ao afirmar, categoricamente, que a potência revolucionária do século XXI está mais voltada para o anarquismo do que para o socialismo propriamente dito, de forma muito evidente em Hakim Bey e em todos os componentes da TAZ, de forma discreta em Foucault, mas ainda assim presente ao afirmar a necessidade de dissolução dos líderes nas manifestações políticas contemporâneas, nos artigos de Pablo Ortellado sobre os novos movimentos sociais autônomos e etc. A maioria das pessoas que se manifestaram no Brasil em junho de 2013 o fizeram independentemente de qualquer chamado de organizações formais, seja da sociedade civil, do sistema político ou do governo. Essa foi a grande novidade em relação a outros momentos similares de grandes mobilizações de rua da história política brasileira. Foram manifestações verdadeiramente populares e voluntárias, além de rizomáticas, conforme afirma Manuel Castells fazendo uso da expressão de Deleuze e Guattari⁴⁰. O que conectava as pessoas

⁴⁰ Em seu livro *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*, o renomado sociólogo Manuel Castells nomeia as manifestações populares contemporâneas, organizadas

umas às outras, os rizomas estabelecidos entre os sujeitos políticos, foram associações voluntárias construídas pelos meios de comunicação online. A confluência entre os novos meios de comunicação e as práticas contemporâneas de resistência apresenta uma importante afinidade eletiva: as mensagens curtas e rápidas trocadas pelas redes sociais são as mais adequadas para criar sinergia entre indivíduos que não têm nem estão à procura de grandes vestimentas ideológicas.

Conforme argumenta o já citado professor Bernardo Sorj (2014, p. 90), as novas formas virtuais de ativismo em rede representam um ponto de ruptura na forma de expressar as demandas políticas dos cidadãos. Diante do declínio cada vez mais evidente das organizações representativas centralizadas e burocratizadas (principalmente partidos e sindicatos) passou a prevalecer, no espaço público virtual, a expressão individual e anárquica – pois apesar do anarquismo ser uma ideologia histórica, sempre abriu mão das formas representativas de se fazer política, aliás, sempre as combateu veementemente. As novas formas de sociabilidade e de cultura política geraram uma crise de legitimidade dos partidos políticos, mesmo os de esquerda, como veículos de expressão dos anseios e mal-estares da população.

Na “primavera brasileira” foi assim: sem que ninguém esperasse - afinal não houve nenhum planejamento rígido -, sem líderes personalistas e sem partidos (houve até perseguição aos partidos), sem sindicatos ou organizações, surgiu espontaneamente um grito de indignação em uníssono contra o aumento do preço dos transportes que se difundiu, em princípio, pelas redes sociais e foi se alastrando e se transformando no projeto de esperança de uma vida melhor, por meio da ocupação das ruas em manifestações que reuniram multidões em mais de 350 cidades.

Nas manifestações era comum ouvir: “Não são os centavos na tarifa, são os nossos direitos!”. Isto porque, como na maioria dos movimentos no mundo, ao lado de reivindicações concretas e específicas é a defesa da dignidade de cada um que está em jogo. Ou seja, o direito fundamental (e fundante) de ser respeitado como um ser humano e como cidadão. Respeitado por quem? Por uma classe política, por senhores do Estado,

principalmente pelas redes online, como revoluções rizomáticas. Ele faz uso da palavra “rizomáticas” para explicar a nova forma pelo qual os sujeitos se relacionam politicamente de forma imediata, isto é, sem mediação das organizações políticas convencionais. Para esta pesquisa fizemos uso da versão digital do livro através do dispositivo *Kindle*, que organiza o texto por posições, e não páginas. O trecho em que Castells faz uso da expressão “revolução rizomática” encontra-se na posição 1409, no quarto capítulo (CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. São Paulo: Zahar, 2012).

que vê os votos públicos como seus, seus cargos públicos como direitos particulares e suas decisões como soberanas e indiscutíveis. Como em todo o mundo, diziam os manifestantes em 2013, a democracia no Brasil tem sido sequestrada (e assassinada) por profissionais da política que, em sua diversidade, estão quase todos de acordo em que a política é coisa dos políticos, não dos cidadãos representados. A democracia fora reduzida a um mercado de votos em eleições realizadas periodicamente, mercado dominado pelo capital, pelo clientelismo e pela manipulação midiática. E essa incapacidade de controlar o seu próprio dinheiro e, pior, seu desejo de participar da vida pública têm consequências em todos os âmbitos da vida.

Contudo - e referindo-se agora ao uso da internet nas manifestações -, da mesma forma em que Hakim Bey nutre certo receio com relação ao espaço virtual (a de que ele não pode proporcionar experiências de liberdade que incluam o corpo humano), o professor Sorj (Ibidem, p. 90) também faz uma breve, mas importante ressalva.

O novo espaço público virtual funciona de forma viral através de mensagens curtas, aglutinando indivíduos em torno de um mínimo denominador comum, em geral, algo a que se é contrário. Assim, argumenta o professor, predominam na internet a denúncia e o mal-estar de indivíduos que se sentem impotentes (desapoderados) em relação aos poderes estabelecidos. Em outras palavras, as novas formas virtuais de comunicação, embora tenham papel importante como um instrumento de expressão dos indivíduos, elas também podem reforçar uma cultura de vitimização social que dificulta a passagem do papel de vítima ao papel de agente social, responsável pelo destino das sociedades. Em suma, a mensagem é: a internet é ou pode ser um instrumento válido para as lutas políticas, mas ela não substitui as ruas.

Esperamos que de agora em diante quando o leitor ler a palavra TAZ nesta pesquisa já possa ter adquirido uma noção razoavelmente clara do que se trata esta cuja estratégia política que problematizaremos a seguir a partir das conceituações foucaultianas acerca das práticas de liberdade e resistência política.

CAPÍTULO 2:

2. TAZ e práticas de liberdade

É possível, pois, afirmar o objetivo último da TAZ e de sua realização: trata-se de possibilitar, tal como descrito por Hakim Bey (2011a, p. 13), em qualquer sociedade ou contexto político, uma experimentação imediata de liberdade que, apesar de temporária, é capaz de modificar e dar forma para toda uma existência.

Deve-se ressaltar também o caráter eminentemente político da TAZ. Trata-se de uma estratégia criada como um atestado de falência dos regimes políticos para proporcionar aos indivíduos experiências de liberdade, isto é, processos de subjetivação da liberdade. Afinal, em sociedades marcadas pelo desenvolvimento de diversos dispositivos de controle, desde o disciplinamento dos corpos individuais até a normalização e politização da vida em geral das populações, além do controle cibernético, cada vez mais variado e perspicaz, parece evidente que a experiência de liberdade tornou-se algo inconstante e temporário.

Trata-se, portanto, no caso específico da TAZ, de afirmar – com Hakim Bey - a liberdade como sendo uma experiência extraordinária e temporária, e não um direito a ser reivindicado a favor e garantido por um sistema político ou de governo qualquer. Em suma, trata-se de afirmar a liberdade como sendo algo necessariamente prático e experimental.

A liberdade experimentada com a realização da TAZ não é um *resultado* (de lutas políticas, por exemplo), mas, antes, um *processo* de experimentação.

Vejamos o problema levantado por Hakim Bey (2011a, p. 13), ao qual busca a TAZ ser uma resposta possível, para que estas primeiras afirmações tornem-se lúcidas e justificadas:

Estamos nós, que vivemos no presente, condenados a nunca experimentar a autonomia, nunca pisarmos, nem que seja por um momento sequer, num pedaço de terra governado apenas pela liberdade? Estamos reduzidos a sentir nostalgia pelo passado, ou pelo futuro? Devemos esperar até que o mundo inteiro esteja livre do controle político para que pelo menos um de nós possa afirmar que sabe o que é ser livre?

[...] Dizer 'só serei livre quando todos os seres humanos (ou todas criaturas sensíveis) forem livres', é simplesmente enfurnar-se numa espécie de estupor de nirvana, abdicar da nossa própria humanidade, definirmo-nos como fracassados. (BEY, 2011a, p. 13)

O motor da TAZ é, como se vê na citação acima, a experimentação de liberdade. Façamos aqui já uma observação crítica. Poder-se-ia argumentar, talvez, o fato de Hakim Bey, ao descrever a estratégia da TAZ, possivelmente desprezar as lutas políticas que se desenvolvem em prol da garantia de direitos humanos fundamentais. Contra essa possível objeção, deve-se ressaltar que a TAZ tem o objetivo específico de proporcionar tão somente uma experimentação de liberdade aos indivíduos, e será respeitando este seu objetivo que a apresentaremos e/ou problematizaremos. Dessa forma, a estratégia política da TAZ não possui compromissos com outras espécies de lutas também importantes – e conciliatórias - que, em definitivo, ela *não* busca obstruir, é preciso ressaltar:

[...] não queremos dizer que a TAZ é um fim em si mesmo, substituindo todas as outras formas de organização, táticas e objetivos. Nós a recomendamos porque ela pode fornecer a qualidade do enlevamento associado ao levante sem necessariamente levar à violência e ao martírio. (BEY, 2011a, p. 17)

Concentrar-nos-emos então naquilo que a TAZ busca e pode oferecer: a experimentação ou prática de liberdade. A apresentação da TAZ é realizada desde o começo por Hakim Bey sob a afirmação de se tratar de uma estratégia criativa para a experimentação da liberdade. “O nosso argumento é que ela foi criada, será criada e está sendo criada” (BEY, 2011a, p. 43). O primeiro ponto importante a ser destacado e abordado numa apresentação filosófica da TAZ é que a sua realização possibilita uma experimentação da liberdade essencialmente criativa e constitutiva. Este é um ponto importante que expandiremos nesta segunda parte da pesquisa, após termos realizado uma apresentação de caráter geral.

Apesar de Hakim Bey identificar-se como anarquista e libertário, ele também é consciente da necessidade das práticas anarquistas se renovarem continuamente com o intuito de manter-se em sintonia com as motivações políticas do mundo contemporâneo. A própria formulação da hipótese da TAZ é reflexo dessa atualização do anarquismo: ela – a TAZ - é uma estratégia anarquista, sim, mas, ao mesmo tempo, encontra-se em completa sintonia com a demanda política radical contemporânea e, inclusive, com elementos externos ao anarquismo propriamente dito.

Esclarecer esse posicionamento crítico de Bey e da TAZ com relação ao anarquismo é relevante porque o traço distintivo da TAZ – esta é a nossa hipótese para esta pesquisa – não se encontra no fato dela ser “libertária”. Sem desprezar por

completo as lutas libertárias que aspiram por liberações definitivas é possível destacar sua fórmula e seu modo de operação: são lutas contra o poder e em favor do homem, como se este fosse um dado natural anterior às relações de poder. Esta não é, contudo, uma fórmula interessante para a realização da TAZ. A liberdade possibilitada por ela é completamente outra. Nossa perspectiva de leitura acerca do texto de Bey (2011a) - e isso precisa ser revelado desde o princípio -, é de que o traço distintivo da TAZ não é o combate reativo aos poderes em busca de uma possível liberação do homem ou da humanidade, mas sim a afirmação da liberdade via práticas ou experiências criativas e constitutivas de si no tempo histórico presente e a partir das múltiplas relações de poder que o constitui e também nos constitui. Em suma, a TAZ é uma estratégia política que visa proporcionar experimentações práticas de liberdade hoje, no tempo presente, na atual economia das relações de poder e de nossas vidas – um contexto, digamos, não necessariamente libertário.

Ao formular o problema para esta pesquisa, portanto, e sobretudo ao escolhermos problematizar a estratégia da TAZ, nosso objetivo constitui-se numa tentativa argumentativa de demonstrar que a capacidade criativa da liberdade, que se encontra presente na composição e na prescrição da TAZ, é ou em alguns casos pode ser uma estratégia e uma tática política mais interessante que a luta reativa e direta contra os poderes, tal como se exercem as lutas ditas “libertárias”.

Nesse momento da pesquisa e para esclarecer o modo como a TAZ distancia-se das lutas libertárias recorreremos ao pensamento do filósofo francês Michel Foucault. Numa entrevista intitulada de *A ética do cuidado de si como prática de liberdade*, Foucault (2012c, p. 259) elabora uma distinção conceitual importante entre liberdade (práticas de) e liberação (processos de) que nos ajudará a compreender de que forma a TAZ visa ser uma *prática criativa de liberdade*, em contraposição aos *processos reativos de liberação*.

Nessa entrevista, Foucault (Ibidem, p. 259) demonstra que as lutas que aspiram por liberações (poder-se-ia dizer também lutas libertárias, como estamos fazendo) possuem importância relativa na história das lutas políticas, mas em circunstâncias muito precisas, pois elas suportam um perigo filosófico temível: o risco de se remeter à ideia ingênua de uma suposta natureza humana anterior às relações políticas e de poder, e de acreditar, por conseguinte, que a liberdade é um seu componente “natural”. Seguindo esta linha de raciocínio, bastaria ao homem livrar-se dos ferrolhos repressivos

(das relações de poder) para que então se encontre em plena liberdade, mas uma liberdade confortável e que repousa já em sua própria natureza, e que além de excluir o caráter eminentemente relacional e político do ser humano, não supõe nenhuma excitação prática; antes, é demasiadamente teórica e formal.

Vejamos, pois, nas palavras de Foucault, a distinção importante entre liberdade e liberação que norteará nossas argumentações seguintes:

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 uma 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. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo. Creio que este é um tema que não pode ser aceito dessa forma, sem exame. Não quero dizer que a liberação ou que essa ou aquela forma de liberação não existam: quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, no sentido estrito. Mas é sabido, nesse caso aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política. É 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, 2012c, p. 259)

Como se vê na citação acima, além de suportar um perigo eminente, as lutas que aspiram por liberações são insuficientes para proporcionar aos indivíduos experimentações de liberdade⁴¹. A importância das liberações existe, mas é relativa. Melhor dizendo: não se deve reduzir às liberações todas as possibilidades práticas de liberdade.

Nas linhas a seguir continuaremos a abordar a distinção já esboçada aqui entre liberdade e liberação, tal como realizada por Foucault na última citação. Tentaremos, ainda que de forma rápida, ilustrar o que são as liberações descritas por Foucault utilizando do pensamento de dois renomados filósofos e/ou ideólogos políticos: Karl Marx e Mikhail Bakunin. É preciso esclarecer que recorreremos ao pensamento desses autores apenas para ilustrar aquilo que Foucault definiu por liberação, pois se tratam de

⁴¹ Como se pôde notar nas palavras de Foucault, ao distanciar-se das liberações o filósofo francês faz uso da expressão *práticas de liberdade*. Já Hakim Bey faz uso da expressão *experimentações de liberdade*. No entanto, parece-nos que ambos se referem a um movimento político semelhante - apesar de fazerem uso de termos diferentes -: a tendência dos indivíduos ansiarem e se reunirem para juntos praticar ou experimentar da liberdade aqui e agora, no tempo presente, ou seja, de forma imediata, ao invés de esperar por um futuro “pós-revolucionário” onde a humanidade finalmente se encontraria livre de todas as formas de opressão ou dominação.

dois pensadores complexos e com extensas obras escritas que merecem ser estudadas com maior atenção do que a que podemos oferecer nesta pesquisa. Nosso objetivo, portanto, ao citá-los, é bastante específico e singelo: demonstrar o que são as *liberações* e, depois, pontuar um certo distanciamento delas através da estratégia da TAZ.

Antes disso, porém, façamos uma pequena curva nas nossas argumentações para abordarmos uma questão filosoficamente importante e que se encontra presente na última citação de Foucault, quando este se aproxima de definir o que são as liberações. As lutas políticas que aspiram por liberação são perigosas porque se apoiam, em muitas ocasiões, em concepções um tanto rígidas sobre o ser humano. Como escrevemos a pouco, as liberações são as lutas políticas que se exercem contra os poderes e em respeito ao humano, seja ele homem ou mulher. O problema é acreditar que o ser humano é um dado natural, e não constituído segundo componentes históricos e, portanto, variáveis e contingentes. Para isso, as análises de Foucault sobre o conceito de “sujeito” – ou melhor, “subjetivação”, para ser mais exato com a sua terminologia – é relevante.

2.1. Os processos de subjetivação

No ano de 1984, Foucault (2012e, p. 228) escreveu um verbete anônimo intitulado de *Foucault* para um dicionário francês explicando o percurso do seu próprio pensamento. Nele, Foucault afirmou que seu objetivo não era investigar o poder (embora tenha feito isso com êxito), mas criar uma história sobre os diferentes modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos. Analisar os processos de subjetivação produzidos pela história de nossa cultura, com especial atenção ao projeto político da modernidade e seus desdobramentos ainda atuais, é o que constitui a natureza de suas pesquisas. Foi num momento específico das suas pesquisas que a análise dos poderes fez-se urgente para a sequência de seu projeto filosófico. Entretanto, é necessário cautela ao abordar temas como “sujeito” ou “subjetividade” em suas obras. Foi ele quem anunciou textualmente a sentença de “morte do homem” como horizonte do saber na contemporaneidade. Por isso, ao mesmo tempo em que se dedica a analisar o modo de ser e os processos de formação da subjetividade, a busca por um sujeito fundamental representa o maior ponto de distanciamento das suas pretensões filosóficas, tal como explica a pesquisadora francesa Judith Revel na breve citação abaixo:

O pensamento de Foucault apresenta-se, desde o início, como uma crítica radical do sujeito tal qual é entendido pela filosofia "de Descartes a Sartre",

isto é, como consciência solipsista e anistórica, autoconstituída e absolutamente livre. (REVEL, 2011, p. 147)

Segundo a tese geral de Foucault - aquela que permeia a sua obra sobre diferentes contornos, mas que está sempre presente -, o sujeito deve ser abordado e interrogado pela filosofia pelo que Deleuze (2011), explicando o pensamento de Foucault, nomeia como o problema do “duplo”, o problema da “duplicação do fora”. No que consiste este processo de duplicação? Antes de mais, consiste na afirmação de que o sujeito não é o desdobramento de um ser específico, uma unidade substancial, mas uma reduplicação do “outro”. Não se trata da afirmação do mesmo (o sujeito é *x*, substancial e invariavelmente), mas a reduplicação do outro, fora, em nós, seres humanos. O sujeito é uma variável, um ser frágil; uma reduplicação de múltiplos elementos externos. No pensamento tardio de Foucault esse processo de reduplicação recebe o nome de *modos ou processos de subjetivação*, que consiste em afirmar que o sujeito é necessariamente produzido, uma espécie de resultado, uma produção dentre outras. Não é, pois, uma projeção do interior, mas, ao contrário, uma interiorização do fora.

O processo de subjetivação não se refere à emanção de um "Eu" identitário (*res cogitans*, mônada, sujeito transcendental, sujeito livre...); é antes, e tão-só, uma instauração de um sempre outro – fora - em si mesmo, que nos constitui a partir da interiorização, dando contornos a um modo de ser próprio que atribuímos como nosso.

Portanto, um princípio geral do pensamento de Foucault é: toda forma é um composto de forças, ou melhor, um composto de relações de forças externas aos corpos humanos. No caso da forma “sujeito” não é diferente, ela deriva de um composto de forças particulares. As forças que constituem as formas são necessariamente forças de fora (com especial atenção às tecnologias de poder), forças de confluência que, agindo sobre um objeto, determinam as formas resultantes, mesmo que provisórias e contingentes. O próprio corpo humano transforma-se em objeto ao ser atingido por forças externas (discursos, enunciados, disciplinas), atribuindo para si modos específicos de ser na sexualidade, lazer, trabalho... É claro que o corpo traz forças em si mesmo, forças digamos interiores; mas elas não são suficientes para afirmar a “forma-homem” ou mesmo o que entendemos filosoficamente por sujeito (ser racional, homem ou mulher, cidadão, político, proletário ou burguês, moral, ateu ou religioso). Essas formações são históricas. Pode-se conceber como forças no homem a capacidade de

imaginar, conceber, recordar, querer... Mas tais forças não supõem só elas um sujeito, não enquanto forma determinada.

Para entender o homem, esse fenômeno que, segundo Foucault (2012e), é moderno e recente (e que se encontra em vias de desaparecimento), é preciso antes identificar com quais forças àquelas no homem entram em relação, numa certa composição histórica, para saber e diagnosticar depois a forma resultante.

A análise do sujeito deve considerá-lo um objeto historicamente constituído com base em disposições (forças) que lhe são exteriores. Em outros termos, Foucault mostra que as formas de ser do homem nunca residiram em si mesmo, isto é, em sua interioridade moral. Não há uma identidade fixa, um desenho essencial. O comportamento humano é sempre efeito, não é causa nem origem; pelo contrário, é o resultado de forças que atravessam os corpos e constituem as diversas práticas e as múltiplas formações do ser humano. O desenvolvimento histórico, por mais que descontínuo, é elucidativo nesse ponto: uma análise genealógica é capaz de mostrar que os modos de ser do homem, através do tempo e dos espaços, nunca foram idênticos a si mesmo, mas sempre diversos e resultantes de forças locais. Todo o pensamento e toda a prática de uma época são coordenados por um conjunto restrito de ideias fundamentais que constituem matrizes anônimas de toda a ação e inteligência de um tempo determinado. Essas matrizes, que representam o pano de fundo histórico de todo o saber possível, sofrem transformações de tempos em tempos e modificam toda a configuração dos saberes, fazendo com que, entre as diversas composições históricas, diferentes camadas de discursos e práticas se superponham, tornando possível uma arqueologia e genealogia dos diversos saberes / poderes produzidos historicamente.

Trata-se de uma análise do sujeito que implica necessariamente numa dobra com o outro - social, político, moral, histórico, o outro sujeito e assim por diante. Categorias como o “eu”, mas também toda a intimidade subjetiva é, afinal, outro, fora; um fluxo do sensível. A subjetividade é produzida pelas múltiplas vivências e encontros que temos com os outros (incluindo os saberes e as tecnologias de poder): é preciso afetar-se por forças exteriores para, dessa soma, emergirmos como sujeitos.

Não existe nenhuma forma de ser do homem pré-estabelecida desde sempre, no qual representaríamos tão-somente um modo unívoco de ser e agir - seja moralmente, politicamente ou em qualquer outro segmento humano. O sujeito, enquanto forma, é constituído e produzido dentro de uma conjunção estratégica de saberes e poderes que o

objetivam, resultando em processos de subjetivação que prendem seu modo de ser a códigos historicamente produzidos e entrelaçados a tecnologias de poder, como também a formas específicas de saber.

Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. (FOUCAULT, 2002, p. 8)

Eis, portanto, um traço distintivo do pensamento de Foucault: toda a subjetividade é, antes, objetivada por forças exteriores. Contudo, não devemos interpretar genericamente os processos de “objetivação” como práticas de dominação. O sujeito somente existe como objetivação; equivale dizer: só existem sujeitos objetivados, tornados tal. O objetivo da dobra “saber-poder” (e das forças que objetivam o homem em geral) é construir formas humanas precisas e locais. Não são forças de negação, forças proibitivas; mas também construtivas. A biologia, por exemplo, quando surge como ciência, no final do século XVIII, produz os conceitos - teorias ou funções - de vida e evolução, que permitem compreender o homem como um ser vivente; no mesmo período, surge a economia política, que produz o conceito de trabalho, permitindo pensar o homem como um ser que trabalha, produz e acumula riquezas; e a filologia, com o conceito cultural de linguagem, permite ver o homem como um ser que fala. Essas três ciências ou ramos do saber são forças que objetivam o homem por ângulos distintos, mas, unidas, criam, produzem e dão sustentação científica (não isenta de poder) para uma concepção geral de sujeito: ser que vive, fala, produz e acumula riquezas. Constituem, portanto, formas. Há de se admitir, então, dimensões criativas nas relações de poder, e também dimensões construtivas nos processos de “objetivação”.

Outro aspecto importante é a compreensão do sujeito como forma: é somente como forma que podemos compreendê-lo como construção, objetivação do corpo. Nossa perspectiva de leitura sobre a obra de Foucault é que ele não pretendeu anular a especificidade do humano enquanto ser vivente. Dentre os seres que vivem, existem os seres humanos; esse é um ponto. Depois, o problema: como é que os corpos humanos devêm sujeitos, sobretudo como nós, modernos, o conhecemos? As forças que compõem o homem não são suficientes para totalizar a forma “sujeito”, e esta não pode ser definida senão como objetivação, produção histórica:

Objetar-se-á que tais forças supõem, já, o homem; mas não é verdade, como forma. As forças, no homem, supõem apenas lugares, pontos de aplicação,

uma região do existente. O mesmo vale para as forças no animal (mobilidade, irritabilidade...), que não pressupõem ainda nenhuma forma determinada. (DELEUZE, 2011, p. 132)

Corpos que devêm sujeitos. Em vez de aceitar que o sujeito é algo sempre dado, uma entidade que preexiste ao mundo social e a toda alteridade mínima, Foucault dedicou-se a diagnosticar não somente como se constituiu a noção de sujeito que é própria da modernidade (Descartes, Leibniz, Comenius, Kant, Marx; ainda que de modos diferentes, todos possuem uma teoria do sujeito ou uma antropologia filosófica), mas, também, como é que nos tornamos essa mesma entidade que se denomina de “sujeito moderno”. A crítica ao sujeito e a afirmação de que ele possui uma gênese, uma história, certamente fora extraída das leituras de Blanchot, Klossowski e, sobretudo, Nietzsche - todos críticos da modernidade que tanto influenciaram o pensamento de Foucault.

O problema de Foucault é a abordagem histórica da subjetividade. Em oposição à tradição cartesiana, sua análise do sujeito não se respalda no problema da substância. O problema do sujeito é o da história da “forma-sujeito”. E justamente por ser “forma”, o sujeito não pode ser idêntico a si mesmo, porque toda forma é, ela mesma, múltipla, composta. Com efeito, trata-se de um profundo ceticismo com relação aos universais antropológicos instaurados pela modernidade filosófica (o homem como o fundamento de todo o saber possível). Tudo o que nos é proposto, em nosso saber e em nossa prática, como sendo de caráter universal a respeito da natureza humana ou de categorias que se podem aplicar ao sujeito, exige ser verificado e analisado em suas dimensões históricas. Efetuar a história do sujeito ou analisar a subjetividade em sua historicidade representa o que Foucault denomina de “ontologia histórica de si mesmo”. Noutros termos, o que Foucault nos ensina é uma recusa radical sobre quaisquer teorias que se sustentam numa concepção demasiadamente rígida do sujeito humano. Por vezes, as políticas libertárias ou de liberação não se atentam suficientemente para esta questão, que é mais filosófica do que propriamente política, processual.

[...] nós descobríamos que a filosofia e as ciências humanas viviam sobre uma concepção muito tradicional do sujeito humano, e que não bastava dizer, ora com uns, que o sujeito era radicalmente livre e, ora com outros, que ele era determinado por condições sociais. Nós descobríamos que era preciso procurar libertar tudo o que se esconde por trás do uso aparentemente simples do pronome ‘eu’. (FOUCAULT, 2012q, p. 329-330)

A “morte do homem” foi o tema principal do período denominado de “arqueológico” do seu pensamento. Em suas análises históricas, Foucault vira no

surgimento da psicanálise, da etnologia e da formalização da linguagem pela literatura (no sentido moderno do termo), o fim da episteme do século XIX - aquela que, despertando do sono dogmático, havia caído em outro, profundamente antropológico. Em cada uma dessas manifestações culturais vira o fim da época das ciências humanas. O anúncio da morte do homem é o resultado direto dessa significativa mudança no campo do saber.

Com a morte do homem, Foucault enxergou possibilidades de superar o humanismo como expressão ética e política do saber no tempo presente. Poucos temas, nos primeiros textos de Foucault, sobretudo *As palavras e as coisas*, recebem críticas tão enfáticas e diretas como é o caso do humanismo. Libertar-se da “forma homem” é, para Foucault, uma exigência e uma tarefa simultaneamente filosófica e política. Lutar contra o humanismo significou até mesmo divergir pontualmente das concepções então revolucionárias do marxismo acadêmico francês. Mesmo Marx – ou parte do marxismo contemporâneo -, demonstra Foucault na citação abaixo, baseia sua concepção política numa ideia geral e abstrata do “sujeito humano” que, definitivamente dado, ainda que não pronto, preexiste a toda alteridade material:

A questão é a seguinte: existe uma tendência que poderíamos chamar, um tanto ironicamente, de marxismo acadêmico, que consiste em procurar de que maneira as condições econômicas de existência podem encontrar na consciência dos homens o seu reflexo e expressão. Parece-me que essa forma de análise, tradicional no marxismo universitário da França e da Europa, apresenta um defeito muito grave: o de supor, no fundo, que o sujeito humano, o sujeito de conhecimento, as próprias formas do conhecimento são de certo modo dados prévios e definitivamente, e que as condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado. (FOUCAULT, 2002, p. 7 – 8)

Não pretendemos afirmar que existe uma incompatibilidade definitiva entre Foucault e o marxismo – isso exigiria uma pesquisa própria que não se apresenta como o nosso objetivo -, mas achamos pertinente apresentar esse ponto de divergência, que gira em torno da noção de “sujeito humano”, porque achamos que o pensamento marxista – apesar da variedade de autores ditos marxistas, muitos deles diferentes entre si – ilustra razoavelmente bem, assim como o anarquismo operário ou originário, aquilo que Foucault denomina por liberação, em contraposição às práticas de liberdade, que parece lhe agradar mais, principalmente para o contexto contemporâneo.

Há um marxismo brando, humanista, demasiadamente teórico e que busca reunir para si um lugar de destaque no que a própria tradição filosófica, ironicamente,

busca preservar: uma concepção universal do sujeito ou da condição humana. Segundo Foucault (2002, p. 7 - 8), como se pôde ver na última citação, existiu no ambiente intelectual francês dos anos cinquenta e sessenta – em Merleau-Ponty e Sartre, sobretudo – um esforço descomunal de vincular a problemática da fenomenologia e a do marxismo. Havia uma maneira correta de se pensar e ela não podia deixar de aventurar-se por esse certo marxismo humanista então reinante. Sem rejeitar essa tradição que se cristalizava na França, Foucault, no entanto, seguiu um caminho diferente e optou por uma leitura mais autônoma da obra de Marx. Foucault enfatiza em toda a sua obra o condicionamento histórico, mas também a contingência e a abertura. Isso significa que sua obra não pode ser associada teoricamente ao marxismo ortodoxo, pois ele não acredita em determinismo histórico, nem tampouco alinhada ao liberalismo, pois ele não acreditava em livres sujeitos humanos ou numa liberdade natural. Há uma incansável abordagem crítica do sujeito livre, mas também do determinismo histórico em seus escritos. A questão da liberdade em Foucault parece formular-se a partir de tais termos: como praticar a liberdade na imanência histórica dos nossos dias, atos, escolhas, possibilidades e, ainda, reconhecer a nossa condição de ser histórico?

Posto a questão da liberdade nesses termos – quer dizer, relacionando-a com a condição histórica inerente ao ser humano -, retomemos a distinção entre liberdade e liberação proposta por Foucault, pois agora temos mais elementos para elucidá-la. As lutas que aspiram por liberações são necessárias em casos específicos, desde que não caiamos na armadilha antropológica de se afirmar uma natureza humana que serviria de contramedida às relações históricas ou políticas, que tratariam de suprimi-la.

Antes de adentrarmos na questão da liberdade propriamente dita, tentemos compreender melhor o que são as liberações, ou seja, as lutas políticas que se desenvolvem contra os poderes, e que, em geral, buscam o fim da sua existência – buscam, portanto, a morte dos poderes, o seu suspiro final, e isso em nome de um suposto sujeito natural. Tentemos demonstrar ou especular alguns exemplos.

2.2. Reino da liberdade e os processos de liberação

Em seu *A teoria da revolução no jovem Marx*, Michael Löwy (2012a, p. 213) aponta a existência de uma “utopia libertária” no pensamento de Marx expressa no terceiro volume do livro *O Capital*, através do conceito de *reino da liberdade*.

Ao estender sem respeito e sem limite o tempo de trabalho dos operários, o capitalismo reduz violentamente o tempo livre, o tempo que pode ser dedicado à autorrealização do sujeito, “o tempo para a educação, para o desenvolvimento intelectual, para a realização de funções sociais, para as relações com parentes e amigos, para o livre jogo do corpo e do espírito” (MARX, apud Löwy, 2012a, p. 213). Para o capitalismo, tudo isso é perda de tempo e insignificante, e por isso pode ser reprimido ou substituído pelo trabalho assalariado.

Löwy (Ibidem, p. 213) argumenta que, para Marx, a liberdade (ainda que se possa questionar que liberdade é essa) só é possível após a superação, isto é, a liberação de toda a estrutura política e econômica do capitalismo, demasiada sufocante e restritiva. O reino da liberdade em Marx, citado por Löwy (e que parece ser um exemplo de “processo de liberação”) começa no momento em que termina o trabalho determinado por necessidades e por fins externos, que ocupa quase todo o tempo produtivo de uma vida humana. A liberdade é alcançada quando se libera ou se liberta em definitivo uma sociedade da dominação capitalista, e quando se conquista e se cria uma nova estrutura política e social, baseada na “livre disposição do tempo para atividades que não são um meio para a satisfação de necessidades materiais prementes, mas um fim em si: atividades de autorrealização do ser humano. Esse é o 'verdadeiro' reino da liberdade” (Ibidem, p. 213). Enquanto não construirmos essa nova sociedade e enquanto não superarmos o sistema de produção capitalista, uma simples experimentação de liberdade não será possível, segundo as perspectivas de Marx e de Löwy. Não existiria, portanto, possibilidades para se experimentar de práticas livres, ainda que temporárias, aqui e agora (talvez a obsessão pela permanência não os tenham possibilitado sequer pensar nas possibilidades temporárias e efetivas de experimentações livres em qualquer sociedade existente ou contexto político).

Há, contudo, um exemplo talvez mais ilustrativo. Contemporâneo de Marx e seu rival político, Mikhail Bakunin (2009, p. 19) redigiu um texto ilustrativo para visualizar como se dá a aspiração definitiva por liberação. Não há dúvida de que em seu *Catecismo revolucionário: programa da sociedade da revolução internacional*, a palavra mais utilizada e redigida é “liberdade”. Mas, se atentarmos para a distinção de Foucault, poder-se-ia dizer que, apesar de fazer uso da palavra liberdade, o que se encontra enraizado no texto e nas pretensões de Bakunin é um desejo profundo por liberação (liberação da autoridade, seja ela divina ou secular, para sermos precisos).

Vejamos um trecho do *Catecismo* onde ele parece definir o que é a liberdade:

A liberdade é o direito absoluto de todo homem ou mulher maiores, de não buscar absolutamente outra sanção para seus atos senão sua própria consciência e sua própria razão, de só determiná-los por sua vontade própria, e de não ser, por consequência, responsáveis por eles senão em relação a eles mesmos de início; em seguida, em relação à sociedade da qual fazem parte, mas só se consentirem livremente fazer parte dela. (BAKUNIN, 2009, p. 18)

A definição de Bakunin sobre a liberdade descrita no trecho acima, apesar da simplicidade, é clara: em outras palavras, a liberdade é o direito e a capacidade humana de agir livremente segundo apenas a sua própria vontade.

Só com esta definição não poderíamos saber ou sequer distinguir se Bakunin, em verdade, ansiou por liberdade ou por liberação política, ou se ele ao menos se mostrou sensível para uma possível distinção entre ambas. Compreender a distinção não é tarefa das mais simples, dada a sutileza da distinção. Afinal, como escreveu Hannah Arendt (2011, p. 188-189) num opúsculo direcionado todo ele para a questão da liberdade humana e política, tentar compreender perfeitamente o que é a liberdade ou tentar anulá-la (a dificuldade é a mesma), parece ser uma empresa irrealizável, alcançando a mesma dificuldade lógica de demonstração da existência ou não de um “quadrado redondo”. Mas, apesar das dificuldades próprias do tema, prossigamos com as análises acerca da definição bakuniana de liberdade com o intuito de esclarecer a distinção descrita anteriormente por Foucault (2012c, p. 259).

Se Bakunin reconhecesse a possibilidade dos trabalhadores europeus (para quem ele dirige o *Catecismo*) experimentar da liberdade, ainda que reconhecesse a necessidade de uma revolução, ou seja, de uma liberação definitiva, ele trabalharia analiticamente com a categoria de liberdade, aliada, porém, com o anseio e, mais do que isso, a necessidade de uma liberação ou emancipação humana. Pois a reflexão seria esta: para além da necessidade de uma liberação por motivos específicos (econômicos, por exemplo), haveria, contudo, a possibilidade de se experimentar da liberdade em seu próprio contexto atual, pois só uma dominação explícita poderia e pode efetivamente frear a liberdade humana, e se ele desejou ou se nós desejamos por uma liberação revolucionária, é apenas para que possamos desfrutar de mais liberdade, e não para, enfim, alcançá-la. Mas não é o caso ou não parece ser. A argumentação seguinte de Bakunin, apesar de suportar uma beleza e até uma generosidade admirável, é demasiadamente romântica e determinista, principalmente ao afirmar que, enquanto toda a humanidade não for “liberada” da escravidão política, nenhum ser humano

individual poderá experimentar da liberdade, ou seja, ninguém poderá se sentir minimamente livre. Dessa forma, percebe-se que, para Bakunin, a prática de liberdade ou o problema geral da liberdade humana encontra-se todo ele subordinado ou atrelado à questão da liberação, tornando-se impossível uma dissociação ou uma simples distinção:

O homem só é realmente livre se sua liberdade, livremente reconhecida e representada como por um espelho, pela consciência livre de todos os outros, encontra sua confirmação e sua extensão ao infinito na liberdade dos outros. O homem só é verdadeiramente livre entre homens igualmente livres; e como ele só é livre a título humano, a escravidão de um único homem sobre a terra, sendo uma ofensa contra o próprio princípio da humanidade, é uma negação da liberdade de todos. (BAKUNIN, 2009, p. 19)

Como se vê na citação acima, a única possibilidade para a liberdade, segundo a perspectiva de Bakunin, é liberar-se por completo da dominação ou escravidão humanas. Seguindo a distinção de Foucault (2012c, p. 259), trata-se, pois, de um caso nítido de “liberação”, e não de “liberdade”.

É preciso ressaltar, porém, que apesar de Foucault ter se posicionado a favor da liberdade, não existe em sua argumentação a necessidade de condenação ou de recusa das liberações – não haveria, portanto, razões para condenar as sentenças de Bakunin ou mesmo o conceito de *reino da liberdade* de Marx. Liberdade não se opõe à liberação; o raciocínio não é este. A humanidade, em sua história política, descobriu primeiramente as “liberações” - todas as tentativas históricas dos homens e mulheres se libertarem das dominações políticas, sejam elas qual for, dependentemente da necessidade histórica, são provas disso. E foram muitas as insurreições surgidas na história. Mas, conforme explica Foucault (Ibidem, p. 259), por mais que as liberações sejam necessárias em alguns casos, elas não são suficientes para que os sujeitos possam determinar quais práticas eles querem realizar e experimentar num dado momento específico. Não basta só eliminar as forças contrárias, é nisso que insiste Foucault, é preciso também reunir forças propositivas e criativas para que uma experimentação política da liberdade realmente aconteça. O movimento de criação da liberdade, o movimento de torná-la mundo através de uma experimentação, e não só de reação ao julgo de outrem e das forças de dominação, é imprescindível para que a liberdade exista como experiência e como prática, e não apenas como ideia ou teoria existente somente na cabeça de homens ilustres.

Há, entretanto, de se considerar as circunstâncias históricas. Vimos dizendo que a TAZ se apresenta como uma estratégia para as práticas ou experimentações de liberdade. Existe um acontecimento histórico definitivo que impulsiona a TAZ a ser uma prática de liberdade e muito pouco ou nada um processo reativo de liberação (talvez seja mais fácil pensar hoje em liberdade do que no século XIX, época de Bakunin e de Marx)⁴². Mas antes de descrever esse acontecimento histórico que impulsiona e possibilita a TAZ e também outras lutas políticas contemporâneas a serem práticas de liberdade, é possível encontrar num outro pensador político do século XIX – contemporâneo, portanto, de Marx e Bakunin, nascido poucos anos antes destes – uma concepção diferente e mais próxima da noção de liberdade descrita por Foucault, e mais próxima também da noção de liberdade proporcionada pela experiência da TAZ. Trata-se de um trecho de Proudhon (1996, p. 40), extraído do livro *Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução*. O que nos interessa no trecho em questão é a afirmação da liberdade não como uma superação – liberação - definitiva dos poderes (Proudhon, como se verá, faz uso da palavra *autoridade* para descrever o poder político), mas como uma força sempre em tensão, sempre em conflito, um conflito ininterrupto contra as forças de autoridade. Para Proudhon (Ibidem, p. 40), este conflito é perpétuo. Não se trata, então, de liberar-se dos poderes ou da autoridade (isso pode eventualmente acontecer), mas sim de praticar da liberdade e de fazer dela uma força ativa, a mais ativa da vida política e social de uma dada sociedade⁴³. Vejamos o trecho na íntegra, pois ele é esclarecedor para que compreendamos a liberdade em sua diferença à liberação:

A ordem política repousa fundamentalmente em dois princípios contrários, a AUTORIDADE e a *Liberdade*: o primeiro iniciador, o segundo determinante; este tendo por corolário a liberdade de pensamento, aquele a fé que obedece. Contra esta primeira proposição, não penso que uma só voz possa levantar. A Autoridade e a Liberdade são tão antigas no mundo como a raça humana: nascem connosco, e perpetuam-se em cada um de nós. Notemos apenas uma coisa, a que poucos leitores atenderiam: estes dois princípios formam, por assim dizer, um par cujos dois termos, indissolivelmente ligados um ao

⁴² Esse acontecimento histórico anunciado nesse parágrafo que impulsiona a TAZ à liberdade - ao invés da liberação - é o que Hakim Bey descreve por *fechamento do mapa*. Trataremos desse tema num dos tópicos a seguir, ainda neste capítulo da pesquisa.

⁴³ Não pretendemos aqui opor o pensamento de Proudhon com o de Bakunin, embora de alguma forma estejamos fazendo isso. É sabido que Bakunin inspirou-se no pensamento de Proudhon, chegando a dar continuidade nas análises do anarquista francês principalmente no que se refere à proposta de construção de um *federalismo revolucionário*. Não queremos dizer que ambos os autores são incompatíveis ou divergentes. Essa afirmação seria perigosa e precisaria ser justificada. Queremos apenas mostrar, recortando alguns trechos específicos, que, no que se refere ao conceito de liberdade, talvez haja uma pequena diferença entre ambos os autores.

outro, são contudo irreduzíveis um ao outro e permanecem, independentemente do que façamos, em luta perpétua. A Autoridade supõe necessariamente uma Liberdade que a reconheça ou a negue; a liberdade por seu lado, no sentido político do termo, supõe igualmente uma autoridade que lide com ela, a reprima ou a tolere. Suprima-se uma das duas, a outra não faz mais sentido: a autoridade, sem uma liberdade que discuta, resista ou se submeta, é uma palavra vã; a liberdade, sem uma autoridade que a equilibre, é um contra-senso. (PROUDHON, 1996, p. 40)

Se Bakunin reduzira e subordinara a liberdade à liberação, vemos no trecho acima de Proudhon uma concepção bastante diferente do que é a liberdade. Como ele mesmo diz, não é necessário liberar-se por completo da Autoridade (assim mesmo, com “A”); isso faria com que a própria liberdade perdesse o seu sentido, tornar-se-ia uma palavra vã, um contra-senso. A existência da liberdade, ontem, hoje e sempre, em sua eterna oposição à autoridade já é uma forma de combatê-la e de enfraquecê-la, não havendo o porque de se negar a existência da autoridade em geral, em sua forma universal. Ao fazermos isso, estaríamos, como fez Bakunin, subordinando a liberdade à liberação. Para Proudhon (Ibidem, p. 40), existe uma perenidade imanente e indissociável entre liberdade e autoridade (ou poder-se-ia dizer poder). Esta é uma compreensão pertinente ou mesmo necessária para se compreender a argumentação seguinte.

2.3. Fechamento do mapa e práticas de liberdade

O acontecimento contemporâneo que impulsiona a TAZ a ser uma prática de liberdade pode ser descrito sob duas perspectivas complementares. Em primeiro lugar, tal como Hakim Bey (2011a, p. 21) o descreve pelo nome de *fechamento do mapa*, mas também a partir da analítica foucaultiana do poder como relação de forças (luta contínua e ininterrupta entre forças de dominação e forças de resistência). Tratam-se, evidentemente, de dois olhares distintos do mundo contemporâneo, mas, para pensarmos a questão específica do “fechamento do mapa” (hipótese de Bey), é possível fazer uso da analítica do poder de Foucault, desde que se diferencie os termos de cada autor⁴⁴.

O ponto de conexão entre a hipótese de Bey e a analítica do poder de Foucault é, pois, o diagnóstico da incapacidade humana de se desvencilhar por completo das

⁴⁴ Trataremos rapidamente neste segundo capítulo da analítica foucaultiana do poder como relação de forças; mas, será no terceiro capítulo, ao tratarmos do conceito de resistência política em Foucault, que a questão do “poder” será melhor problematizada. Nesse momento, portanto, estamos apenas fazendo um uso arbitrário e pontual da analítica foucaultiana do poder para compreendermos e apresentarmos o que Hakim Bey descreve por “fechamento do mapa”.

relações de poder em nossa contemporaneidade; incapacidade que, de certo modo, desautoriza as lutas que prezam por uma liberação radical e definitiva dos poderes - desalento final, portanto, da “ode anarquista” de construção de uma terra-nação completamente livre? Como vimos, Proudhon já nos deu uma possível solução ou ao menos uma chave de leitura interessante para essa questão.

Hakim Bey (Ibidem, p. 21) aponta os dois componentes geradores da TAZ: 1) crítica à ideia de revolução (trataremos dessa questão no capítulo posterior); 2) fechamento do mapa. Perguntar-se-á, contudo, o que é este "fechamento do mapa", mas a expressão é já elucidativa: todos os espaços do globo terrestre transformaram-se em malha política. Já não há mais um pedaço de terra sequer que não seja governado por uma nação-Estado, ou que não tenha a presença de uma autoridade. Não existe mais a possibilidade de vislumbrar uma fuga para além das fronteiras, uma fuga para um espaço vazio de poder político. Para este acontecimento histórico de fácil compreensão, Hakim Bey elege o nome de "fechamento do mapa":

Um outro elemento gerador do conceito da TAZ surge de um processo histórico que eu chamo de "fechamento do mapa". O último pedaço da terra não reivindicado por uma nação-Estado foi devorado em 1899. O nosso século é o primeiro sem *terra incógnita*, sem fronteiras. Nacionalidade é o princípio mais importante do conceito de "governo" - nenhuma ponta de rocha no Mar do Sul pode ficar *em aberto*, nem um vale remoto, sequer a lua ou os planetas. Essa é a apoteose do "gansterismo territorial". Nenhum centímetro quadrado da Terra está livre da polícia ou dos impostos... em teoria. (BEY, 2011a, p. 21-22)

Vê-se já no final da citação que, apesar do suposto fechamento, há, no entanto, possibilidades de resistência ou, para não antecipar os termos, frestas para as práticas de liberdade. Todavia, parece ser filosoficamente interessante interpretar ainda o fechamento do mapa a partir da analítica do poder de Foucault - isto porque a literatura da TAZ é insuficiente como instrumento de descrição das relações de poder no contexto contemporâneo, limitando-se quase sempre em descrever o poder político pela forma única do Estado (soberania)⁴⁵.

⁴⁵ Poder-se-ia objetar que o fato de Hakim Bey compreender e descrever o poder unicamente como soberania poderia transformar-se num bloqueio impedindo a nossa tentativa de problematização da TAZ através da noção de “relações de poder”, de Foucault, que supõe uma compreensão mais ampla do que seja o poder político. Não postulamos que essa divergência entre os autores impossibilite a nossa problematização. Como já dissemos, Hakim Bey não é propriamente um filósofo e no que se refere ao conceito de poder sua perspectiva é um tanto limitada. Além disso, seu objetivo nunca foi - seja no texto da TAZ ou nos seus demais textos - descrever ou formular uma hipótese conceitual sobre o poder político. É mais importante ainda: não se faz necessário caracterizar perfeitamente as formas do poder para compreender ou mesmo praticar da TAZ, afinal de contas, como estamos tentando esclarecer nesta pesquisa, a estratégia da TAZ não se direciona contra algo – o poder ou as relações de poder -, mas sim a

Apesar do poder, ou melhor, das relações de poder não ser o objeto mais importante das análises de Foucault, é notável, entretanto, que ele contribuiu imensamente para a compreensão da nova economia das relações de poder em contexto político contemporâneo. Para a nossa questão, é pertinente a distinção que ele descreve entre o que são as relações de poder, por um lado, e, por outro, os estados ou práticas de dominação. Pois se o mapa está fechado (para usar a expressão de Hakim Bey), com a ajuda de Foucault (2012c, p. 260-261) podemos dizer que ele está fechado pelas relações de poder, e não necessariamente por estados de dominação ou por uma enorme grade de dominação mundial. Compreender isso parece importante, sobretudo para compreendermos o porque da TAZ não se opor diretamente ao poder ou aos poderes.

Torna-se importante, então, para melhor situar a TAZ como estratégia válida para o nosso contexto atual, elucidar a distinção entre poder e dominação, pois assim poderemos, com maior precisão, compreender as condições necessárias para as práticas de liberdade e, por conseguinte, as condições necessárias para uma realização da TAZ. Ao fazermos isso, veremos que a existência das linhas de força dos poderes não é obstáculo para que se possa experimentar da liberdade – a citação de Proudhon, apesar da sua terminologia própria, já antecipou este ponto.

Compreender a contemporaneidade dos poderes e das práticas de liberdade (e também das possibilidades de resistência) é ou talvez seja uma dificuldade não só prática, mas teórica para certas matrizes de pensamento político, inclusive por parte da esquerda revolucionária, àquela que entende a resistência como luta contra o Poder. Isto acontece, todavia, porque se insiste, com razão ou não, em considerar as relações de poder como sendo necessariamente, e por essência, forças negativas e proibitivas; forças que insistem em dizer não e somente não, e que operam, portanto, a partir da repressão. Foucault (2012c, p. 260-261), entretanto, dá outro estatuto para a natureza das relações de poder. As relações de poder deixam de ser repressivas para transformarem-se não em positivas, o outro lado da moeda, mas em jogos estratégicos, flertando continuamente entre duas modalidades principais: as dominações e as resistências, que não mais se caracterizam como reação ao poder, mas como seu exercício ou prática. A resistência

favor das práticas de liberdade –, e compreender isso é importante. E se estamos, pois, escrevendo demasiadamente sobre poder ou relações de poder, isto se dá unicamente por tentarmos inserir a hipótese da TAZ dentro de uma conjuntura filosófica e conceitual baseando-se no pensamento de Foucault, que fez uso da noção de relações de poder para descrever as práticas de liberdade ou mesmo as estratégias de resistência – tema que trabalharemos ainda nesta pesquisa.

também é um exercício de poder, uma relação de poder, mais ainda, um elemento estruturante das relações de poder.

Pode-se dizer sem ressalvas que a analítica do poder de Foucault é capaz de redirecionar por completo a nossa percepção acerca das relações de poder. O poder, ele deixa de ser negativo para tornar-se móvel e maleável; passível de quebra, passível de combate (às formas de dominação). E, para as instâncias do poder que, estas sim, operam pela repressão e somente por ela, não se deve confundi-las com as relações de poder (afinal, deixa de haver tensão entre forças), mas como estados de dominação, algo que transcendeu as possibilidades de combate inerentes aos jogos estratégicos dos poderes.

É preciso introduzir nele a noção de dominação. As análises que procuro fazer incidem essencialmente sobre as relações de poder. Considero isso como alguma coisa diferente dos estados de dominação. As relações de poder têm uma extensão consideravelmente grande nas relações humanas. Ora, isso não significa que o poder político esteja em toda parte, mas que, nas relações humanas, há todo um conjunto de relações de poder que podem ser exercidas entre indivíduos, no seio de uma família, em uma relação pedagógica, no corpo político. Essa análise das relações de poder constitui um campo extremamente complexo; ela às vezes encontra o que se pode chamar de fatos, ou estados de dominação, nos quais as relações de poder, em vez de serem móveis e permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que os modifique, se encontram bloqueadas e cristalizadas. Quando um indivíduo ou um grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, a torná-las imóveis e fixas e a impedir qualquer reversibilidade do movimento - por instrumentos que tanto podem ser econômicos quanto políticos ou militares -, estamos diante do que se pode chamar de um estado de dominação. É lógico que, em tal estado, as práticas de liberdade não existem, existem apenas unilateralmente ou são extremamente restritas e limitadas. (FOUCAULT, 2012c, p. 260-261)

As práticas de liberdade, em contemporaneidade aos poderes, passam a ser questão de estratégia. Não se trata de combater o poder, mas de utilizar de sua própria disposição estratégica para praticar e experimentar da liberdade sem a necessidade da negação, mas a partir da criação. É dessa forma que Foucault entende a liberdade - e supomos ser também dessa forma que a TAZ é experimentada: a partir da criação. A zona de autonomia temporária, segundo Bey (2011a), é uma ação estratégica capaz de proporcionar aos participantes experiências imediatas e temporárias de liberdade, que são também processos de subjetivação da liberdade.

Acabamos de descrever alguns componentes estruturantes das práticas de liberdade, sobretudo do nível de liberdade proporcionada pela TAZ, que se exerce através de ações estratégicas, temporárias e principalmente criativas. Embora a discussão conceitual acerca das práticas de liberdade só veio aparecer neste segundo

capítulo da pesquisa, já antecipamos, no capítulo anterior, alguns exemplos de manifestações políticas que de alguma forma refletiram o dinamismo processual da TAZ (MPL, rolezinhos, black blocs). Para não repetir os exemplos, vamos recorrer agora a outras duas manifestações políticas historicamente anteriores aos movimentos já citados, que são bastante contemporâneos. É o caso do zapatismo, no México, ou mais precisamente o processo que resultou na criação do EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional), e o movimento intitulado de *Provos*, que marcou o início e o nascimento da contracultura em Amsterdam, capital da Holanda. Uma análise rápida sobre a literatura produzida acerca desses dois movimentos políticos mostra que a linguagem utilizada e as práticas exercidas em ambos os casos estão em melhor sintonia com a estratégia da TAZ do que com a lógica tradicional dos partidos socialistas. Os textos que utilizamos para compreender esses dois movimentos, por exemplo, fazem menções diretas à Hakim Bey e à estratégia da TAZ.

2.4. *Provos* e zapatismo

Conforme argumenta Matteo Guarnaccia (2010, p. 11) - um dos principais representantes da psicodelia europeia, seja pelo seu trabalho de ensaísta e escritor, seja pelo seu trabalho de artista - em seu belíssimo livro intitulado de *Provos: Amsterdam e o nascimento da contracultura*, o movimento Provos foi um dos elementos decisivos daquela estranha operação de alquimia que, por volta dos anos 1960, produziu uma deflagração de consciências, inclusive em aspectos políticos. Uma geração que obrigou o Ocidente e a cultura europeia a rever os próprios planos de voo e a desligar o piloto automático rumo ao progresso tecnológico e científico, oferecendo a um número de humanos a visão de outras opções de vida mais livres e autônomas.

Guarnaccia (Ibidem, p. 11) explica que por ter se passado nos países baixos da Europa, o movimento Provos foi praticamente suprimido pelo cenário cultural estadunidense, ignorando-se os venturosos pioneiros holandeses cujas atividades anarquistas e tribais anteciparam Merry Pranksters, Diggers e Yippies. A revolta Provo foi o primeiro episódio em que os jovens, como grupo social independente, tentaram influenciar diretamente o território da política, fazendo-o de modo absolutamente original, sem propor ideologias ou sem recorrer às ideologias já existentes até então, mas criando um novo e generoso estilo de vida antiautoritário e ecológico. Nas palavras de Guarnaccia,

[...] caminhando contra a corrente do “cair fora” beatnik, os Provos holandeses empenharam-se descaradamente em permanecer “dentro” da sociedade, para provocar nela um curto-circuito. (GUARNACCIA, 2010, p. 15)

Embora não se tenha muitas publicações em língua portuguesa sobre os Provos, basta evocar uma única palavra: Amsterdam, o inexpugnável bastião contracultural que há mais de trinta anos continua confortando o coração de todos os que consideram possível um “modo de vida mais criativo e tolerante”. Na perspectiva de Guarnaccia (Ibidem, p. 15), sem os provos Amsterdam não teria se convertido no laboratório para ousadas experimentações sociais e culturais, a única cidade da Europa com uma autonomia bastante leve para a ponto de prestar-se à aterrissagem da imaginação. Pois a imaginação foi a única arma a disposição dos Provos.

À diferença do Maio francês, que queria levar a imaginação ao poder, o Provo utilizou a imaginação contra o poder [não para suprimi-lo, mas para bagunçá-lo]. (GUARNACCIA, 2010, p. 15)

Nas palavras de Guarnaccia (Ibidem, p. 15-16), a cidade de Amsterdam significou, nos anos 1960, a primeira grande *Zona Autônoma Temporária* do planeta. A primeira cidade na qual as ideias de autonomia e criatividade fincaram suas raízes. Foi ali que as bandeiras negras do anarquismo ressurgiram de maneira inusitada entre os jovens nas ruas, e dessa vez não para celebrar o funeral de algum militante, pois os próprios jovens não eram necessariamente militantes, mas por diversão e liberdade. O primeiro lugar em que a mistura por vezes confusa entre poesia, drogas e cultura popular conseguiu dar vida a um movimento contracultural gigante. E isso ocorreu pouco antes do Maio francês, antes da Swinging London, antes de Haight-Ashbury...

Provo nunca foi propriamente um movimento organizado, e sim um conjunto heterogêneo de pessoas capazes de provocar nos espaços públicos de sua cidade, simpatias e cumplicidades inusitadas e de envolver em suas ações centenas e por vezes milhares de pessoas. Os Provos nunca deixaram para a posteridade nenhum programa ideológico de continuação do “movimento”; eles estavam empenhados unicamente num confronto rápido e temporário; estavam atentos unicamente ao presente urgente.

A revolta Provo foi ditada pela liberdade de experimentação, e não para suprir nenhuma necessidade humana básica. A “provolação” (expressão de Guarnaccia) talvez tenha sido o primeiro exemplo de rebelião a eclodir sem nenhuma causa aparente, senão a própria vontade de ir para as ruas e celebrar a liberdade.

No livro de Guarnaccia (2010, p. 15-16) vemos reproduzido um cartaz dos anos 1960 bastante ilustrativo do movimento Provos. Reproduziremos o texto do cartaz na íntegra:

PROVO é uma folha mensal para anarquistas, provos, beatniks, noctâmbulos, amoladores, malandros, simples simoníacos estilistas, magos, pacifistas, comedores de batatinhas fritas, charlatões, filósofos, portadores de germes, moços das estribarias reais, exibicionistas, vegetarianos, sindicalistas, papais-noéis, professores da maternal, agitadores, piromaníacos, assistentes do assistente, gente que se coça e sífilíticos, polícia secreta e toda a ralé desse tipo.

PROVO é alguma coisa contra o capitalismo, o comunismo, o fascismo, a burocracia, o militarismo, o profissionalismo, o dogmatismo e o autoritarismo.

PROVO deve escolher entre uma resistência desesperada e uma extinção submissa.

PROVO incita à resistência onde quer que seja possível.

PROVO tem consciência de que no final perderá, mas não pode deixar escapar a ocasião de cumprir ao menos uma quinquagésima e sincera tentativa de provocar a sociedade.

PROVO considera a anarquia como uma fonte de inspiração para a resistência.

PROVO quer devolver a vida à anarquia e ensiná-la aos jovens.

PROVO É UMA IMAGEM. (GUARNACCIA, 2010, p. 15)

De acordo, portanto, com as palavras de seus próprios participantes expressos no cartaz acima, os Provos transpareceram claramente a falta de ilusões quanto à conquista de resultados (“PROVO tem consciência de que no final perderá”). O que importava, principalmente, era a *prática de liberdade*. Apesar da frivolidade expressa, eram visionários com os pés no chão conscientes do fato de que nenhuma revolução é possível sem alegria e liberdade. Usaram, pois, da criatividade como instrumento político.

Outro evento político que pode servir como exemplo de prática de liberdade próxima das características principais da TAZ é o levante ocorrido em Chiapas, em 01 de janeiro de 1994 pelo EZLN – Exército Zapatista de Libertação Nacional. Embora no caso do zapatismo existam diversas interpretações possíveis sobre a dinâmica do movimento em si, que variam desde um marxismo mais contemporâneo alinhado às ideias de Gramsci e Lukács, como mostra o livro de Alejandro Buenrostro y Arellano, escrito no começo dos anos 2000 e publicado em 2002, intitulado de *As raízes do fenômeno Chiapas* (que conta, inclusive, com o prefácio escrito pelo falecido político socialista brasileiro Plínio de Arruda Sampaio), até um ponto de vista anarquista e libertário, como mostra o livro escrito por Marco Fernandes Bridge e Massimo Di Felice, escrito na mesma época e igualmente lançado em 2002, intitulado de *Votán-*

Zapata: A marcha indígena e a sublevação temporária (a ideia de sublevação temporária, presente desde o título, é influenciada diretamente pela estratégia da TAZ, de Hakim Bey, como mostra já o prefácio do livro escrito pelos autores). Faremos uso desse segundo livro mencionado, já que ele se encontra mais alinhado com as ideias que estamos trabalhando aqui nesta pesquisa.

Conforme explica Massimo Di Felice (2002, p. 03) já no prefácio do livro, o levante zapatista surge como reflexo e mesmo como fenômeno inaugurador de novos tipos de conflitos que viriam a ser exercidos pelos mais distintos setores da sociedade civil internacional nos mais diversos lugares do mundo, já no final do século XX e início do século XXI. Mais que em torno de uma bandeira ideológica, esses conflitos expressam um novo sentimento global de recusa às concepções econômicas totalitárias, bem como de preocupação pelas temáticas do meio ambiente, pela injusta concentração de riquezas mundiais, pela defesa dos direitos humanos e pelo reconhecimento das diferenças. Em Seattle, Praga e Gênova, por exemplo, inúmeros atos de contestação, na maioria dos casos violentos, que se difundiram nas novas praças midiáticas (que se converteram num espaço político importante), juntamente com o zapatismo no México, podem ser interpretados como eventos inauguradores dessas novas formas de conflitualidades sociais, não tanto ideológicas, mas principalmente reivindicatórias de questões cada vez mais específicas e concretas. “Conflitos sem lugares” ou “pós-ideológicos” caracterizados pela autonomia em relação aos circuitos políticos institucionais e pelo abandono, na maioria das vezes, da lógica política partidária baseada na disputa pelo poder de Estado.

Nas palavras de Massimo Di Felice,

[...] tais conflitos parecem inspirar-se mais nas lógicas da TAZ (áreas temporariamente autônomas) ou naquela eletrônica dos fluxos de vírus que desestabiliza e cria caos como auto-afirmação de uma realidade outra e incompreensível no interior das categorias políticas da “polis”.
Delineiam-se portanto novas formas de conflitualidade “extra-polis” e pós-políticas” expressas em atuações múltiplas e momentâneas pós-ordem, sem direção político racional, como as novas formas de pirataria e de guerrilha poética criadas pelo movimento indígena-zapatista, provavelmente o ponto de referência mundial nessas novas formas de conflitualidade. (DI FELICE, 2002, p. 03)

Massimo Di Felice (Ibidem, p. 38) aponta o funcionamento do zapatismo e do EZLN a partir de dois deslocamentos: o primeiro deles, como um deslocamento da revolução pela sublevação temporária e pelo levante, e o segundo, da política da identidade dialética para a atuação popular sem rosto e sem nome. Para ilustrar esses

dois deslocamentos ele utiliza como metáfora o funcionamento de uma estrela chamada de Mira. Explica Di Felice (Ibidem, p. 38 – 39) que, alguns anos atrás, observando o funcionamento das estrelas alguns astrônomos descobriram Mira, que tinha um comportamento singular se comparado com as outras estrelas.

Como ocorre com as demais estrelas, esperava-se que sua luz, tendo resplandecido por milhares de anos, termina-se por extinguir-se, resultando num buraco negro. No entanto, à diferença das outras estrelas, o desaparecimento de Mira não era definitivo: de repente a sua luz voltava a brilhar. Tal fenômeno pôs em questão o conceito de vida no universo ligado ao paradigma evolutivo das fases da existência (nascimento, crescimento, amadurecimento e morte). O comportamento de Mira parece superar essa lógica, pois ela não nascia nem morria, *apenas aparecia e desaparecia constantemente*.

Em seu livro intitulado de *EZLN: passos de uma rebeldia*, de 2005, Emílio Gennari descreve o processo que resultou na criação do zapatismo e do exército guerrilheiro zapatista. A palavra “zapatismo” vem de Emiliano Zapata, um dos líderes da revolução que varreu o México a partir de 1910. É a memória e o espírito de rebeldia desse homem que indígenas e guerrilheiros vão incorporar à sua luta contra os poderosos.

Na origem do EZLN está a geração que participou dos movimentos políticos que marcaram principalmente o final dos anos 1960. Pressionada pelas demandas expressas pelos estudantes e pelas bases da sociedade mexicana, a elite responde com a repressão policial que atinge o seu ponto mais alto no massacre de 1968, na Praça das Três Culturas, na cidade de Tlatelolco. O assassinato de centenas de pessoas que participavam da manifestação de protesto criou uma espécie de divisor de águas no interior da esquerda e dos setores progressistas.

Sob o peso da derrota, parte das lideranças se integra ao sistema político mexicano, outra se engaja aos movimentos sociais urbanos e camponeses, funda novos partidos de esquerda, enquanto alguns dos antigos líderes partem para a guerrilha armada. Entre os que fazem esta opção, há pequenos grupos que iniciam um processo de acumulação de forças bem diferente do que é trilhado pelos demais e que acabou culminando na criação do EZLN.

Desde a sua aparição, em 01 de janeiro de 1994, o levante zapatista caracterizou-se por uma forma de atuação não permanente, tal como a estrela Mira. A ocupação de sete municípios foi planejada desde sempre de forma temporária e logo cedeu lugar à retirada dos rebeldes para as aldeias da floresta de Chiapas, de onde haviam saído. Também em seguida da organização da *Convenção Nacional Democrática*, da consulta internacional para melhoria da condição de vida indígena nos países latino-americanos, dos encontros internacionais pela humanidade e contra o neoliberalismo, o aspecto não convencional e politicamente efêmero parece ter-se mantida na vida política mexicana. As ações zapatistas aparecem e desaparecem rapidamente, não constroem uma prática política institucional e duradoura, fazendo com que as suas ações não possam se enquadrar nas práticas dos movimentos guerrilheiros tradicionais nem naquelas dos demais movimentos sociais que marcaram as décadas do fim do século XX na América Latina.

Conforme argumenta o coletivo anarquista porto-alegrense Protopia S/A na apresentação dos discursos do Subcomandante Insurgente Marcos (editados e publicados pela Deriva com o título *Nem o centro e nem periferia: sobre cores, calendários e geografias*), os insurgentes zapatistas, em plena época de “fim das utopias”, cobriram seus rostos com lenços vermelhos (os paliacates) e gorros negros (os passa-montanhas) para se fazerem visíveis ao mundo, e empunharam armas (mais sonhos do que armas) para que ouvissem as suas vozes. Formaram um exército muito diferente que combateu abertamente com armas por 12 dias e que, sem abandoná-las, continua a combater por mais de vinte anos o totalitarismo econômico com palavras, discursos, resistências, autonomia e dignidade. Nesse período de resistência, o zapatismo têm efetivado novas formas de democracia e de relações sociais, de acesso à justiça, à saúde, à terra e à educação em seus territórios autônomos em rebeldia, os quais, como anuncia a placa de entrada do território: “Aqui quem manda é o povo e o governo obedece”.

Com mais de 20 anos de insurreição, os zapatistas do México, em decorrência das próprias transformações teóricas e práticas pelas quais passaram, inovaram e questionaram vários cânones das teorias e experiências dos movimentos de esquerda do último século, principalmente da América Latina, desvelando novas e reeditando velhas formas de organização autogestionárias e de se fazer política. Pelas suas características organizativas, suas formas de luta, suas inscrições identitárias (trata-se de uma

população indígena ou minimamente ligada aos valores indígenas), suas conceitualizações de ação coletiva, suas formas de linguagem, seus questionamentos com relação à política, ao Estado e mesmo à democracia (nunca passou pelos planos zapatistas disputar eleições ou mesmo tomar para si as instituições do Estado), colocaram particularidades que os distinguiram de outros movimentos precedentes e, sem dúvida, impulsionou uma revitalização decisiva do pensamento crítico de esquerda⁴⁶. Segundo o coletivo anarquista brasileiro mencionado a pouco, com uma capacidade questionadora e de autocrítica poucas vezes vista em movimentos do tipo, o EZLN se apresenta mais como uma antípoda das tradicionais guerrilhas armadas exercidas na América Latina do que propriamente uma continuadora, atuando como um dos despertares mais visíveis de um novo ciclo de protesto social que tomou corpo no decorrer dos anos 1990 e início dos anos 2000, de cunho antineoliberal e anticapitalista.

Nesse ponto específico das argumentações é possível retomar as análises de Máximo Di Felice (2002, p. 39–40) sobre o dinamismo das práticas zapatistas. Di Felice (Ibidem, p. 39 – 40) cita Hakim Bey e a estratégia da TAZ para ilustrar o processo das ações zapatistas com o intuito de diferenciá-las dos demais grupos guerrilheiros da América Latina que conseguiram inclusive assumir funções importantes dentro da estrutura de seus Estados nacionais. Explica ele que, Hakim Bey, personagem sem rosto, conhecido apenas por essa não identidade, observa como os processos revolucionários são historicamente caracterizados por uma curva perigosa que os leva do momento da insurgência para a reorganização do Estado, logo depois da vitória, fazendo suceder um estado ao outro, uma ordem a outra, dentro de uma dinâmica cada vez mais atroz. A esse tipo de atuação, Hakim Bey contrapõe a sublevação temporária (TAZ) que, liberando áreas e espaços apenas temporariamente, supera a espiral hegeliana (estado, revolução, criação de um novo estado ainda mais totalitário), e que parece ser um instrumento analítico mais pertinente para analisar a atuação do EZLN.

A sublevação indígena é temporária, como foi a marcha para a Cidade do México, realizada pelos rebeldes. A sublevação temporária e anônima substitui as áreas liberadas, e o anonimato dos capuzes substitui os líderes carismáticos. As empresas

⁴⁶ Conforme relata o coletivo Protopia S/A no texto citado, um dos exemplos das novidades políticas praticadas pelo exército guerrilheiro zapatista foi o fato de, em 2005, o EZLN ter se retirado das funções de governo dos territórios autônomos em rebelião, deixando-as a cargo da população civil, com o intuito de não traír a construção de uma organização social alicerçada na democracia direta e na liberdade e autonomia dos sujeitos envolvidos. Nessa mesma época, houve uma autocrítica decisiva dentro do EZLN com o intuito de não transformar o exército guerrilheiro numa tradicional instituição militar com pretensões de governo antidemocráticas.

exemplares dos líderes dão lugar às ações momentâneas empreendidas por homens e mulheres comuns, “sem rostos e sem nomes”.

Conforme argumenta Di Felice (Ibidem, p. 39 – 40), da Selva Lencadona à Seattle e à Gênova, a conflitualidade social mundial é, hoje, sem líderes carismáticos, sem vanguardas, sem partidos e sem bandeiras ideológicas exclusivistas. Além da lógica imobilizadora da guerra do bem contra o mal, da batalha improdutivo das esquerdas contra as direitas, a luta zapatista apresenta como o primeiro grande exemplo de luta política transversal, antecipando e influenciando os vários movimentos de protesto e formas heterogêneas de luta que se multiplicaram em anos recentes por todo o mundo, espalhando um sentimento coletivo de não conformação à lógica economicista neoliberal e tampouco à socialista propriamente dita, igualmente economicista e ordenadora.

O EZLN andou pelo mundo: estavam em Gênova juntamente com os black blocs, os punks, os imigrantes e os jovens. A simbiose petrificadora da identidade e da política encontra-se alinhada a novas formas de atuação política popular. Se não está sendo substituída pela sublevação temporária, ao menos encontra-se dividida com esta outra forma de atuação sem líderes e vanguarda, que aparece e desaparece continuamente.

Um ponto relevante presente em todo o texto de Massimo Di Felice (2002) é que, no caso do zapatismo - mas ele caminha na direção de apontar esse aspecto como uma tendência geral nas ações políticas contemporâneas -, é a mudança no perfil do sujeito que vai para as manifestações. Agora são principalmente os jovens que participam das ações como os principais protagonistas. Nesse sentido, há uma mudança significativa: já não provêm do proletariado urbano – ou não somente dele - a principal energia política aspirante por mudanças estruturais nas sociedades capitalistas. Os jovens estudantes também transformaram-se em sujeitos politicamente ativos. E são principalmente os jovens que nos ensinaram a compreender o gozo e a diversão como componentes políticos relevantes. Essa percepção de Di Felice sobre a participação ativa dos jovens nas atuações políticas parece corroborar as análises do cientista político brasileiro Luiz Carlos Bresser Pereira (2006, p. 39), descritas em seu livro *As revoluções utópicas dos anos 1960*: “Não é mais do proletariado que se pode esperar a

revolução. Esta, quando e se ocorrer, terá origem nos estudantes e nos intelectuais não-comprometidos”⁴⁷.

Mais de vinte anos depois do levante zapatista, a influência das táticas e estratégias do movimento continua a ser sentida. E não apenas no México. Características do zapatismo puderam ser percebidas nas manifestações de junho de 2013, no Brasil. Conforme explica o jornalista da revista Carta Capital Piero Locatelli em seu artigo intitulado de *Zapatismo, vinte anos depois*⁴⁸: “Estopim dos protestos, o Movimento Passe Livre (MPL) compartilha ideias vindas de Chiapas”. O MPL é herdeiro da luta antiglobalização dos anos 1990. Naquele momento, o EZLN teve sua maior influência dentro da esquerda política contemporânea, quando movimentos autônomos ao redor do mundo, organizados na Ação Global dos Povos, questionavam as políticas neoliberais em evidência na época.

Conforme relatou uma militante anônima do MPL no artigo de Locatelli, que esteve em Chiapas junto com outros militantes do movimento que participavam da Escuelita Zapatista, um encontro de ativistas na região, “o zapatismo conseguiu soprar novos ares sobre os cânones da esquerda tradicional, inspirando-nos a ir além dos caminhos mais defendidos e usuais”.

Além do MPL, alguns movimentos de moradia também se inspiram vagamente em ideias e estratégias zapatistas. Durante o processo de escrita desta pesquisa aconteceu no estado de São Paulo um evento político autônomo que também pareceu repetir características zapatistas, além de revelar o poder de resistência política dos jovens estudantes. Tratam-se das ocupações das escolas públicas, realizadas pelos estudantes secundaristas em protesto às reformas escolares do governo do estado. Mais

⁴⁷ Além dos jovens é relevante afirmar o envolvimento e a participação das mulheres no levante de Chiapas em 1994, ação originária do zapatismo. Conforme argumenta o geógrafo britânico e analista político David Harvey numa entrevista cedida para a revista brasileira Carta Capital (disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/201czapatismo-foi-um-movimento-indigena-com-caracteristicas-ocidentais201d-7784.html>>, último acesso em 24 de março de 2016), onde inclusive ele faz apontamentos críticos com relação à insurreição zapatista, um dos pontos de destaque foi a participação feminina no momento do levante e a conseqüente garantia dos direitos das mulheres nas zonas de conflito. “Foi muito excitante ver a questão de gênero, em toda sua dimensão, ser propriamente abordada e articulada pelos zapatistas”. “Os direitos das mulheres estavam arraigados muito neste movimento, o que não é necessariamente verdade em outras populações indígenas e na esquerda. Mais uma vez, nessa questão, eles tinham características especiais”.

⁴⁸ LOCATELLI, Piero. *Zapatismo, vinte anos depois*. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/zapatismo-vinte-anos-depois-6195.html>>, último acesso em 20 de janeiro de 2016.

de 200 escolas foram ocupadas em todo o estado. Com a proposta de reforma, 92 escolas seriam fechadas e 311 mil alunos seriam remanejados.

Tivemos a oportunidade de ouvir os relatos de alguns estudantes que participaram do processo de ocupação de duas escolas na cidade de Santos, litoral do estado, na *II Feira Anarquista da Baixada Santista*. Na ocasião, pudemos ouvir diretamente dos jovens estudantes que grande parte do processo de ocupação foi inspirada por ideias anarquistas, principalmente as práticas de democracia direta.

Se o número alto de ocupações impressiona, a resistência dos jovens ante as adversidades que enfrentaram, inclusive a forte repressão policial, é o seu maior triunfo. Durante um período, nada parecia abalar os alunos. “Podem mandar a polícia entrar quantas vezes quiser. Faremos ela sair de novo”, diziam os cartazes de alguns estudantes na cidade de São Paulo.

A resistência dos estudantes foi posta à prova em diversas oportunidades. Quando as ocupações começaram em duas escolas – Escola Estadual de Diadema e Escola Estadual Fernão Dias Paes -, o governo buscou a reintegração de posse. A justiça autorizou diversos mandados, mas logo recuou diante do risco à integridade dos jovens menores. Em meio ao crescimento das ocupações, o secretário estadual de Educação cogitou suspender temporariamente o plano de fechar as escolas e remanejar os alunos se eles desocupassem as escolas. Mas não funcionou. Os alunos persistiram até que o projeto de reforma fosse cancelado, e ainda assim permaneceram por algum tempo depois. Outro fator interessante é que os estudantes conseguiram aliados do cenário cultural paulista. Além de diversos voluntários que atuaram como guardiões das escolas ocupadas, artistas e músicos organizaram oficinas culturais nas unidades. Ocorreu até mesmo uma Virada Ocupação, que contou com a participação dos músicos Criolo, Paulo Miklos, Edgard Scandurra e Maria Gadú, entre outros.

Poder-se-ia fazer neste momento - após termos exemplificado alguns experimentos que podem ser lidos à luz da TAZ e do modo como ela entende as práticas de liberdade - uma justa objeção: deve-se mesmo insistir nas práticas de liberdade e, ao mesmo tempo, advogar veementemente, quase apaixonadamente, a existência das linhas de força dos poderes? Caberia defender com a própria vida as distinções entre liberdade e liberação, e também entre poder e dominação, ao invés de juntar as forças de contestação para lutarmos contra todas as formas de poder e dominação? Ou, então, deve-se permitir que os poderes, eles sim, se exerçam livremente, enquanto nos

contentamos com práticas de liberdade sempre temporárias? Não se trata, é claro, de fazer a defesa do “poder” ou de qualquer forma de poder num trabalho que tem por tema a liberdade como prática e experiência. Todavia, tornar visível estas distinções pode nos ajudar a compreender que, em nossa atual economia de vida, onde tudo se esvai com rapidez (menos as dominações), nem mesmo a liberdade escapa dessa lógica ou tampouco é a sua negação. Trata-se de adquirir uma postura realista e se situar entre a sujeição histórica e política e a liberdade.

Deve-se ter, para a realização da TAZ, uma mínima unidade entre seus participantes, mas também, e mais importante, deve-se admitir a dispersão e a talvez rápida durabilidade das práticas de liberdade. Isso faz parte da sua estratégia operacional. Trata-se de enfatizar, portanto, as formas de condicionamento e as contingências históricas (que chamamos simplesmente de relações de poder, com Foucault, mas poderíamos lembrar também da autoridade, em Proudhon), que capturam continuamente práticas perigosas para si como a TAZ, mas, também, e principalmente, as possibilidades de abertura – aberturas efetivas e concretas. Somos historicamente condicionados, mas assumimos nosso lugar em um sistema aberto e contingente, sempre passível de combates, e até mesmo de combates criativos, como é o caso da TAZ. Os poderes, eles não são capazes de nos obstruir; não antes de desfrutarmos, por um tempo determinado, das práticas que aspiramos realizar.

É verdade, parece-me, que o poder 'já está sempre ali'; que nunca estamos 'fora', que não há 'margens' para a cambalhota daqueles que estão em ruptura. Mas isso não quer dizer que se deva admitir uma forma incontornável de dominação ou um privilégio absoluto da lei. Que nunca se possa estar 'fora do poder' não quer dizer que se está inteiramente capturado na armadilha. (FOUCAULT, 2012j, p. 243)

Para efeito de síntese, podemos dizer que a liberdade é a condição do poder, assim como as relações de poder são a superfície necessária para as práticas de liberdade. Na falta de liberdade, as relações de poder convertem-se em estados de dominação. A dominação é, nesse jogo estratégico de relações mútuas, a negação da liberdade. A resposta da liberdade para os poderes não pode repetir o gesto negativo, mas combatê-lo com práticas criativas. O desafio é justamente este: transformar a criação numa tática de combate que proporciona a experiência de liberdade como um seu processo de realização, independentemente do que aconteça no momento seguinte; afinal, correr-se-á certamente o risco das relações de poder apoderar-se do novo, mas o campo social de forças estará sempre aberto para novas investidas criativas e assim

sucessivamente: ataque e fuja, mas não reaja. Uma luta contínua, portanto. É afirmar a luta e o combate como o termômetro das relações de poder, e também como a planície natural dos seres humanos, que vivem e se produzem em cenário de combate de forças: o poder, através das dominações, investindo contra a liberdade, e esta, igualmente, investindo-se contra os poderes.

O que me chama a atenção é o fato de que toda relação humana é, até certo ponto, uma relação de poder. Evoluímos em um mundo de perpétuas relações estratégicas. Toda relação de poder não é má em si mesma, mas é um fato que sempre comporta perigos. (FOUCAULT, 2012I, p. 131)

Dessa forma, as práticas de liberdade não são apenas possíveis, mas tão mais reais justamente ali onde se encontram os poderes. Já não se trata de desejar pelo fim das relações de poder, como se isto estivesse para acontecer em nosso horizonte político próximo ou mesmo distante, e apreciar, pois, um futuro por vir.

As práticas de liberdade são possíveis aqui e agora, desde que não haja estados de dominação para impedi-las. Nesses casos, as liberações são necessárias. Já as relações de poder são a boa saúde de um dado campo social de relações, onde, inclusive, a liberdade será praticada. Há, agora, um duplo indissociável entre estratégia e liberdade. Pois se não encararmos a liberdade como uma possibilidade efetiva de ser experimentada hoje, cairíamos na armadilha de subordiná-la às liberações, transformando-a num gesto reativo.

Esperamos que nesse momento a afirmação da TAZ como uma estratégia política para as práticas de liberdade por vias criativas já não cause estranheza para o caro leitor. Como escreveu Peter Pál Pelbart (2003, p. 132), vivemos na época da transversalidade, onde “não se produz só na fábrica, não se cria só na arte, não se resiste só na política”. A TAZ resiste com a criação, é criando (e criando-se) que ela resiste. Trata-se, como dissemos no começo deste texto, de uma estratégia essencialmente criativa e constitutiva.

Postulamos que a TAZ é uma estratégia política que proporciona durante o seu exercício práticas criativas de liberdade. Veremos adiante o modo como a TAZ também pode ser problematizada como uma estratégia de resistência política.

CAPÍTULO 3:

3. TAZ e resistência política

Nas palavras de Gilles Deleuze (2011, p. 34)⁴⁹, a analítica foucaultiana do poder, que se convencionou chamar de microfísica do poder, representa o ponto de partida teórico e prático para uma nova noção de *esquerdismo político*; ou seja, transformou-se no marco inicial para um novo modo de exercer as lutas políticas e, portanto, as práticas de resistência⁵⁰.

Desde o descobrimento da tecnologia política dos poderes, que implica em concentrar-se no diagnóstico preciso de suas operações e de seus exercícios múltiplos sobre os corpos individuais e a vida em geral das populações, e não mais na especulação teórica sobre a sua forma universal e sobre sua legitimidade legal – por exemplo, especular sobre a legitimidade do poder soberano ou o direito à propriedade –, a ação política ganhara um novo estatuto e, por conseguinte, as lutas políticas e as práticas de resistência também. Elas, agora, não se confundem necessariamente com o Direito e nem com a Economia – o que não significa existir uma incompatibilidade e dissociação absolutas entre política, economia e direito. A resistência política precisa antes de mais, para o seu próprio bem e para manter a sua pertinência e eficácia nas sociedades contemporâneas, concentrar-se nas instâncias operatórias dos poderes, em seus exercícios precisos e específicos, e não mais em formas gerais e totalizantes não somente de produção teórica, mas principalmente de ação política. Esta, inclusive, é a grande mudança de perspectiva que nos interessa abordar: em termos de prática, deve-se suspeitar das tentativas de universalização e centralização de propósitos e, sobretudo, suspeitar das pretensões totalizantes de resistências políticas que se exercem sobre a forma lógica da contradição/negação.

O que, de maneira difusa ou mesmo confusa, caracterizava o esquerdismo era, em termos de teoria, um novo questionamento do problema do poder, voltado tanto contra o marxismo quanto as concepções burguesas e, em termos de prática, um certo tipo de lutas locais, específicas, cujas relações e necessária unidade não poderiam mais vir de um processo de totalização nem de centralização, mas, como disse Guattari, de uma transversalidade. Esses dois aspectos, o prático e o teórico, estão estreitamente ligados. [...] E quando

⁴⁹ Trata-se do livro intitulado de *Foucault*, escrito por Gilles Deleuze em 1986, dois anos após a morte de Michel Foucault em 1984 (DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2011. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins).

⁵⁰ Enfatizamos, pois, que se trata de uma nova concepção de *esquerdismo político* para não confundir o leitor (a) com a concepção clássica em Ciência Política de *esquerdismo*, baseada principalmente no livro do revolucionário marxista russo V. I. Lênin intitulado de *Esquerdismo: doença infantil do comunismo*.

Foucault volta em 1975 com uma publicação teórica, deve ter sido o primeiro a inventar essa nova concepção de poder, que buscávamos, mas não conseguíamos encontrar nem enunciar. (DELEUZE, 2011, p. 34)

Na citação acima é possível destacar dois componentes importantes para a compreensão da resistência política no pensamento de Foucault: em termos de teoria, ela implica num novo questionamento acerca do que é o poder; em termos de prática, na criação de novos exercícios de lutas políticas específicas e transversais. Mas, em verdade, estes dois componentes estão intimamente ligados, pois uma das características decisivas dessas novas lutas é que elas reconfiguram as relações entre a teoria e a prática. Elas não fazem da prática uma aplicação da teoria, assim como não fazem da teoria uma reflexão posterior sobre as práticas realizadas. São duas forças que se exercem simultaneamente e em conjunto: ora é preciso da reflexão para se avançar numa questão que é prática e ora precisa-se da prática não somente para validar, mas também para impulsionar novos horizontes para as teorias. Trata-se de compreender a reflexão teórica como já sendo uma prática, assim como as práticas políticas como gestos propositivos e experimentais ou poder-se-ia dizer teóricos.

As linhas a seguir tentarão apresentar de que maneira estes dois componentes encontram-se entrelaçados; afinal, é a partir do questionamento acerca das relações de poder que se desenvolvem em seu íntimo práticas criativas de resistência que são contemporâneas com os poderes, e não a sua negação. E a exclusão das práticas negativas ou necessariamente negativas é já um componente fundamental para compreender a nova economia de relação entre os poderes e as resistências políticas.

Acabamos de descrever que a analítica foucaultiana do poder inaugurou novas formas de lutas políticas específicas e locais, e principalmente alterou o modo como devem se exercer as resistências políticas, que não se confundem mais com aspirações totalizantes de produção teórica e principalmente de ação política. Talvez valha tentar expandir um pouco mais essa questão para que ela fique mais clara, inclusive para verificarmos se talvez não exista uma estrutura ou filosofia política geral por detrás do discurso de autores contemporâneos, como Foucault, entre outros.

Conforme argumenta Todd May⁵¹ (1996, p. 172) em seu artigo intitulado de *Pós-estruturalismo e Anarquismo*, existe uma dificuldade de julgamento e mesmo de

⁵¹ Filósofo estadunidense nascido em 1955, em Nova York. Todd May é um dos nomes importantes no debate surgido principalmente nos EUA acerca de uma possível relação existente entre a filosofia

compreensão da filosofia política dos pensadores chamados de pós-estruturalistas - Foucault, Deleuze e Lyotard, em particular - justamente por lhes faltar uma filosofia política mais geral e abrangente. Que tenham recusado ou suspeitado do marxismo como percepção adequada da nossa atual condição social e política, isto parece claro⁵². Mas pelo que o teriam substituído parece ser uma questão ambígua e ainda hoje objeto de controvérsias, talvez porque não tenham substituído por nada em definitivo. Isto deve ao fato de que, ao invés de nos oferecer uma teoria política geral, os pós-estruturalistas nos forneceram análises específicas de situações concretas de opressão.

Desde a *História da loucura* de Foucault e *O diferendo* de Lyotard, a atenção desses autores concentra-se sobre a loucura, a sexualidade, a psicanálise, a linguagem, o inconsciente, a arte etc., mas não sobre uma percepção unitária do que é a política ou das modalidades de sua manifestação no mundo contemporâneo. (MAY, 1996, p. 172)

Essa ausência, que beira uma recusa consciente, de uma teoria política geral levou alguns críticos a acusar os pós-estruturalistas de relativismo normativo

francesa contemporânea (pós- estruturalismo) e a tradição histórica do anarquismo. O seu artigo utilizado nessa parte da pesquisa trata precisamente dessa temática, como se notará.

Conforme argumenta Nildo Avelino em seu artigo *Anarquismos e governamentalidade* (disponível em: <<http://www.nu-sol.org/agora/pdf/nildoavelino.pdf>>, último acesso em 09 de novembro de 2015), uma lista substancial referente a essa discussão, que tem por consequência a inserção do anarquismo nas universidades, pode ser encontrada em autores como Todd May, Saul Newman, Lewis Call, Salvo Vaccaro, Daniel Colson, Tomás Ibañez e Vivien Garcia. No Brasil, temos os trabalhos principalmente de Edson Passeti (professor doutor e livre-docente do departamento de Ciências Sociais da PUCSP e integrante do Nu-Sol - Núcleo de Sociabilidade Libertária da mesma universidade); Acácio Augusto (Doutor em Ciências Sociais e também integrante do Nu-Sol), e Margareth Rago (Doutora e livre-docente do departamento de História da UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas), que abordam este tema em algumas de suas obras.

⁵² Michel Foucault (2009c), por exemplo, teve uma de suas entrevistas concedida em 1978 nomeada de *Metodologia para o conhecimento do mundo: como se desembaraçar do marxismo, onde faz críticas diretas não a Marx, mas principalmente ao marxismo. Nessa entrevista, lemos o seguinte trecho: [...] é preciso distinguir Marx, de um lado, e o marxismo, de outro, como objeto de que se precisa desembaraçar (...). Não acho muito pertinente acabar com o próprio Marx. Marx é um ser indubitável, um personagem que expressou sem erros certas coisas, quer dizer um ser inegável como acontecimento histórico (...). Ora, a situação é totalmente diferente no que concerne ao marxismo. É que o marxismo existe como causa do empobrecimento, do dessecamento da imaginação política (...). O marxismo não é outra coisa senão uma modalidade de poder em um sentido elementar.* (FOUCAULT, 2009c, p. 190-191) Não nos parece, todavia, que tanto para Foucault como para Todd May o marxismo tenha se convertido numa espécie de inimigo ou alvo principal a ser combatido e derrotado. O raciocínio destes autores não parece ser este. Antes de mais, parece que eles estão demonstrando, cada qual ao seu modo, ainda que de forma incisiva e sobretudo baseando-se em fatos históricos e em argumentações teóricas, as falências do marxismo que, durante anos, apresentou-se como a principal força de contestação da economia política do capitalismo. O ímpeto para resistir ao capitalismo contemporâneo mantém-se operante nesses autores, apesar das críticas ao marxismo. A tarefa a que eles se propõem é inventar e criar modos variados de resistência que já não se embarçam por completo na epistemologia e na política marxista. Não se trata, portanto, de uma crítica realizada pelo lado capitalista ou conservador da política; ao contrário, trata-se de uma crítica ao marxismo para que a ideia de resistência receba autonomia para além dos debates e dos critérios marxistas, dando abertura e dispensando atenção para outras tradições históricas e políticas igualmente críticas ao capitalismo - ou mesmo ao liberalismo -, como o anarquismo.

autofrustrante ou simplesmente de niilismo. Todd May (ibidem, p. 172) ressalta aquela que se tornou a principal crítica contra os filósofos franceses pós-estruturalistas: se eles não são capazes de oferecer uma teoria política geral que inclua tanto um princípio de valoração política quanto uma série de valores que forneçam as bases de uma crítica, não acabariam as teorias desses autores por levar, como consequência, a uma decisão arbitrária ou, ainda pior, ao puro caos? Pressupõe essa crítica que para haver um empenho adequado enquanto filosofia política faz-se necessário possuir uma série de valores que sejam aceitos ou que possam ser defendidos numa discussão política e filosófica. Seria ainda preciso confrontar a situação política atual com aquela já formulada, com o objetivo de ajudar a compreender os defeitos do presente e os possíveis caminhos para corrigir tais defeitos.

Tal crítica é válida, mas não é necessário proceder unicamente dessa maneira. O desafio que se coloca ao pós-estruturalismo é o de oferecer uma percepção de si mesmo como prática política e teórica. Para tais pensadores, no entanto, não é possível enfrentar tal desafio mediante os critérios e valores das duas tradições que definiram o espaço da teoria política no decorrer do século XX: o liberalismo e o marxismo.

Segundo Todd May (Ibidem, p. 173), há, porém, uma terceira tradição ainda que não mencionada explicitamente pelos pós-estruturalistas dentro da qual o pensamento deles pode ser situado. Trata-se do abandonado terceiro caminho da teoria política: o anarquismo.

O anarquismo é comumente classificado segundo os mesmos critérios aplicados ao pós-estruturalismo, ou seja, relativismo ético ou caos voluntarista. A perspectiva de Todd May (Ibidem, p. 173) é a de que, apesar de não tão volumosa quanto o marxismo e o liberalismo, a tradição teórica do anarquismo fornece um contexto global ao qual o pensamento pós-estruturalista pode ser mais bem compreendido e avaliado. Ele chega a considerar *o pós-estruturalismo como uma forma contemporânea de anarquismo* (Ibidem, p. 173).

Todavia, a impressão causada pela leitura do texto de Todd May é de que o ponto principal das suas argumentações não consiste simplesmente na tentativa de demonstrar a presença do anarquismo ou de elementos anarquistas no pensamento político de filósofos como Deleuze, Lyotard, e principalmente Foucault, que estamos abordando nesta pesquisa. Não se trata de demonstrar que, talvez sem saber, estes pensadores tenham sido anarquistas ou que eles tinham o anarquismo como suas

vestimentas ideológicas ou identitárias. Tratar-se-ia de uma questão ou problema de pesquisa infrutífero ou no mínimo delicado, se fosse o caso, já que não se têm registro de que estes filósofos se autointitularam em vida de anarquistas, exceto por descontração numa única ocasião, no caso específico de Foucault⁵³. Antes, porém, Todd May busca demonstrar o quanto que o contato com a filosofia pós-estruturalista possibilitou ao pensamento anarquista contemporâneo uma autocrítica decisiva e uma atualização interessante, até mesmo para que o anarquismo pudesse sobreviver ao mundo contemporâneo como política radical, com alicerces mais precisos e renovados. E isso só foi possível porque entre ambos – anarquistas e filósofos pós-estruturalistas – existem pontos teóricos de aproximação autoevidentes. Todd May (1996, p. 171-185) ressalta três deles: 1) crítica à representação política; 2) deslocamento do poder e 3) dissolução do sujeito essencial ou suspeita do humanismo⁵⁴.

⁵³ Conforme apresenta a professora Margareth Rago (2004, p. 15) em seu artigo intitulado de *O Anarquismo e a História*, Foucault fez uso da expressão *anarquismo* em duas ocasiões específicas, extraídas da sua biografia escrita por Didier Eribon. A primeira é de forma negativa, quando ele diz: *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* (FOUCAULT apud Rago, 2004). A outra passagem é a famosa resposta de Foucault a Jules Vuillemin, esta sim com descontração: (...) *no fundo você é um anarquista de direita e eu sou um anarquista de esquerda* (FOUCAULT apud Rago, 2004).

⁵⁴ O diagnóstico de Todd May (1996) de que o encontro com a filosofia dita pós-estruturalista possibilitou ao anarquismo uma autocrítica decisiva encontra ressonância no pensamento de Tomás Ibáñez (2015), outro anarquista contemporâneo. Este explica que a influência exercida pelo pós-estruturalismo no pensamento anarquista é de tal magnitude que, para bem conhecer as práticas anarquistas atuais, convém, por necessidade, conhecer também o pensamento dos filósofos pós-estruturalistas. E para conhecer o pensamento dos pós-estruturalistas, convém conhecer minimamente o pensamento *estruturalista* a que se pretende superar. Tentaremos, portanto, nesta nota de rodapé, descrever alguns componentes históricos e filosóficos do pensamento estruturalista.

Em seu livro intitulado *Anarquismo é movimento*, Ibáñez (2015, p. 121-122) explica que o estruturalismo, como movimento cultural e intelectual, originou-se no início dos anos cinquenta, desenvolveu-se no decorrer de toda a década – sendo 1955, ano de lançamento do livro *Tristes Trópicos*, de Claude Lévi-Strauss, um ano emblemático – e consolidou-se principalmente nos anos sessenta. O apogeu deste movimento deu-se possivelmente em 1966, batizado na França como o “ano estruturalista”. O pensamento estruturalista, entretanto, começou seu declínio na mesma década, após o impacto crítico de maio de 68. Mesmo assim continuou vivo até meados da década de 1970, sendo sucedido a partir desse momento pelo pós-estruturalismo.

O estruturalismo recolheu de Ferdinand de Saussure, fundador da linguística moderna, algumas de suas principais ferramentas conceituais. Para Saussure, explica Ibáñez (ibidem, p. 121-122), o signo, a unidade constitutiva da linguagem, não tem valor em si mesmo, falta-lhe valor positivo. Seu valor não resulta de seu conteúdo, mas da sua posição e do lugar que ocupa em relação a todos os outros signos, ou seja, da diferença que mantém com os outros signos. Isto significa que não devemos nos ater aos signos que estão em relação, mas, principalmente, na relação entre os termos e signos. Desta forma, excluem-se os conteúdos específicos, privilegia-se o significante e não o significado, o código e não a mensagem, a estrutura formal da língua e não os enunciados circunstanciais que essa permite produzir.

Saussure também destacou a dicotomia entre a linguagem e a fala. “A fala é apenas uma manifestação, uma realização, uma expressão particular determinada pela língua, pelo código”. Nas palavras de Ibáñez significa que, para compreender o sistema de uma língua, temos de pôr de lado suas manifestações circunstanciais, temos de pôr de lado a palavra. A linguística constitui-se excluindo aquele que fala,

A partir desses três componentes principais, Todd May (1996) tenta no decorrer do seu artigo demonstrar que o pensamento político dos filósofos pós-estruturalistas pode ser situado, enquanto teoria política geral, no âmbito da tradição histórica do anarquismo como uma espécie de anarquismo contemporâneo. Durante grande parte deste terceiro capítulo tentaremos apresentar um dos tópicos acima

alienando o sujeito. O estruturalismo excluiu - ou ajudou a excluir - uma série de dimensões conceituais que pareciam, até então, muito importantes para as ciências humanas e linguísticas como o referente, os conteúdos, os sujeitos e a própria história.

No plano filosófico, o estruturalismo insurgiu-se contra a fenomenologia e, de modo geral, contra a filosofia da consciência. A fenomenologia enfatiza a vivência, o diretamente vivido, a subjetividade como um elemento constituinte de nossa experiência das coisas e de nós mesmos. Segundo Ibáñez (ibidem, p. 123), para a fenomenologia o mundo é transparente para a consciência do sujeito, desde que ele tome consciência e libere-se de tudo aquilo que a restrinja e a distorça. A consciência do sujeito também é transparente para si mesma, mas desde que sejam tomadas as precauções necessárias. Por exemplo, é evidente que uma consciência alienada não consegue ser transparente para si mesma. A fenomenologia destaca o sujeito consciente, a consciência do sujeito e o poder da consciência. Significa, pois, que o conhecimento passa a interrogar com rigor a própria consciência do sujeito.

O estruturalismo constituiu-se precisamente contra estes pressupostos e defendeu que a consciência é opaca para si mesma, que o sujeito e a consciência não são constituintes, antes, são constituídos. Constituídos pela língua, pelo código, pelas estruturas e até pela cultura e pelo inconsciente. É inútil, portanto, interrogar sobre a consciência do sujeito; o que se tem de interrogar é aquilo que fala por meio do sujeito sem que este esteja totalmente consciente das estruturas que o constituem. Por consequência, tem-se que eliminar de forma radical e decisiva o sujeito da modernidade e da fenomenologia, ou seja, o sujeito como transparência consciente para si mesmo. O estruturalismo questionou, portanto, alguns dos pressupostos mais importantes da modernidade filosófica e, de modo particular, a concepção de um sujeito autônomo, um sujeito criador de si e da história.

Os acontecimentos de maio de 68 reforçaram as condições para a implosão do estruturalismo e lançou uma bomba-relógio que o desestabilizou e abriu caminho para o pós-estruturalismo. Este último se constituiu com base em uma denúncia dos impasses estruturalistas e sua assunção crítica de muitos dos pressupostos da modernidade filosófica. Questionou, por exemplo, que o estruturalismo assumiu para si algumas noções como a universalidade da razão científica, a noção moderna de verdade como descoberta experimental e indutiva, amparou-se em noções de certeza e objetividade, e pretendeu assentar o conhecimento sobre alguns fundamentos absolutos e definitivos. Os pós-estruturalistas, conforme argumenta Ibáñez (ibidem, p. 125), também questionam o humanismo latente ao estruturalismo. Apesar de terem defendido a eliminação da noção de sujeito, o estruturalismo, na sua busca obstinada por estruturas invariáveis e universais, constantes e transculturais, evidenciou um essencialismo profundo que se combina com a crença na existência de uma natureza humana, o que é demasiadamente perigoso.

O pós-estruturalismo manifesta um desacordo radical com o a-historicismo estruturalista. A exclusão da história é considerada inadmissível e Foucault representou um papel importante ao enfatizar esta crítica. Todavia, quando Foucault e os pós-estruturalistas reintegram a história e dessa forma movimentam no tempo as estruturas ditas universais pelos estruturalistas, inserindo nelas uma gênese e uma dinâmica, eles não retomam o conceito de história próprio da modernidade. Eles rejeitam a história como sendo uma continuidade, como algo que tem um sentido e que avança de forma progressiva para determinadas metas que sempre melhoram e superam as anteriores. A concepção pós-estruturalista da história é outra: é descontínua, não finalista e não evolucionista. Trata-se, no caso do pós-estruturalismo, de um *estruturalismo historicista* (expressão de Ibáñez), que caracteriza a reintrodução da história no interior das estruturas.

Por fim, o pós-estruturalismo questionou também a exclusão do sujeito. O sujeito reapareceu de forma indireta na consideração das práticas não discursivas como um componente externo, que se situa fora do texto. Também apareceu de forma direta como consequência da importância que se deu à enunciação e, portanto, a necessidade de se levar em conta a fala e quem realiza a fala. Dessa forma, o sujeito é reintegrado nas estruturas como um ser anunciante, volta a estar presente, mas já não é o sujeito de antes, não é o sujeito da modernidade, um sujeito constituinte. Antes, é um sujeito constituído pelas estruturas, mas que ainda assim desempenha um papel importante e ativo. O que resta do estruturalismo no pós-estruturalismo, em resumo, é quase exclusivamente a crítica da fenomenologia e a total rejeição do sujeito consciente da modernidade.

destacados na argumentação de May, a saber, o *deslocamento do poder* proposto pela analítica foucaultiana do poder.

Frequentemente reprovou-se Foucault porque, fazendo circular o poder por todas as partes e para muito além da forma-Estado, tornava impossível qualquer possibilidade de resistência política concreta, uma vez que se perde o inimigo-mor a ser atacado continuamente até, enfim, derrotado⁵⁵. Todavia, a maneira como Foucault (2013c, p. 276) analisa as relações de poder como sendo relações estratégicas entre forças imanentes a todo o campo social não tem outro objetivo e outra consequência direta senão a afirmação da possibilidade de se situar resistentemente (isto é, a partir de práticas de resistências contínuas e efetivas) na atual configuração de nossas sociedades contemporâneas:

Gostaria de sugerir uma outra forma de prosseguir na direção da nova economia de relações de poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente e que implica relações mais estreitas entre a teoria e a prática. Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar uma outra metáfora, consiste em usar essa resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos empregados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias. (FOUCAULT, 2013a, p. 276)

Vê-se na citação acima uma justa confirmação das sentenças pronunciadas por Deleuze (2011, p.34) sobre a analítica do poder de Foucault que reproduzimos no começo deste capítulo: ela reformula as relações entre teoria e prática, mas o faz, é preciso enfatizar, para transformar as práticas de resistência num termômetro funcional para a compreensão e articulação das relações de poder. Consideramos errada, portanto, a afirmação de que toda e qualquer resistência tornou-se impossível a partir da analítica foucaultiana do poder. As relações de poder e as práticas de resistência são, agora, forças imanentes e contemporâneas. É possível, inclusive, afirmar uma fórmula para as práticas de resistência segundo o pensamento de Foucault: onde há poder há também, e necessariamente, a possibilidade de resistência política. Ou melhor, onde há relações móveis de poder, há também o conflito político entre as práticas de dominação e as práticas de resistência, pois se o poder é uma relação de forças que se enfrentam

⁵⁵ *De fato, as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. Com frequência se disse - os críticos me dirigiram esta censura - que, para mim, ao colocar o poder em toda a parte, excluo qualquer possibilidade de resistência. Mas é o contrário!* (FOUCAULT, 2012i, p. 227)

continuamente, as dominações e as resistências são as duas “formas” principais às quais as forças múltiplas se organizam.

Se Foucault (2012i, p. 227) espalhou as relações de poder para todos os espaços constituintes do tecido social, inclusive para o interior dos corpos humanos, ele espalhou também para estes lugares e de forma incontornável as possibilidades efetivas de resistência política – uma postura bastante anárquica há de se ressaltar. A resistência é, portanto, algo tão real e concreto tanto quanto à existência das relações de poder:

Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia, quanto maior for a resistência. De modo que é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante. (FOUCAULT, 2012i, p. 227)

Não se trata, todavia, de desqualificar as práticas de resistência ao descrevê-las como um componente fundamental das relações de poder; mas, sim, de afirmá-las como indispensáveis para o funcionamento social, que é caracterizado pelo embate perpétuo de forças (indivíduos, instituições, classes e todos os componentes sociais dir-se-ia singulares), sendo a prática da resistência um conjunto heterogêneo destas forças que se exercem através de práticas específicas, estratégicas e criativas.

Para compreender a relação existente entre os poderes e as resistências - e o seu conflito com as dominações - é preciso afirmar o modelo da luta contínua e ininterrupta de forças ou práticas - ininterrupta porque nenhum sistema ou regime político poderá se exercer sem a manutenção de conflitos internos que se encontram disseminados por todo o tecido social, constituindo e transcendendo, simultaneamente, suas formas distinguíveis (a forma-Estado, a forma-propriedade, a forma-autoridade...).

A perspectiva do poder como relação de forças independe dos sistemas gerais de governo (capitalismo, socialismo...) - temas que, segundo Paul Veyne (2011, p. 69), dispensavam a atenção de Foucault por serem demasiadamente gerais e universais. Os sistemas gerais de governo exercem os conflitos e as práticas de dominação de acordo com seus métodos particulares, os seus dispositivos próprios, mas a relação de forças continuará a existir desde que se tenha vida política ou comunitária entre indivíduos. O poder é justamente uma relação prática entre indivíduos tornados sujeitos. As relações de poder são as relações estabelecidas entre sujeitos resultantes de processos de subjetivação constituídos pelas relações de poder - a relação de autoridade do professor

alinhado à submissão do aluno, a prescrição do médico e a aceitação muda do paciente, a violência legítima do policial contra os criminosos e assim por diante.

Nesses casos, mas em muitos outros, há sempre um exercício de poder de uns sobre outros. E faz-se necessário compreender o sujeito como já sendo ele próprio um conjunto de forças múltiplas: por trás da ação policial, para ficar num só exemplo, existe toda uma ciência policial e militar que o produziu, uma série de instituições e saberes que o auxiliam em seu exercício e mesmo a segurança ou legitimidade jurídica para atuar. Mas o poder deles é passível de combates estratégicos desde que suas práticas não se convertam em dominações explícitas. Não há uma associação direta e necessária entre poder e dominação. O poder é a relação existente entre a dominação e as resistências. O exercício de poder não se resume exclusivamente pela subordinação de classe social - como nos faria acreditar um certo marxismo grosseiro -, mas de conflitos muito mais capilares e ordinários, sem desconsiderar a mencionada subordinação de classe, que passa a ser apenas um dos conflitos existentes.

Não se trata, então, no caso de Foucault, de rejeitar, enquanto instrumento de análise, as formas gerais de governo, mas de dissecá-las em suas partes infinitesimais, em suas tecnologias políticas particulares; trata-se de identificar e preocupar-se principalmente com as estruturas microfísicas dos poderes, e menos com as formas universais da política e seus vestígios transcendentais.

No curso intitulado de *Em defesa da sociedade*⁵⁶, Foucault (2010a) desenvolveu a analítica do poder que o descreve como luta e enfrentamento de forças. Para nomear essa perspectiva sobre as relações de poder, Foucault se utiliza em diversas passagens da expressão *hipótese Nietzsche*. A concepção do poder como relação de forças é desenvolvida neste curso como alternativa às concepções consideradas como insuficientes para a compreensão das relações políticas nas sociedades contemporâneas. Em primeiro lugar, Foucault (1997, p.71) distancia-se de Hobbes, que concebe o poder unicamente em termos de soberania, mas distancia-se também de Marx e Reich que, cada qual a seu modo e seguindo os seus propósitos, desenvolvem a tese de que o poder se exerce unicamente pela repressão (repressão do desejo sexual ou repressão econômica do proletariado). Foucault opõe a estas concepções o que ele denomina de

⁵⁶ Trata-se do curso proferido por Foucault no Collège de France no ano de 1976 (FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a. Tradução de Maria Ermantina Galvão).

hipótese Nietzsche, para que assim possa efetuar uma análise funcional das relações de poder como enfrentamento de forças em suas multiplicidades⁵⁷.

[...] mais do que perguntar a sujeitos ideias o que puderam ceder deles mesmos ou de seus poderes para se deixar sujeitar, é preciso procurar saber como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos. Do mesmo modo, melhor do que procurar a forma única, o ponto central de onde todas as fórmulas do poder derivariam, por via de consequência ou de desenvolvimento, é preciso primeiro deixá-las aparecer na sua multiplicidade, nas suas diferenças, na sua especificidade, na sua reversibilidade: estudá-las, portanto, como relações de força que se entrecruzam, que remetem umas às outras, convergem ou, ao contrário, se opõem e tendem a se anular. (FOUCAULT, 1997, p. 71)

Ainda sobre a perspectiva foucaultiana do poder como relação de forças, é relevante a leitura de Gilles Deleuze, como segue:

O que é o Poder? A definição de Foucault parece bem simples: o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma "relação de poder". Compreendamos primeiramente que o poder não é uma forma, por exemplo, a forma-Estado; e que a relação de poder não se estabelece entre

⁵⁷ O desenvolvimento da *hipótese Nietzsche* possibilitou que a analítica foucaultiana do poder se desembaraçasse da outra hipótese desenvolvida no mesmo curso, mas principalmente no primeiro volume da *História da Sexualidade: a hipótese repressiva*, que consiste em enxergar o poder unicamente pelo prisma da repressão.

Para desenvolver a concepção do poder como algo que se exerce em rede e pelo enfrentamento de forças, Foucault precisou distanciar-se da hipótese de que o exercício do poder é unicamente a repressão, independentemente das formas que ela possa adquirir. Foucault desenvolveu a hipótese repressiva tomando como objeto de estudo as práticas sexuais modernas ou mais simplesmente a sexualidade.

Desde o ponto de vista da hipótese repressiva, o século XVII teria sido o início de uma época de repressão sexual própria das sociedades burguesas. Uma das finalidades de Foucault era mostrar que, ao menos no campo da sexualidade, as relações de poder nos últimos séculos não tem se exercido pela repressão. Os poderes, seu funcionamento, seus múltiplos exercícios sobre a sexualidade não só não se exerceram através da repressão como *construíram* aquilo que Foucault denominou de “dispositivo de sexualidade”.

No nível do discurso, por exemplo, mais do que uma repressão explícita ou violenta, assistimos a uma extraordinária proliferação discursiva sobre sexo e a própria sexualidade. Houve certamente, como explicou Foucault, uma depuração do vocabulário e também diversas formas de controle dos enunciados, mas o essencial foi a incitação contínua e crescente para se falar de sexo. Foucault quis demonstrar que ao invés de reprimir o desejo ou mesmo os discursos sobre sexo, foram desenvolvidas técnicas para controlar os impulsos sexuais através das práticas discursivas sobre a sexualidade.

Para identificar os mecanismos de controle que se exerceram sobre os discursos acerca da sexualidade, Foucault concedeu especial atenção à evolução da pastoral da carne a partir da Reforma. Por um lado, acelerou-se a frequência da confissão e sua extensão; por outro, tendeu-se a fazer da carne a raiz de todos os pecados e a exigir dos indivíduos um exame de consciência sobre a própria sexualidade.

Foucault denominou, portanto, de *hipótese Nietzsche* a ferramenta conceitual que permitiu compreender as relações de poder como técnicas – discursivas e não discursivas – de controle que não adquiriram a forma da violência e da repressão – tal como ocorreu com a sexualidade. Em *A vontade de saber*, Foucault transformará a hipótese Nietzsche no conceito de *dispositivo*. A partir de então, Foucault denominará de dispositivo o conjunto de técnicas que, se exercendo através das relações de poder, suscitam formas de controle não repressivas. A noção de dispositivo adquirirá uma função importante dentro do conjunto das obras de Foucault: será através dos dispositivos que as relações de poder se exercerão sobre os sujeitos não para suprimi-los ou reprimi-los, mas para construir subjetividades docilizadas e normatizadas.

Mais adiante, nesse mesmo capítulo da pesquisa, recuperaremos a noção de dispositivo em Foucault e procuraremos demonstrar a maneira como ele definiu este termo de suma importância para o seu próprio pensamento tardio.

duas formas, como o saber. Em segundo lugar, a força não está nunca no singular, ela tem como característica essencial estar em relação com outras forças, de forma que toda força já é relação, isto é, poder: a força não tem objeto nem sujeito a não ser a força. (DELEUZE, 2011, p. 78)

Todavia, conforme argumenta Edgardo Castro (2004, p. 324), mas isto é perceptível se acompanharmos em sequência os últimos cursos ministrados por Foucault - de forma muito evidente nos cursos *Do governo dos vivos* (2010b) e *Governo de si e governo dos outros* (2012b), mas antes presente em *Segurança, território e população* (2008a) e *Nascimento da biopolítica* (2008b) -, a afirmação do poder como relação de forças não é a posição definitiva ou ao menos a mais acabada do filósofo francês a respeito do funcionamento do poder nas sociedades contemporâneas. Antes, porém, ela deve ser buscada no conceito de *governo*. Nosso objetivo, no entanto, não é realizar uma historiografia do conceito de poder na totalidade do pensamento de Foucault. Queremos, antes, e tão-somente, utilizar daquilo que nos revela pertinência para fazermos uma apresentação filosófica da estratégia da TAZ, problematizando-a a partir dos conceitos de Foucault, sim, mas conceitos específicos e selecionados para cada caso.

Além disso, apesar de estarmos escrevendo continuamente sobre poder (relações de) nesta parte da pesquisa, o conceito principal a ser apresentado aqui é o de *resistência política*. Mas, como estamos tentando demonstrar, o problema da resistência, sobretudo no pensamento de Foucault, encontra-se emaranhado com a questão do poder. Supomos que a hipótese do poder como relação de forças, descrita por Foucault, possibilita demonstrar, segundo os nossos propósitos, o modo pelo qual a TAZ busca se exercer como estratégia política de resistência: ela não pretende minar um inimigo único - a soberania, por exemplo - mas ser uma força de tensão que possibilita durante o seu processo de realização a experimentação prática de liberdade. Aliás, poder-se-ia dizer que, apesar de ser uma estratégia de resistência, a TAZ não se direciona contra algo, mas em favor da liberdade. E se a atuação da TAZ serve como força de resistência contra as dominações diversas existentes nas relações de poder, é somente por situar-se num cenário de confronto estratégico onde o desenvolvimento de práticas criativas de liberdade e resistência ofuscam, por consequência direta, as práticas de dominação e vice-versa.

As práticas de dominação são a parte das relações de poder que, em lugar de serem móveis e permitirem aos sujeitos a elaboração de estratégias que as modifique,

estão congeladas e bloqueadas. As relações de poder, ao contrário das práticas de dominação, supõem o exercício da liberdade e da resistência. O poder, portanto, não é um sistema de dominação que controla tudo e não deixa nenhum espaço ou zona de liberdade.

O *modus operandi* da resistência política não é atacar a estrutura relacional do poder e tampouco as suas formas cristalizadas (um grupo, a elite ou classe dominante), mas evitar as práticas de dominação e se desenvolver através de práticas específicas. O combate estratégico inserido no interior das relações de poder se dá, principalmente, por práticas criativas de resistência. Como diz Foucault (2012n, p. 341) numa entrevista chamada de *O olho do poder* de 1977:

[...] é preciso analisar o conjunto das resistências em termos de tática e de estratégia [...], vendo que cada ofensiva serve de ponto de apoio a uma contraofensiva. (FOUCAULT, 2012n, p. 341)

A afirmação das relações de poder como jogos estratégicos supõe que não exista algo em si a que possamos chamar simplesmente de *Poder*, mas tão somente relações de poder muito precisas e específicas, que são passíveis de combate e de não obediência; em suma, são jogos estratégicos de ataque e defesa entre as dominações e as resistências.

Não se trata, então, de afirmar os poderes e as resistências como sendo duas substâncias ontologicamente distintas: por um lado, compondo uma unidade fechada, o poder, e, por outro, e de forma igualmente fechada, as resistências. Trata-se agora de compreender as relações e as ações humanas, as práticas em geral, como um só campo imanente de forças onde ora se flerta com uma prática de dominação e ora se flerta com uma prática de resistência, e, em ambos os casos, são sempre práticas temporárias e específicas. A interação entre esses dois exercícios ou práticas é o que se denomina de relações de poder. O que está em jogo, antes de mais, é a questão das práticas e de saber quais práticas queremos e podemos experimentar num dado momento e lugar.

Mas isso não constitui senão um aspecto do problema que gostaria de tratar; o outro aspecto é o das resistências. Se eu me fizesse uma concepção ontológica do poder, haveria, de um lado, o Poder com P maiúsculo, espécie de instância lunar, supraterrrestre, e, do outro, as resistências dos infelizes que são coagidos a se vergarem ao poder. Penso que uma análise desse gênero é totalmente falsa, pois o poder nasce de uma pluralidade de relações que se enxertam em outra coisa, nascem de outra coisa e tornam possível outra coisa. Daí o fato de que, por um lado, essas relações de poder se inscrevem no interior de lutas que são, por exemplo, lutas econômicas ou religiosas. Portanto, não é fundamentalmente contra o poder que as lutas nascem. Mas,

por outro lado, as relações de poder abrem um espaço no seio do qual as lutas se desenvolvem. (FOUCAULT, 2012k, p. 270-271)

Ressaltamos, nesse momento, um ponto importante: tanto os poderes como as resistências não se exercem via *práticas negativas*. Por consequência disto, nos deparamos com um duplo complicador que impediu a aceitação imediata, por parte da esquerda revolucionária mais alinhada com o marxismo (que, repito mais uma vez, nunca foi o principal alvo a ser combatido para Foucault) da afirmação do poder como relação de forças e das novas possibilidades de lutas políticas e de práticas de resistências que ela implica e supõe de forma inovadora.

O primeiro dos problemas é a recusa em se afirmar uma única essência para o que é o poder e de recusar a interpretá-lo como sendo necessariamente negativo. A afirmação do poder como relação entre forças supõe uma necessária dissolução da substancialidade negativa do poder. Não se pode descrever uma substância única para as relações de poder – a repressão, a dominação, a exploração do trabalhador, essas são apenas algumas das práticas ou exercício dos poderes, para ser preciso, as dominações. As relações de poder possuem, antes, uma disposição relacional, estratégica, e que integra o combate e a luta como seu modo de exercício.

Não se trata, contudo, de fazer do campo social de forças, ou seja, das sociedades contemporâneas, uma zona bélica, ou de transformar, agora historicamente, o homem no lobo do homem. Tal como afirma Deleuze (2011, p.78), Foucault está próximo de Nietzsche (ainda que de Marx), para quem as relações de poder ultrapassam singularmente a violência e não podem ser definidas por ela. A violência também é apenas uma das práticas dos poderes, apenas um dos seus modos de exercício. Uma força (uma prática), em verdade, não tem senão o objetivo de afetar outras forças (outras práticas); isto é, trata-se de fazer com que num determinado lugar algumas práticas se sobressaiam sobre outras, chegando talvez a bloqueá-las - este é o conflito ou a luta que se estabelece entre os poderes e as resistências: elas coexistem, mas procuram continuamente bloquear ou frear umas as outras.

Conforme argumenta Roberto Machado (2012, p. 20) em sua introdução para a coletânea de textos foucaultianos intitulada de *Microfísica do Poder*, não se pode explicar inteiramente (ou sequer satisfatoriamente) o que é o poder quando se procura caracterizá-lo pela sua função estritamente negativa ou repressiva. O objetivo básico das relações de poder não é expulsar os homens da vida social ou impedir o exercício de

suas atividades, mas, sim, gerar a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades. Objetivo este simultaneamente econômico e político, explica Machado (Ibidem, p. 20): aumento do efeito de seu trabalho, isto é, tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens dos poderes, neutralização dos efeitos de contrapoder, ou seja, tornar os homens dóceis politicamente. Portanto, aumentar a utilidade e diminuir os inconvenientes e os perigos políticos; aumentar a força econômica e diminuir a força política.

Foucault (2012c, p. 278) chegou a afirmar expressamente - corroborando as sentenças acima - que o poder não é o mal, mas, sim, jogos estratégicos⁵⁸. Poder-se-ia dizer que o poder não é o mal por necessidade própria ou por substancialidade (e parece-nos interessante que as próprias forças de resistência reconheçam isto, afinal de contas, resistir também é um exercício de poder; resistência é, em poucas palavras, o poder que temos de resistir); mas, claro, algumas práticas dos poderes (como a violência já citada) podem ser e são de fato muito perigosas, pois beiram ou se confundem com a dominação. Trata-se, pois, de analisar práticas específicas e, quando necessário, combatê-las ou resisti-las uma por uma, seguindo uma estratégia específica para cada caso:

O poder são jogos estratégicos. Sabe-se muito bem que o poder não é o mal! Considerem, por exemplo, as relações sexuais ou amorosas: exercer poder sobre o outro, em uma espécie de jogo estratégico aberto em que as coisas poderão se inverter, não é o mal; isso faz parte do amor, da paixão, do prazer sexual. Tomemos também alguma coisa que foi objeto de críticas frequentemente justificadas: a instituição pedagógica. Não vejo onde está o mal na prática de alguém que, em um dado jogo de verdade, sabendo mais do que um outro, lhe diz o que é preciso fazer, ensina-lhe, transmite-lhe um saber, comunica-lhe técnicas: o problema é de preferência saber como será possível evitar nessas práticas – nas quais o poder não pode deixar de ser exercido e não é ruim em si mesmo – os efeitos de dominação que farão com que um garoto seja submetido à autoridade arbitrária e inútil de um professor primário: um estudante, à tutela de um professor autoritário etc. Acredito que é preciso colocar esse problema em termos de regras de direito, de técnicas racionais de governo e de êthos, de prática de si e de liberdade. (FOUCAULT, 2012c, p. 278)

⁵⁸ Conforme entrevista concedida em 1984, ano da morte de Foucault, intitulada de *A ética do cuidado de si como prática de liberdade* (FOUCAULT, Michel. *A ética do cuidado de si como prática de liberdade*. In: *Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012c. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Organização de Manoel Barros da Motta).

O segundo problema é a necessidade de se criar modelos criativos de resistência política, superando, então, o modelo único da contradição que, em verdade, não é uma resistência estratégica e transversal, mas a pretensão de uma revolução social⁵⁹. E se a revolução se pretende uma resistência, ou, para ser mais exato, uma prática de resistência ou contestação, tratar-se-ia de uma resistência essencialmente reativa ou negativa, e que se direciona não contra práticas específicas e locais dos poderes, ou mesmo em favor de experimentações criativas de resistência ou liberdade, mas uma reação completa contra o próprio modelo de poder como relação de forças, que tem, vale lembrar, a resistência política como um seu componente fundamental e estruturante:

Se admitirmos que a forma ao mesmo tempo geral e concreta da luta é a contradição, é certo que tudo o que pode localizá-la, tudo o que permite compor com ela, terá valor de freio ou de bloqueio. Mas o problema é saber se a lógica da contradição pode servir de princípio de inteligibilidade e de regra de ação na luta política. Toca-se, aqui, em uma questão histórica considerável: como aconteceu que, a partir do século XIX, se tendesse tão constantemente a dissolver os problemas específicos da luta e de sua estratégia na lógica pobre da contradição? Há, para isso, toda uma série de razões que se deveria tentar analisar um dia. Em todo o caso, é preciso pensar a luta, suas formas, seus objetivos, seus meios, seus processos, segundo uma lógica que será liberada de coações esterilizantes da dialética. Para pensar o laço social, o pensamento político "burguês" do século XVIII se deu a *forma jurídica do contrato*. Para pensar a luta, o pensamento "revolucionário" do século XIX se deu a *forma lógica da contradição*: esta não vale mais do que a outra. Em contrapartida, os grandes Estados do século XIX se deram um pensamento estratégico, enquanto as lutas revolucionárias só pensaram sua estratégia de um modo muito conjuntural, e tentando sempre inscrevê-lo no horizonte da contradição. (FOUCAULT, 2012j, p. 245)

Distanciando-se da forma lógica da contradição e partindo da perspectiva que supõe a resistência como condição necessária para o funcionamento saudável das relações de poder - a analítica do poder de Foucault -, supomos agora que a estratégia da TAZ é ou ao menos pode ser uma prática criativa de resistência política, um modelo arquetípico (entendo modelo como algo provisório e contingente, passível de mudanças e aperfeiçoamento) para se situar estrategicamente na conjuntura das relações políticas ou de poder nas sociedades contemporâneas.

A estratégia da TAZ não pretende ser uma substituição ou uma proposta geral de governo; ela não inspira num primeiro momento a resistência para depois tornar-se dominante ou pelo menos geral num certo território fixo. Uma das singularidades mais

⁵⁹ O tema da revolução social e a sua relação com a TAZ, e também a crítica de Hakim Bey com relação à revolução, serão abordados adiante, no tópico posterior a este, aonde discutiremos os modelos de resistência política do *levante* e da *insurreição*, em contraposição à revolução.

interessantes da TAZ - seu marco distintivo - é a conscientização do caráter finito da ação política e do seu próprio exercício, e, por conseguinte, do caráter finito das práticas de resistência.

Pretendemos mostrar, portanto, a partir de uma hipótese nossa e seguindo os rastros abertos pelos textos de Hakim Bey, que a estratégia da TAZ consegue manter-se permanentemente como uma prática digamos de esquerda (para usar a expressão de Deleuze⁶⁰ mencionada logo no início deste capítulo), pois ela não vislumbra em momento algum em transformar-se numa forma permanente de ação ou resistência política, o que, em princípio, poderia ser afirmativo, mas dada a insistência de sua própria manutenção, tornar-se-ia invariavelmente reativa - deixaria de ser um processo de experimentação de liberdade para adquirir traços de dever político e moral. Antes, porém, a TAZ como estratégia política reconhece que seu processo de experimentação é e sempre será extraordinário com relação a tudo o que se pretende demasiadamente comum, estático ou constante. Sua realização é e sempre será uma experimentação extraordinária e extemporânea, independentemente de onde se exerça.

Não bastaria, contudo, dizer que a TAZ é uma prática extraordinária; devemos apresentar os seus componentes mais singulares e fundamentais a partir de uma perspectiva e problematização filosófica.

No texto intitulado de *O sujeito e o poder*, Foucault (2013a, p. 277) descreve com detalhes os elementos característicos do que ele chama de *lutas políticas contemporâneas*. Tentaremos problematizar as *zonas autônomas temporárias* a partir desses elementos.

Não temos a pretensão ou mesmo a ilusão de acreditar que a TAZ é o único modelo estratégico ou analítico passível de simbolizar a atuação e o exercício das diversas lutas políticas que, sem cessar, acontecem nos dias de hoje ao redor do mundo. No entanto, é possível encontrar na argumentação de Foucault elementos conceituais que podem ser utilizados para uma possível leitura e problematização filosófica da TAZ, objetivo principal desta nossa pesquisa.

Os elementos que apresentaremos a seguir, descritos por Foucault (Ibidem, p.277), são fundamentais para a realização da TAZ, conforme tentaremos demonstrar,

⁶⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2011, p. 34. Trata-se da afirmação de um novo *esquerdismo* criado pela filosofia francesa contemporânea, tendo como um de seus principais teóricos justamente a analítica foucaultiana do poder.

mas não são componentes exclusivos dela. Outras formas ou espécies de lutas políticas observadas por Foucault, inclusive antitéticas com relação a TAZ, podem, eventualmente, fazer uso desses mesmos elementos. Se existe algum valor que possa definir de forma geral as lutas políticas contemporâneas é justamente a afirmação da multiplicidade operacional e da dispersão processual que, diferentemente da matriz dialética de pensamento e ação política, não pretende transformar as diferenças (regionais, subjetivas, raciais e de todos os tipos) em sínteses ou unidades (ou ainda consensos) mal articuladas e generalizantes.

Um ponto importante a ser destacado rapidamente é que, tanto para Foucault quanto para Bey, as lutas políticas contemporâneas, apesar do caráter necessariamente contestador que elas suportam, já não se amarram na estrutura lexical e também histórica que o próprio termo *resistência* adquiriu como sendo, por exemplo, uma prática de reação e não de ação, uma prática defensiva e não afirmativa. Se a TAZ se apresenta como uma estratégia de resistência política, trata-se então de uma resistência ativa e afirmativa.

3.1. Transversalidade das lutas e dispositivo

O primeiro dos componentes que Foucault (2013a, p. 277) descreve como importante para as lutas contemporâneas, e que se apresenta também com pertinência para o exercício da TAZ, é o caráter *transversal* das novas lutas; ou seja, elas não são limitadas a um país específico, mas podem ser exercidas em diversos lugares distintos e antagônicos:

São lutas “transversais”; isto é, não são limitadas a um país. Sem dúvida, desenvolvem-se mais facilmente e de forma mais abrangente em certos países, porém não estão confinadas a uma forma política e econômica particular de governo. (FOUCAULT, 2013a, p. 277)

A estratégia da TAZ compartilha do caráter transversal das novas lutas políticas, que Foucault descreve na citação acima, pois ela não pretende ser um modelo crítico ou contrário a nenhuma forma específica de governo ou regime político. Hakim Bey (2011a, p. 28) afirma a pertinência da sua criação tanto em sociedades capitalistas como também fascistas e comunistas ou mesmo socialistas. Trata-se de uma completa desconfiança da capacidade dos governos ou da política institucionalizada, desde o Estado democrático de direito até os regimes totalitários, em proporcionar processos de

subjetivação ou simples experimentações práticas de liberdade para os sujeitos ou indivíduos políticos.

A estratégia da TAZ não possui um seu lar fixo; ela não se encontra atrelada a nenhum projeto ideológico totalizante, isto é, que abarque a vida de toda uma sociedade ou então de uma nação. Nenhum regime político a aceita de bom grado, mesmo para alguns anarquistas ela causa certo incômodo.

É possível encontrar em duas obras importantes do pensamento anarquista contemporâneo menções diretas à estratégia da TAZ e à Hakim Bey⁶¹. Numa dessas obras encontrar-se-á uma crítica decisiva vinda do interior do movimento anarquista contra a estratégia política da TAZ. Trata-se do levantamento histórico e autocrítico do pensamento anarquista elaborado por Murray Bookchin (2011, p. 67), na obra intitulada de *Anarquismo: crítica e autocrítica*.

Poder-se-ia questionar, contudo, por que estamos nos atendo demasiadamente ao pensamento anarquista ou ao tema anarquista em diversos momentos da pesquisa, e especificamente neste momento. Em princípio, nosso objetivo não se caracterizava pelo trabalho de militância ou defesa ideológica a favor do anarquismo, mas tão-somente uma problematização filosófica de uma estratégia política que emergiu ou reuniu condições para o seu surgimento no interior do pensamento e da prática anarquista contemporânea, e esconder este ponto significaria trair as suas origens e os seus valores principais. Mas torna-se difícil não se misturar com algo a que passamos tanto tempo próximo, através principalmente das leituras, que é um pleno exercício humano de absorção. Contudo, existe outro fator importante para trazer à tona a origem anárquica da TAZ e de insistir tanto no tema anarquista, pois reside justamente num dos valores clássicos e estruturantes do anarquismo social o ponto de dissociação entre a estratégia da TAZ e a filosofia política de Foucault: a localização do poder no Estado⁶².

⁶¹ BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo: crítica e autocrítica*. São Paulo: Hedra, 2011, p. 67 e ÍBAÑEZ, Tomás. *Anarquismo é movimento*. São Paulo: Imaginário-Intermezzo, 2015, p. 73.

⁶² É preciso esclarecer que a luta política do anarquismo não se direciona unicamente contra o Estado. No entanto, é inegável que a negação (destruição) total do Estado é um marco distintivo do pensamento e de todo e qualquer sujeito político que se intitula de anarquista. Um trecho do artigo de Todd May (1996, p. 174) já citado nesta pesquisa talvez esclareça a abrangência das lutas políticas anarquistas para além da crítica radical ao Estado: *O pensamento anarquista não confia na representação porque considera a cessão do poder um convite ao abuso. Nesse sentido, não só o poder estatal ou o econômico são objetos de sua desconfiança, mas também todas as formas de poder exercidas por um grupo sobre outro. No âmbito da tradição anárquica, o conceito de política e o contexto político são mais amplos do que no marxismo ou no liberalismo. Para Bakunin, as duas organizações fundamentais de poder contra as quais*

O tema do poder e a crítica ao Estado estão presentes no decorrer da literatura da TAZ, mas de forma tímida. Isto se dá por dois motivos principais: o primeiro deles é porque a TAZ não pretende ser uma resistência que confronta o Estado diretamente. Mas, antes, uma estratégia para praticar da liberdade em sociedades políticas em que se encontra a presença do Estado - ou seja, as sociedades modernas e contemporâneas. Em segundo lugar, porque a concepção de Estado expressa por Hakim Bey (2011a) diverge daquela apresentada pelo anarquismo operário do século XIX, aproximando-se e atualizando-se pela filosofia política francesa contemporânea (Baudrillard, Deleuze-Guattari e Foucault são bastante citados por Bey no texto da TAZ). A crítica anarquista contra a estratégia temporária da TAZ se dá justamente por este motivo: ela parece estar mais próxima da filosofia contemporânea e de seus experimentos político-estéticos que da crítica absoluta ao Estado, que desde Bakunin e ainda hoje é uma das principais prédicas anarquistas.

Um dos componentes que caracterizam a transversalidade das lutas políticas contemporâneas, ao qual incluímos a TAZ, é a dissolução de um inimigo único a ser atacado e derrotado ou mesmo superado. Muitas vezes a forma-Estado transformou-se em alvo único ou em alvo principal das lutas políticas como fonte principal de onde se emana todos os demais poderes. Esta crítica virou lugar comum no pensamento liberal e no pensamento anarquista, de forma diferente, mas em ambos os casos de forma evidente. Todavia, esta crítica permeia também parte da esquerda marxista ou comunista. Slavoj Žižek (2012, p. 339), por exemplo, é enfático ao lamentar a prática das lutas políticas que se recusam a enfrentar diretamente o poder de Estado, como é o caso da TAZ.

Leiamos o trecho abaixo extraído de *Em defesa das causas perdidas* (2012) sobre a recusa das resistências contemporâneas no que se refere à destruição ou combate direto ao Estado:

Um medo persegue a esquerda revolucionária contemporânea (ou o que resta dela): o medo de enfrentar diretamente o poder do Estado. Os que ainda insistem em combater o poder do Estado, ou tomá-lo diretamente, são acusados na mesma hora de prender-se ao “velho paradigma”: a tarefa hoje é resistir ao poder do Estado afastando-se de seu alcance, subtraindo-se dele, criando novos espaços fora de seu controle. (Ibidem, p. 339)

é necessário lutar (além dos capitalistas) são, como indicam suas obras mais importantes, o Estado e a Igreja. A essas duas os anarquistas posteriores adicionaram os dirigentes industriais, o patriarcado e as instituições de casamento, dos cárceres, da psicoterapia e uma miríade de outras opressões. Portanto, em todas as áreas da vida social de um indivíduo o anarquismo promove a adoção de decisões consensuais e diretas, ao invés de uma delegação de autoridade.

Percebe-se pela citação acima que a perspectiva de Žižek distancia-se das pretensões da TAZ ou mesmo do pensamento de Foucault no que se refere à tarefa das resistências contemporâneas. Entretanto, achamos relevante e pertinente apresentar um ponto de vista crítico ou diferente sobre algumas das afirmações que realizamos até aqui. Porém, vale ressaltar que a nossa postura nesta pesquisa tem por objetivo apresentar a TAZ como um exemplo das lutas contemporâneas (as mesma que Žižek parece contestar) e, portanto, compatível com as descrições realizadas por Foucault, que dentre outras afirmações, diz serem lutas que se caracterizam pela especificidade e transversalidade, e não mais por serem totalizantes ou ideológicas.

A tarefa das resistências, hoje, ao menos no caso da TAZ, parece ser justamente este: resistir aos poderes instituídos (incluindo o poder de Estado) afastando-se do seu alcance, subtraindo-se dele e criando novos espaços de autonomia temporária fora de seu controle.

Para a tradição revolucionária, principalmente para o marxismo-comunismo – ao qual o pensamento de Žižek encontra-se alinhado –, mas não somente, também para o anarquismo social clássico, a noção de poder como relação de forças é identificada com o sistema de governo capitalista. Caberia, portanto, insistir nas práticas de *negação determinada*, para usar da expressão de Slavoj Žižek (2012, p. 337), não contra práticas ou casos específicos (as práticas de dominação ou violência, por exemplo), ou mesmo em favor de práticas criativas de resistência política, mas contra o próprio modelo de poder como relação de forças, uma vez que a lógica da contradição busca justamente contradizer o regime político e de produção econômica do capitalismo. Žižek (Ibidem, p. 337) é enfático ao lamentar a crise da negação determinada que, diz ele, pauta a agenda política da esquerda contemporânea, que presa agora por práticas criativas e transversais, mas que atestam, portanto, o triunfo ideológico do capitalismo individualizante. Ele reconhece, sim, e lista oito modelos pelos quais se desenvolveram estratégias de resistência no contexto contemporâneo, porém lamenta o fato de que elas não pretendem a negação ou aniquilação total do capitalismo político e econômico. Trata-se, pois, de uma insistência (justa ou não) em pautar a ação ou a prática política de acordo somente com sistemas totalizantes de governo.

Na perspectiva de Žižek, mas, grosso modo, do pensamento revolucionário em geral, para além das práticas específicas e locais, haveria um sistema unificador que, este sim, deve ser combatido veementemente e substituído por outra forma de governo

não capitalista. Não iremos aqui discutir sobre qual é o melhor regime político que a história da humanidade já experimentou ou especulou, mas concordamos que não é o capitalismo contemporâneo. Porém, poderíamos lembrar que o conceito de resistência política tal como elaborado por Foucault (que estamos abordando continuamente nesta pesquisa) e que Deleuze (2011, p. 34) considera como um novo modelo de esquerdismo é já uma diferença com relação à matriz de pensamento e de ação política pautada na forma lógica da contradição, que enxerga o Estado como origem e fonte de todas as relações de poder existentes numa dada sociedade. Como dissemos no primeiro parágrafo deste capítulo, a analítica do poder de Foucault resulta na afirmação até então inédita de uma configuração microfísica dos poderes, e, por conseguinte de uma micropolítica, sem, no entanto, desconsiderar ou desqualificar a macropolítica mais geral ao qual estamos também inseridos.

A analítica do poder de Foucault como relação de forças, que se diferencia da concepção marxista do poder, possibilita que a resistência política seja uma prática criativa, apesar de específica e temporária. Postulamos que a modalidade de poder e de resistência elaboradas por Foucault são relevantes para que possamos, hoje, no tempo presente, praticar ou experimentar da liberdade. Postulamos também que a estratégia da TAZ está mais alinhada com esta possibilidade prática de liberdade e de resistência do que com a aspiração da contradição e da negação revolucionária.

Vimos demonstrando durante esta pesquisa que, na perspectiva de Foucault, não existe algo a que possamos chamar de poder, mas tão somente relações de poder específicas e disseminadas por todo o tecido social, exercendo-se pela multiplicidade, mas também organizadas sob duas formas principais: as dominações e as resistências. Conforme argumenta Deleuze (2011, p. 35), a analítica do poder de Foucault distancia-se do *postulado da localização*, que afirma ser o poder político propriedade única do Estado, estaria localizado ele próprio no aparelho de Estado, *tanto que até mesmo os poderes 'privados' teriam uma dispersão apenas aparente e seriam, ainda, aparelho de Estado especiais*. Segundo Deleuze (Ibidem, p. 35), Foucault mostra que, ao contrário, o próprio Estado aparece como efeito de conjunto *ou resultante de uma multiplicidade de engrenagens e de focos que se situam num nível bem diferente e que constituem por sua conta uma 'microfísica do poder'*. Não se trata de uma negação do Estado, mas de uma perspectiva outra sobre o poder que transcende em muito a forma única do Estado, sem, no entanto, dissolvê-lo ou negá-lo a sua existência.

Numa entrevista de 1978 intitulada de *A sociedade disciplinar em crise*, perguntado sobre a relevância do Estado na sua concepção microfísica do poder, Foucault (2012f, p. 262), a partir do caso histórico da URSS, explica o ponto central da sua análise do poder: não se trata de expandir a atuação do Estado para todo o tecido social e para todos os espaços onde se exercem as relações humanas, mas, ao contrário, de compreender que o conjunto das relações humanas é que fundamentam o poder de Estado. Uma “verdadeira revolução”, com o perdão da palavra, deveria modificar as relações humanas, o modo de ser do homem consigo mesmo e com os outros, antes de tomar, pretensiosamente, o poder de Estado; pois se se quiser mudar o Estado, é preciso antes mudar a sociedade política, senão a sociedade e as relações humanas não mudam.

Em geral, se privilegia o poder de Estado. Muitas pessoas pensam que as outras formas de poder derivam dele. Ora, penso que, sem chegar a dizer que o poder de Estado deriva das outras formas de poder, ele é, ao menos, fundamentado sobre elas, e são elas que permitem ao poder de Estado existir. Como se pode dizer que derivam do poder de Estado o conjunto das relações de poder que existem entre os dois sexos, entre os adultos e as crianças, na família, nos escritórios, entre os doentes e os saudáveis, entre os normais e os anormais? Se queremos mudar o poder de Estado, é preciso mudar as diversas relações do poder que funcionam na sociedade. Se não, a sociedade não muda. Por exemplo, na URSS, a classe dirigente mudou, mas as antigas relações de poder permaneceram. O que é importante são essas relações de poder que funcionam independentemente dos indivíduos que têm o poder de Estado. (FOUCAULT, 2012f, p. 262).

A partir da conceitualização de Foucault sobre as relações de poder e as práticas de resistência, nossa proposição consiste na hipótese de que o exercício da TAZ aproxima-se das práticas de resistências contemporâneas - resistências que não se confunde com a tomada de poder de Estado, tal como descrito por Foucault na última citação acima. É possível, inclusive, destacar um trecho de Hakim Bey, presente na literatura da TAZ, que parece aproximar-se das análises de Foucault:

A TAZ é uma espécie de 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 possa esmagá-la. (BEY, 2011a, p. 17)

E também uma outra citação que, agora, demonstra o quanto que Bey, ainda que de forma diferente de Foucault, também se baseia em categorias microfísicas quando se refere ao exercício da TAZ, apesar de fazer referência ao Estado como forma de poder:

[...] uma vez que a TAZ é um microcosmo daquele “sonho anarquista” de uma cultura de liberdade, não consigo pensar em tática melhor para prosseguir em direção a esse objetivo e, ao mesmo tempo, viver alguns de seus benefícios aqui e agora. (Ibidem, p. 18)

Para além da nossa hipótese, contudo, que consiste numa aproximação relativa entre os pensamentos de Foucault e Hakim Bey, existe na literatura da TAZ - apesar de não ser um texto propriamente filosófico -, uma certa concepção do que seja o poder político que difere razoavelmente daquela descrita por Foucault como relação de forças, mas que não prejudica a nossa tentativa de problematização da TAZ a partir dos conceitos foucaultianos.

Influenciado pelo pensamento de Jean Baudrillard, Hakim Bey (2011a, p. 63) afirma de maneira sintética, sem muito critério e poder de argumentação, que o poder político é *pura simulação*. Ele interroga: “Por que se *importar* em enfrentar um 'poder' que se tornou pura Simulação? Tais confrontos resultarão apenas em perigos e terríveis espasmos de violência [...]” (Ibidem, p. 63). Uma vez que o poder transformou-se em simulação (por vezes Hakim Bey faz uso também da expressão *espetáculo*, provavelmente extraída de Guy Debord) a resistência política já não se caracteriza pela *prática contrária ao poder* - ou ao menos não somente -, mas como uma *prática efetiva a favor de algo*; ou seja, uma prática afirmativa. Se se trata, então, de uma tática combatente, não é um combate direcionado ao Estado, mas às expressões microfísicas dos poderes (para fazer uso da expressão de Foucault), tais como as práticas de dominação dos homens contra as mulheres, dos brancos contra os negros, dos pais sobre os filhos, dos psiquiatras sobre os loucos, etc. Essas dominações e as resistências contra elas não se resumem, de fato, a nenhum território nacional, podendo haver, como de fato há, certa cooperação entre indivíduos de diversas nacionalidades.

Portanto, se existe alguma divergência de termos e mesmo de conceitos no que se refere à análise do poder, há, contudo, uma aproximação funcional entre o *modus operandi* da TAZ e a noção de resistência em Foucault.

Sobre o caráter afirmativo das resistências, Hakim Bey é mais argumentativo e seus exemplos vão desde a resistência nas práticas educacionais (revolta dos alunos contra o autoritarismo pedagógico), passa pela resistência à política institucionalizada (a problemática do não votar), e chega à crítica à cultura do trabalho ou mesmo à sugestão de boicote à cultura policial. Ficaremos num só exemplo para não perdemos tempo com questões importantes, mas não para esta pesquisa em particular.

No que se refere à política representativa (republicana, democrática), um gesto de resistência seria, segundo Bey (2011a, p. 65), simplesmente o ato de não votar. Há uma certa eficiência prática nesse gesto. Segundo Bey (ibidem, p. 65), a apatia com

relação à política, ou seja, *um saudável sentimento de tédio para com o Espetáculo desgastado* mantém mais da metade da população norte-americana longe das eleições. O anarquismo organizado, por exemplo, nunca conseguiu uma rejeição ou aversão tamanha à democracia liberal. Existem, todavia, paralelos que transformam o gesto negativo do não votar numa prática afirmativa:

[...] a formação de redes de conexões, como uma alternativa para a política, é praticada em muitos níveis da sociedade, e organizações não hierárquicas têm conseguido bastante popularidade mesmo fora do movimento anarquista, simplesmente porque essas redes *funcionam*. (ACT UP e Earth First! são dois exemplos. (BEY, 2011a, p. 65)

Como se vê não se trata simplesmente de não votar, portanto de uma prática negativa, mas também de um gesto afirmativo: a criação de redes de conexões e organizações não hierárquicas e etc. Para esta dupla condição da resistência (ela não se resume à negação, mas também à afirmação e à criação), Hakim Bey (*ibidem*, p. 63) dá o nome de *tática do desaparecimento*. Desaparecimento porque, ao invés de rugir contra o poder de Estado, prefere-se, pois, afirmar-se para além do seu controle, criando espaços de autonomia temporária. Prefere-se desaparecer, quando possível, do controle, e não combatê-lo.

Para fazer a afirmação do desaparecimento, isto é, da dupla condição da resistência (negação e afirmação), Hakim Bey (*Ibidem*, p.63), faz uso do pensamento de Baudrillard, mas também de Foucault:

FOUCAULT, BAUDRILLARD, *ET AL*, têm discutido à exaustão vários modos de “desaparecimento”. Aqui eu gostaria de sugerir que a TAZ é, em certo sentido, uma *tática de desaparecimento*. (BEY, 2011a, p. 63)

Particularmente não encontrei nos textos e trabalhos de Foucault a utilização da palavra *desaparecimento*. Talvez ele até a achasse problemática. Afinal, como poderíamos desaparecer do poder ou do controle se ele não se encontra localizado num só lugar, mas disseminado por todo o tecido social em microesferas da vida humana – e esta é justamente uma lição foucaultiana? Já não existe mais geografia ou malha política ausente de ou invisível aos poderes. Postulamos, contudo, que não se trata de uma divergência ou de uma antinomia teórica e conceitual, mas de uma escolha terminológica talvez infeliz: *tática do desaparecimento*.

Como se viu nas linhas acima existe por parte de Hakim Bey um esforço descomunal de atualizar suas práticas e seus discursos através da filosofia contemporânea francesa. Essa aproximação ou tentativa de aproximação da TAZ para

com a filosofia resultou na crítica decisiva do próprio anarquismo contra Hakim Bey. Referindo-se especificamente a TAZ, Bookchin (2011, p. 67) afirma que, nos dias de hoje, no contexto contemporâneo, as práticas anarquistas têm se distanciado do anarquismo social clássico e se aproximado do que ele denomina de *anarquismo de estilo de vida*. Segundo ele - como se poderá perceber na citação abaixo -, a estratégia da TAZ é um dos exemplos dessa transmutação interna sofrida pela prática anarquista:

Um dos exemplos mais enfadonhos do anarquismo de estilo de vida é a TAZ de Hakim Bey (também conhecido como Peter Lamborn Wilson). *Zona autônoma temporária* é uma joia da New Autonomy Series (a escolha do nome não é acidental, publicada pela pós-modernista Semiotext / Grupo Autonomedia do Brooklin. (BOOKCHIN, 2011, p. 67-68)

Conforme argumenta Nildo Avelino (2011, p. 20), a definição de Bookchin sobre o que é o *anarquismo de estilo de vida* é demasiadamente confusa para que se possa estruturar uma argumentação séria a partir dela, mas ainda assim tentaremos esboçar algumas das suas principais características, uma vez que, como pudemos perceber na última citação de Bookchin, elas se referem também a TAZ:

Em um escrito que denota o mais profundo desconhecimento da analítica do poder de Michel Foucault, Murray Bookchin associou o *lifestyle anarchist* (*estilo de vida anarquista* ou seja lá o que for isso!) com a “insurreição pessoal” foucaultiana (contrária à Revolução Social bookchiniana) e com a “crítica ambígua e cósmica do poder” de Foucault (incompatível com o “empoderamento individual” pelas assembleias populares defendido por Bookchin). O texto de Bookchin parece-me intencionalmente confuso para uma discussão séria; porém, ele denota uma disposição fortemente presente entre os meios anarquistas de hoje. (AVELINO, 2010, p. 20)

Tentemos compreender e apresentar essa nova modalidade de anarquismo que, diz-se, tem na TAZ um exemplo relevante.

Em primeiro lugar, trata-se de um movimento essencialmente contemporâneo, e que mistura, confusamente, ação política com diversos elementos heterogêneos:

[...] o anarquismo de estilo de vida encontra sua principal expressão no *graffiti*, no niilismo pós-modernista, no antirracionalismo, no neoprimitivismo, na antitecnologia, no “terrorismo cultural” neossituacionista, no misticismo e na prática de encenação das “insurreições pessoais” foucaultianas. (BOOKCHIN, 2011, p. 67)

Para Bookchin (Ibidem, p. 67), as posturas contemporâneas citadas acima são vaidosas e individuais; resultam de uma moda *yuppie*⁶³ e, principalmente, são contrárias

⁶³ “Yuppie”, abreviatura de “Young Urban Professional”, é o apelido dado nos Estados Unidos aos jovens profissionais urbanos, ambiciosos e bem-sucedidos. É importante notar que o termo assume comumente uma conotação pejorativa, indicando certo egoísmo, materialismo [hedonismo] e superficialidade. Essa nota de rodapé fora extraída na íntegra – com o intuito de esclarecer o significado

ao desenvolvimento de organizações sérias, de políticas radicais, *de um movimento social comprometido, de coerência teórica e de relevância programática*. Ao invocar *transversalmente* o caos, o amor louco, a sabotagem artística, as utopias piratas, a magia negra como ação revolucionária, o chamado da TAZ e do anarquismo de estilo de vida à experiência da autonomia e liberdade é levado, na perspectiva de Bookchin, *a um nível tão absurdo, que aparentemente parodia uma ideologia autoabsorvida e autoabsorvente* (Ibidem, p. 67).

De fato, a multiplicidade de elementos passíveis de constituição da TAZ, e do dito *anarquismo de estilo de vida*, pode causar estranheza, sobretudo para alguém alinhado, como é o caso de Bookchin, às ideias programáticas da cultura humanista e Iluminista do ocidente moderno⁶⁴; mas a acusação de tratar-se de uma *ideologia* parece ser estranha, uma vez que, como já dissemos aqui, a estratégia da TAZ não se encontra alinhada a nenhuma espécie permanente de governo político, organização social ou mesmo de planificação cultural. Antes, e simplesmente, ela apresenta-se como uma estratégia de resistência política consciente da sua temporalidade finita e, ainda assim, não pretende ser uma estratégia universal e excludente.

Nossa perspectiva de leitura é que Bookchin se engana ao interpretar que a TAZ pretende-se uma substituição dos projetos permanentes de mudanças sociais – vale ressaltar que, além da TAZ (zona de autonomia temporária), Bey (2008c, p. 141) escreve também sobre ZAP (zonas de autonomia permanente), que se assemelham muito com a pretensão revolucionária de construção de uma nova sociedade autônoma e permanente.

Não encontramos, nos textos de Bey e na literatura da TAZ, nenhuma citação que faça jus ao diagnóstico descrito por Bookchin de que

[...] a TAZ apresenta-se como um estado de espírito, um humor brutalmente antirracional e anticivilizador, na qual a desorganização é compreendida como forma de arte e o graffiti toma o lugar dos projetos. (BOOKCHIN, 2011, p. 68)

da expressão *yuppie* usada por Bookchin ao referir-se a TAZ - de um livro chamado de *Órgãos sem corpos*, escrito por Slavoj Žižek (2008, p. 255). A nota, contudo, fora redigida pela tradutora do livro para a língua portuguesa: Manuella Assad Gómez.

⁶⁴ *Bey não apenas desdenha da tradição iluminista, na qual o anarquismo, o socialismo e o movimento revolucionário estiveram outrora radicados, mas também mistura “a lógica cartesiana fundamentalista” com o “pensamento livre” e o “humanismo”, como se estes fossem conceitos substituíveis um pelo outro, ou que, necessariamente, um implicasse o outro.* (BOOKCHIN, 2011, p. 69)

Encontramos, sim, uma crítica incisiva à ideia de revolução social como o único caminho para a humanidade experimentar da liberdade no contexto político contemporâneo, mas isto é algo diferente de uma negação radical às pretensões revolucionárias em geral. Trataremos em breve, no tópico posterior, especificamente da relação entre as zonas autônomas temporárias e a revolução social.

O que caracteriza, portanto, o *anarquismo de estilo de vida* é a heterogeneização dos seus elementos. As lutas políticas contemporâneas precisam se exercer pela transversalidade e pela heterogeneização de elementos porque assim também se exercem os poderes e as relações de poder. Se as resistências não se renovassem para acompanhar a nova dinâmica microfísica dos poderes, elas tornar-se-iam um alvo fácil de ser anulado e capturado, e, por conseguinte, desarmado e desqualificado. A resistência enquanto estratégia sugere, necessariamente, a mobilidade, a transversalidade e a multiplicidade operacional.

Se folhearmos as páginas de alguns livros anarquistas mais recentes encontraremos uma expressão que, ainda que seja questionável, parece ser mais definida e encontra-se mais presente nos debates anarquistas contemporâneos, em contraposição a expressão cunhada por Bookchin (*anarquismo de estilo de vida*): trata-se do *pós-anarquismo*.

Segundo o anarquista espanhol Tomás Ibáñez (2015, p. 31), a expressão pós-anarquismo refere-se a um novo tipo de anarquismo que foi sendo gradualmente criado após Maio de 68, e que teve um súbito avanço nos anos 2000. Em outras palavras, trata-se de uma nova forma de anarquismo radical que começa a ganhar corpo principalmente nesse início de século XXI.

Muito criticado por alguns anarquistas e não anarquistas - e exaltado por outros -, o pós-anarquismo atualmente goza de uma suficiente presença no movimento anarquista internacional para que se possa ignorá-lo.

Conforme explica Ibáñez (2015, p. 73), o termo *pós-anarquismo* apareceu originalmente pela primeira vez em março de 1987, quando Hakim Bey – o criador da TAZ – publicou um brevíssimo texto intitulado *Post-Anarchism Anarchy* (Anarquia pós-anarquismo)⁶⁵. O texto em questão de Hakim Bey é um arrazoado contra os efeitos

⁶⁵ Este texto citado por Ibáñez como inaugurador do pós-anarquismo encontra-se presente na coletânea de artigos e panfletos de Hakim Bey traduzidos para o português com o título *CAOS – Terrorismo poético e outros crimes exemplares*, lançado pela editora Conrad no ano de 2003. A versão original em inglês

paralisantes que provocam a fossilização das organizações anarquistas e contra a esclerose do anarquismo convertido, segundo ele mesmo, em mera ideologia. Trata-se de um apelo para superar o anarquismo em nome da anarquia, onde simplesmente não aparecem as linhas conceituais que constituirão ulteriormente o pós-anarquismo ou formas contemporâneas de anarquismo.

Na perspectiva de Ibáñez (2015, p. 31), que traça em seu livro o desenvolvimento histórico e teórico das novas formas de anarquismo, parece claro que se o anarquismo voltou a ter protagonismo é devido às mudanças que ocorreram em vários planos da realidade social, cultural e política, que criaram formas consonantes com as principais características do anarquismo. Esta consonância talvez explique porque o anarquismo contemporâneo responde melhor do que outras correntes do pensamento político socialmente com as peculiaridades e necessidades do tempo presente.

Portanto, segundo Ibáñez (2015, p. 31), esta sintonia entre alguns traços do anarquismo com certas características da época atual permitiram sua expansão e atualização, fazendo com que o anarquismo revele-se como um instrumento alinhado às lutas e às condições do presente. Temos, então, por um lado, a constituição de uma nova realidade que apresenta a peculiaridade de prestar-se à intervenção anarquista e, por outro, e talvez mais importante, um anarquismo que se renova justamente por conta da sua ação nesta realidade. É a partir desse acoplamento entre anarquismo e tempo presente que surge o movimento chamado por alguns de *pós-anarquismo* – que parece ser uma expressão melhor do que *anarquismo de estilo de vida*.

É a partir desse duplo processo, ou, dito de outra forma, deste *acoplamento* entre a realidade e o anarquismo, que este se tornou verdadeiramente contemporâneo, entendendo por “contemporâneo” aquilo que se encontre em *consonância* com as exigências das lutas suscitadas pela realidade atual. (IBÁÑEZ, 2015, p. 32)

No artigo intitulado de *Pós-anarquismo* – escrito em 2008 para a Wiki da web-página do coletivo anarquista *Protopia/SA* -, o professor australiano de Teoria Política Saul Newman⁶⁶, um dos principais teóricos do pós-anarquismo, chegou próximo de

encontra-se presente numa coletânea de textos pós-anarquistas – que inclui textos de Hakim Bey, Saul Newman e Todd May, entre outros -, organizada por Duane Rousselle e Süreyyya Evren, intitulada de *Post-Anarchism: A Reader*.

⁶⁶ NEWMAN, Saul. *Pós-anarquismo*. Disponível em: <<http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/P%C3%B3s-Anarquismo>>. Último acesso em 18 de novembro de 2015.

definir o que é o pós-anarquismo ou ao menos indicou alguns dos seus traços constitutivos.

Nas palavras de Newman, o pós-anarquismo se refere a um amplo corpo de teoria – incluindo teoria política, filosofia, estética, estudos de artes e literatura – que tenta explorar e impulsionar novas direções no pensamento e na política anarquista. Enquanto inclui um abrangente número de perspectivas e trajetórias, a contenção central do pós-anarquismo é

(...) que a filosofia anarquista clássica deve levar em conta novas direções teóricas e fenômenos culturais, em particular, a pós-modernidade e o pós-estruturalismo. Enquanto estas categorias teóricas causaram um grande impacto sobre diferentes áreas de pesquisa e pensamento, bem como na política, o anarquismo tendeu a permanecer amplamente resistente a estes desenvolvimentos e continua a trabalhar com um *framework* epistemológico humanista do Esclarecimento, o qual, ao ver de muitos, é necessário atualizar (*updating*). Ao mesmo tempo em que o anarquismo – como uma forma de teoria e prática política – está se tornando crescentemente importante para as lutas radicais e movimentos sociais globais de hoje, suplantando em grande medida o marxismo. (NEWMAN, 2008)

O pós-anarquismo, como se pôde ver na citação de Newman, busca revitalizar a teoria anarquista à luz de novas formas de luta e resistência. Entretanto, o próprio Newman (2008) esclarece que não se trata, no caso do pós-anarquismo, de considerar o anarquismo tradicional ou histórico como obsoleto. Antes, e ao contrário, o pós-anarquismo busca explorar seu potencial e radicalizar suas possibilidades, permanecendo antidogmático com relação aos seus próprios valores libertários e igualitários, e procurando ampliar os termos do pensamento antiautoritário para incluir uma análise crítica da linguagem, do discurso, da cultura e de novas modalidades de poder. Nesse sentido, esclarece Newman (2008) que o pós-anarquismo não compreende que “pós” signifique vir após o anarquismo, mas pós no sentido de trabalhar e expandir os limites do pensamento anarquista, revelando suas heterogêneas e imprevisíveis possibilidades.

Num outro artigo escrito em 2004 - este um pouco mais extenso e detalhado, apesar de ser anterior ao que usamos a pouco - intitulado de *As políticas do pós-anarquismo*⁶⁷, Saul Newman sistematiza mais longamente o *revival* anarquista no cenário político internacional.

⁶⁷ NEWMAN, Saul. *As políticas do pós-anarquismo* (2004). Trata-se de um artigo recebido em 2004 e publicado em 2006 pela *Verve*, a revista semestral autogestionária do núcleo Nu-Sol, da PUC-SP. Disponível para download em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5126>>. Último acesso em 18 de novembro de 2015.

Newman (2004) argumenta neste artigo que, no contexto contemporâneo, as políticas radicais, incluindo o anarquismo, vêm enfrentando novos e variados desafios, dentre eles, *a reemergência do Estado agressivo e autoritário, juntamente com seus novos paradigmas de segurança e biopolítica*. A guerra ao terror vista como ação máxima de proteção social serve como um disfarce para legitimar a coerção do princípio de soberania estatal, ultrapassando os limites tradicionais impostos pelas políticas democráticas. A invocação por mais democracia já não basta para resistir aos avanços cada vez mais eficazes proveniente de políticas totalitárias de Estado. Complementando este ponto, existe uma hegemonia dos projetos neoliberais da globalização capitalista, bem como o obscurantismo ideológico que permeia inclusive algumas políticas da esquerda. O colapso do sistema comunista soviético há mais de duas décadas provocou uma profunda desilusão, que resultou num vácuo teórico e político da esquerda socialista, que tem desenvolvido na Europa uma ineficiente oposição à ascensão da extrema-direita, assim como um insidioso e assustador conservadorismo cultural, cujas sombrias implicações ideológicas estão apenas começando a se desdobrar.

Segundo Newman (2004) é devido a este desarranjo no qual a esquerda socialista encontra-se atualmente que se tem articulado uma renovação do interesse no anarquismo como uma alternativa radical possível ao socialismo totalitário. De fato, o anarquismo foi sempre visto como uma alternativa menor depois do liberalismo e do marxismo, mas, agora, com o desencanto geral diante do liberalismo de mercado e com o socialismo centralizador (por vezes ditatorial), o apelo, ou ao menos o interesse pelo anarquismo tende a crescer como processo de politização e subjetivação dos jovens e das gerações vindouras.

Esse *revival* do anarquismo apontado por Newman é devido também à proeminência do vagamente definido *movimento antiglobalização*, que contesta a dominação específica da globalização neoliberal em todas as suas manifestações – da ganância corporativa à degradação ambiental e aos alimentos geneticamente modificados. Newman (2004) esclarece que este movimento está ancorado numa ampla agenda de protestos, que incorpora uma multidão de diferentes assuntos e até identidades políticas. Porém, o que testemunhamos é uma nova forma de política radical fundamentalmente diferente das duas principais grades políticas modernas do ocidente: o liberalismo econômico e a luta de classes marxista. De um lado, o movimento

antiglobalização unifica diferentes identidades políticas numa luta comum, e a organização do movimento se articula de forma contingente e no decorrer da própria luta. Não se faz necessário respeitar nenhuma forma de identidade específica para participar dos protestos, embora possa se traçar um perfil mais ou menos comum entre os manifestantes. O que torna esse movimento radical é justamente a sua imprevisibilidade e indeterminação ideológica.

Dessa forma, portanto, por mais que o movimento antiglobalização seja algo universal, ou melhor, transversal, pois encontramos manifestações suas por todo o mundo, ele rejeita a falsa universalidade das lutas marxistas que negam as diferenças e subordinam outras espécies variadas de lutas ao papel central do proletariado, ou, para ser mais exato, ao papel de vanguarda dos partidos socialistas. Todavia, conforme argumenta o já citado professor Pablo Ortellado⁶⁸, há quase 40 anos se inverteu a máxima leninista de que o partido político revolucionário transformaria questões duradouras e importantes nas sociedades políticas contemporâneas, enquanto os movimentos sociais autônomos apenas conseguiam, com muito esforço, mudanças provisórias e específicas – na verdade, questões políticas inócuas e de menor expressão. Agora, é a burocracia dos partidos que, com muito esforço, conseguem propor alguma mudança efetiva nas sociedades, enquanto os movimentos sociais são senão atendidos, pelo menos ouvidos mais rapidamente pelos poderes públicos constituídos.

Pois bem, no caso específico da TAZ – e tentando relacioná-la com as manifestações políticas contemporâneas e o próprio pós-anarquismo -, há um componente relevante para compreender o seu caráter transversal e a sua contemporaneidade: a despreocupação com relação ao tempo, que impulsiona novas possibilidades e uma maior atenção para desfrutar dos múltiplos espaços existentes no presente, nesse tempo único que é o nosso. Temos diante da TAZ uma relação indissociável entre práticas de liberdade, resistência política e espaços existentes, mais do que com o tempo da história e a construção política de um futuro melhor.

⁶⁸ O texto em questão de Pablo Ortellado chama-se *Os protestos de junho entre o processo e o resultado*, que se encontra em nossas referências bibliográficas através do livro *Vinte centavos*, que teve Ortellado como um de seus colaboradores. No entanto, a mesma versão do texto pode ser acessada gratuitamente pelo site da revista *Carta Capital*, através do link: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/os-protestos-de-junho-entre-o-processo-e-o-resultado-7745.html>>, último acesso em 25 de novembro de 2015.

Conforme argumenta Peter Sloterdijk (1999), todo o sentido de unidade se desfalece em nossa cultura após a sentença nietzschiana da *morte de Deus*. A estratégia da TAZ é consequência direta deste novo alvorecer e desta mudança de perspectiva que, para além da unidade, atenta-se principalmente para a multiplicidade e para a diferença. O tempo presente perde o caráter unitário e passa a ser visto como multiplicidade, ou precisamente como multiplicidade de espaços. O mesmo acontece com os poderes e as resistências: elas deixam de ocupar um lugar comum e passam a coexistir em todos os espaços e em todas as relações humanas, e de modo diferente em cada um dos espaços; ou seja, passam a adquirir uma *transversalidade absoluta*.

Existe em Foucault (2012p, p. 364-365) um conceito-estratégia elaborado nos seus trabalhos dos anos 70 que tenta descrever os mecanismos políticos heterogêneos e o nível de atuação dos poderes nas sociedades contemporâneas a partir da transversalidade e da espacialidade - características que abordamos acima -: é o conceito de dispositivo.

Num artigo intitulado de *O que é um dispositivo?*, Deleuze⁶⁹ afirma que a *filosofia de Foucault apresenta-se frequentemente como uma análise de dispositivos concretos*. Mas o que é um dispositivo concreto em Foucault?

A hipótese de Agamben (2012, p. 27) é a de que *dispositivo* é um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault. Ele o usa com frequência a partir dos anos setenta, quando começa a tratar decididamente da questão do poder e do governo dos homens. Conforme explica Agamben (Ibidem, p. 27) Foucault nunca chegou a definir precisamente o que é um dispositivo, mas chegou perto disso numa entrevista intitulada de *Sobre a história da sexualidade* (2012p, p. 364), que data de 1977. Vejamos a citação de Foucault mencionada por Agamben:

Por esse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.

Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre esses elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode

⁶⁹ DELEUZE, Gilles. *O que é um dispositivo?* Disponível em: <<http://intermidias.blogspot.com.br/2012/01/o-que-e-um-dispositivo-por-gilles.html>>, último acesso em 17 de novembro de 2015.

ainda funcionar como reinterpretação dessa prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes.

Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Esse foi o caso, por exemplo, da absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco tornou-se o dispositivo de controle-dominação da loucura, da doença mental, da neurose. (FOUCAULT, 2012p, p. 364-365)

Acompanhando de perto esta longa citação de Foucault, podemos encontrar dois elementos principais constituintes de um dispositivo: 1) trata-se de um conjunto heterogêneo e de um mecanismo político que inclui uma série de elementos discursivos e não discursivos: instituições, proposições, medidas administrativas - o dispositivo é a rede que se estabelece entre estes elementos; 2) Um dispositivo tem, por necessidade própria, uma função estratégica num determinado momento histórico, e se inscreve sempre nas relações de poder, dando forma para elas e convertendo-as em processos de subjetivação.

Pois bem, acabamos de redigir nas linhas acima que a TAZ é uma estratégia criticada por Bookchin (2011, p. 67) justamente porque se exerce via práticas heterogêneas e heterodoxas (como o *graffiti*, a arte sabotagem, o terrorismo poético) e, ainda assim, se pretende ação política. Vimos também que a TAZ tem uma urgência essencial: proporcionar aos sujeitos experimentações práticas de liberdade no tempo presente, nesse tempo histórico que é o nosso; e, um pouco antes, no segundo capítulo, vimos que a TAZ não pretende liberar as sociedades, em definitivo, das relações de poder, mas, antes, ela procura se exercer na própria conjuntura política, isto é, na própria relação de forças enquanto força de resistência.

Caberia interrogar, portanto, se as zonas autônomas temporárias enquanto estratégia política é um *dispositivo de resistência* para o contexto contemporâneo. Se considerarmos com rigor as sentenças de Bookchin (2011, p.67) sobre o que ele chama de *anarquismo de estilo de vida* (ou mesmo as abordagens de Ibáñez e Newman sobre o *pós-anarquismo*) e levá-las aos seus limites, poderíamos afirmar que a TAZ, junto com outras lutas contemporâneas, desfigurou o próprio anarquismo ao ponto de transformá-lo de um modelo antiquário de organização social antiestatal num gesto transversal de

resistência heterogênea - apesar da carga negativa que Bookchin pretendeu atribuir para essa transmutação.

Entretanto, prossigamos com a apresentação da TAZ sem nos envolver, oxalá, em grandes polêmicas, e limitando-nos a sugerir as zonas autônomas como dispositivos de resistência política - o que é suficiente para a nossa questão.

3.2. Imediatismo e crítica da TAZ à revolução

As lutas políticas contemporâneas, ao qual sugerimos a TAZ como um exemplo, tem por objetivo a tecnologia política dos poderes sobre os indivíduos; este é o segundo componente apontado por Foucault em *O sujeito e o poder* (2013a, p. 277). São lutas imediatas e críticas com relação aos poderes que lhes são mais próximos. Elas não esperam encontrar uma solução para o futuro, mas buscam fazer oposição aos poderes a partir de práticas criativas temporárias e imediatas. Trata-se de responder ao imediatismo dos poderes com práticas de resistência e experimentações de liberdade igualmente imediatas.

São lutas “imediatas” por duas razões. Em tais lutas, criticam-se as instâncias de poder que lhes são mais próximas, aquelas que exercem sua ação sobre os indivíduos. Elas não objetivam o “inimigo-mor”, mas o inimigo imediato. Nem esperam encontrar uma solução para seus problemas no futuro (isto é, liberações, revoluções, fim da luta de classe). Em comparação com uma escala teórica de explicações ou uma ordem revolucionária que polariza o historiador, são lutas anárquicas. (FOUCAULT, 2013a, p. 277)

No caso da TAZ, Hakim Bey indica em todo o seu texto tratar-se de uma estratégia completamente empírica e imediata: deve-se experimentá-la antes de especulá-la ou mesmo postulá-la. Postular é jogar para o futuro. Para uma temporalidade livre e imediata deve-se, com Bey (2011a), desvincular-se dos tempos passado e futuro. Para que haja uma experiência possível é preciso, então, se ater ao tempo presente e experimentá-lo; situar-se nele e levar tal experiência ao limite, senão tratar-se-á de um simples desejo de liberdade: o corpo e a consciência ainda presos sonharão em se libertar e postularão a existência de uma "libertação" futura, o que é bastante abstrato e demasiadamente teórico e esperançoso.

A questão é se permitir e se esforçar para experimentar dos espaços que constituem o presente; espaços capazes de suportar ou oferecer práticas de liberdade; espaços existentes ainda que obscuros ou passíveis de criação imediata, onde a experiência deles e neles é paralelamente experiência autônoma de si.

O caráter imediato das lutas políticas contemporâneas na literatura de Foucault, tal como se vê na última citação, e também na literatura de Bey – especificamente no texto da TAZ -, apresenta-se como uma crítica à Revolução Social, em especial, à temporalidade da Revolução e ao compromisso inequívoco que ela tem com o tempo da História e do “progresso” histórico. Estes dois aspectos são, portanto, ao menos no caso da TAZ, indissociáveis: o imediatismo da sua realização resulta de uma crítica à Revolução, mas, principalmente, ao compromisso que a Revolução tem com o tempo da História. Por outro lado, é possível encontrar também na literatura de diversos “revolucionários” contemporâneos uma crítica incisiva ao caráter imediato das novas lutas - trataremos de apresentar algumas delas adiante.

Acabamos de dizer que o imediatismo da TAZ resulta principalmente de uma crítica a temporalidade da revolução e ao compromisso que ela tem com o tempo da história. Este é o ponto a ser esclarecido nas linhas seguintes. Para isso, faremos uso de uma sentença escrita por Errico Malatesta (2014, p. 183) - ativista italiano do final do século XIX e teórico importante do anarquismo – para nos auxiliar, pois numa única sentença ele abordou rapidamente três questões importantes para a compreensão do imediatismo da TAZ – que correspondem aos três grifos que fizemos na citação por vir.

O texto ao qual extraímos um trecho escrito por Errico Malatesta chama-se *Socialistas e Anarquistas*, e tem por objetivo esclarecer os pontos de aproximação e dissociação entre as revoluções socialistas e anarquistas, como o leitor (a) poderá perceber. O que nos interessa, no entanto, são três afirmações principais que nortearão as nossas argumentações seguintes: 1) em contraposição aos socialistas, os anarquistas sofrem de uma *loucura da revolução imediata*; 2) há, de forma evidente, uma divergência profunda quanto à maneira da TAZ conceber a *evolução histórica* não só com relação à revolução socialista, mas quanto à própria ideia de Revolução; e 3) TAZ é uma estratégia anarquista que não *crê absolutamente na revolução*, seja ela qual for. Estes são três pontos distinguíveis textualmente, porém indissociáveis para uma análise principalmente da TAZ.

Vejamos, enfim, a citação de Malatesta ao qual nos referimos:

Alguns buscam explicar a cisão entre socialistas e anarquistas por uma única dissensão. Os socialistas seriam acusados de querer avançar demasiado lento, enquanto os anarquistas, sofrendo da loucura da revolução imediata, prometiam e prometem ir muito mais rápido.

É fato que, entre socialistas e anarquistas, sempre houve divergência profunda quanto à maneira de conceber a evolução histórica e as crises

revolucionárias que a própria evolução engendra, de tal forma que eles quase nunca estiveram de acordo em relação aos meios a empregar e às oportunidades que se apresentaram de vez em quando de poder acelerar a marcha rumo à emancipação humana.

Todavia, essa é uma dissensão contingente e secundária. Sempre houve e ainda há socialistas apressados, do mesmo modo que houve e há anarquistas que querem avançar a passos lentos e, inclusive, os que não creem absolutamente na revolução. A dissensão essencial, fundamental é outra bem diferente: os socialistas são autoritários, os anarquistas são libertários. (MALATESTA, 2014, p. 183, *grifos nossos*)

Vejamos o primeiro ponto destacado acima, aquela que Malatesta diz ser a doença anarquista, e que, postulamos, tem na TAZ um exemplo sintomático: a loucura da revolução imediata.

A TAZ é uma estratégia para experimentar da liberdade, mas com uma ressalva importante: a liberdade deve ser experimentada imediatamente, ou seja, no tempo presente. A estratégia da TAZ não possui compromissos com o passado; ela não busca efetuar ajustes de erros políticos passados através de uma leitura científica da história. Não significa dizer que ela recuse qualquer interpretação histórica ou desmereça os fatos históricos passados; significa apenas que o seu exercício se dá unicamente no tempo presente. E se a TAZ não possui compromissos com o passado, ela igualmente não possui compromissos com o futuro ou com a construção de um futuro político melhor – o que não significa que Hakim Bey despreze qualquer possibilidade de mudança política, transformando o capitalismo num círculo vicioso inescapável.

Se a TAZ não tem para si o compromisso de consertar o passado e as suas ressonâncias contemporâneas - que juntamente com tempo o presente constitui as nossas subjetividades -, para preservar o caráter intempestivo que lhe é implícito e realizar seus propósitos festivos ela deve também resistir à promiscuidade com o futuro e preservar o matrimônio com o presente, com o livre acontecimento sem história - o que é necessário, mas difícil, sobretudo em termos políticos. Uma certidão de óbito da esperança - eis a consequência direta da realização da TAZ.

O motor da TAZ é a experimentação imediata da liberdade, e não a justiça. A justiça é um componente importante, quiçá fundamental para as políticas de esquerda ou mesmo revolucionárias em suas várias vertentes. Não queremos prolongar a discussão sobre o que seja a justiça, mas vejamos um exemplo rápido para demonstrar o quanto a TAZ distancia-se de outros objetivos que não a experimentação prática de liberdade.

Quando, no início do *Manifesto do Partido Comunista*, Marx (2012a, p. 44) afirma que até hoje, a história de toda a sociedade é a história das lutas de classes - homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, mestre de corporação e aprendiz, burguês e proletariado – e, a partir desta constatação, planeja uma sociedade futura sem o antagonismo de classe (comunismo), esta é, pois, uma percepção importante, mas de forma alguma uma percepção *imediata*. Trata-se de uma percepção que, por necessidade própria, engloba as três categorias temporais: passado, presente e futuro. Passado: todas as sociedades, até hoje, organizaram-se em torno da luta de classes. Presente: dada a existência atual, podemos, a partir de uma leitura precisa da história, detectar qual é o seu mecanismo interno observando dados passados. E, finalmente, futuro: a construção de uma sociedade sem distinção de classes sociais.

Há, portanto, uma série de mediações para esta cuja percepção: a tomada de consciência de classe, os dados históricos observáveis (luta de classes), a idealização de um futuro melhor por vir, a superação dos erros passados. Essa única constatação de Marx supõe só ela uma cosmovisão do que foi e do que, possivelmente, - se os homens se unirem e tomarem consciência da sua condição concreta e material - seria o mundo político e humano.

O nível de experiência da TAZ, entretanto, é completamente outro: como já se disse aqui, trata-se de uma estratégia que preza por uma empiricidade absoluta, sem fuga para o passado (através da mediação da consciência) ou para o futuro (mediação da imaginação). Ou seja, trata-se de uma estratégia política completamente imediata.

Referindo-se ao pensamento de Foucault – mas poderíamos dizer o mesmo com relação a TAZ -, John Rajchman⁷⁰ (1987, p. 55) afirma que a analítica do poder de Foucault inaugurou uma política pós-revolucionária, principalmente por desvincular-se de qualquer interpretação política do futuro. Afirma ele que existe um contraste óbvio entre a analítica de Foucault e os discursos sobre a revolução. Num discurso revolucionário a análise crítica leva sempre à necessidade de uma transformação radical ou global rumo a futuro existente já na imaginação de alguns poucos iluminados, enquanto que a analítica de Foucault é uma análise crítica e cética não comprometida com qualquer esquema transformativo, seja ele qual for. Rajchman (Ibidem, p. 55) não pretende dizer que Foucault era um conformista ou reformista resignado, mas somente

⁷⁰ RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. Tradução de Álvaro Cabral.

que o pensamento político de Foucault não se encontra atrelado a nenhuma visão geral sobre como deve ser e sobre como deve funcionar as sociedades modernas em seus múltiplos e totais aspectos.

No caso da TAZ, trata-se de uma estratégia imediata e livre de interpretações políticas futuras porque ela não aspira por permanência se prendendo ao ciclo histórico do progresso. Enquanto os projetos que aspiram por permanência – os discursos revolucionários apontados por Rajchman - buscam se preservar através do tempo (permanência significa preservar a durabilidade, deve existir hoje e a maior quantidade de tempo possível), a TAZ assume o seu compromisso com o presente (a consciência de sua temporalidade finita significa desprendimento com relação à história; não supõe permanência, mas um devir, um vir-á-ser contínuo; a TAZ deve existir, ainda que para deixar de fazer no momento seguinte).

Existe em Hakim Bey (2011a, p. 17) a possibilidade evidente de conciliar os projetos que aspiram por permanência (ZAP: zonas autônomas permanentes) com a realização da TAZ; afinal, elas se exercem em camadas diferentes do tempo: enquanto uma busca manter-se atenta somente ao presente, afirmando-se como experiência imediata, a outra se ergue para vislumbrar no futuro um seu espaço, busca fazer do futuro um seu lar. A estratégia da TAZ não nutre esta pretensão.

A distinção conceitual elaborada por Noam Chomsky (2011, p. 69) entre *metas políticas* e *projetos políticos* parece pertinente para compreendermos a distinção que Hakim Bey esboça entre as estratégias da TAZ e da ZAP (que Hakim Bey descreve como o retorno à utopia dentro do seu próprio pensamento⁷¹). E isso ocorre justamente porque o critério de diferenciação das metas com relação aos projetos é a dimensão do tempo a que cada qual pertence. Antes de mais, trata-se de uma distinção prática e não principista.

Por projeto político, Chomsky (Ibidem, p. 69) refere-se à concepção de uma sociedade futura que inspire aquilo que realmente fazemos ou gostaríamos de fazer, uma sociedade na qual um ser humano respeitável gostaria de viver permanentemente. Trata-se de uma sociedade desejada não só individualmente como coletivamente; uma sociedade desejada e ainda não existente, mas que já mobiliza as ações políticas do

⁷¹ BEY, Hakim. Zonas autônomas permanentes. In: *Tempos modernos e oceano de limonada; zona autônoma temporária; zona proibida; zona autônoma sazonal; zona autônoma permanente*. Porto Alegre: 2008c, Deriva. Tradução de Coletivo Protopia S/A.

presente - caso contrário, tornar-se-ia apenas uma idealização sem vínculos com a realidade política das nossas sociedades e das nossas vidas coletivas. Achemos que essa definição aproxima-se bastante da argumentação de Hakim Bey sobre o que são as *zonas autônomas permanentes*.

Já por metas políticas, Chomsky (Ibidem, p. 69) refere-se às escolhas e tarefas passíveis de realização já, no momento atual, de forma imediata. A realização de uma meta é possível no tempo presente, pois esta é a sua dimensão temporal, tal como no caso da TAZ.

Pode-se afirmar que existe ao mesmo tempo certa autonomia das metas com relação aos projetos, mas também pontos de conexão e de causalidade. A realização das metas (que aproximamos da TAZ) deve, em geral, representar um passo adiante na direção dos projetos (que aproximamos da ZAP). Todavia, esta não é uma regra necessária; há, pois, exceções. Há casos, sustenta Chomsky (2011, p. 97-98) em que a realização de uma meta chega a contradizer o projeto político a que se aspira, trata-se mesmo de um passo para trás - e ainda assim um passo necessário.

Chomsky (Ibidem, p. 97-98) argumenta dessa forma justamente para evitar que o anarquismo social se converta numa ideologia política de direita e até conservadora, tal como ocorre nos EUA, com o *Partido Libertário (Libertarian Party)*⁷². Nos EUA é comum vermos os libertários juntarem-se com os ultraliberais para fazer a crítica conjunta ao Estado. Chomsky (Ibidem, p. 98) considera esta atitude um erro político e um fanatismo cego por parte dos libertários. Por mais que o Estado seja uma instituição ilegítima, afirma ele, não significa que os anarquistas não devam apoiá-lo temporariamente contra a tirania privada das grandes corporações e instituições financeiras (é preciso ressaltar que este é o ponto de vista de Chomsky, e não dos pensadores anarquistas em geral). Para Chomsky, essas instituições são ainda mais ilegítimas do que o próprio Estado.

⁷² Trata-se de um partido de cunho liberal radical (por vezes utiliza-se a expressão *anarcho-capitalismo*) dos Estados Unidos da América. Foi fundado originalmente em 1971 e desde então é um dos chamados *terceiros partidos* dentro do sistema eleitoral bipartidário dos EUA. Segundo a reportagem da revista brasileira *Veja* intitulada de *Estado mínimo e direitos individuais: libertarianismo cresce na política dos EUA* (disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/mundo/libertarianismo-o-movimento-que-mais-cresce-na-politica-dos-eua/>>, último acesso em 25 de novembro de 2015), trata-se da terceira força política partidária na atual conjuntura eleitoral do país, sendo algumas das ideias libertárias influentes principalmente entre os *republicanos*.

Vejamus um exemplo concreto citado por ele. Fruto de séculos de luta popular existe nos EUA um sistema social mínimo que dá apoio para mães grávidas pobres em situação de risco. Isso está sendo atacado com o objetivo de diminuir os gastos do Estado. Segundo Chomsky (Ibidem, p. 98), os anarquistas deveriam entender que apoiar o Estado nessas situações específicas significa fortalecer o poder das pessoas, principalmente das mulheres, que sofrem a falta - como é sabido pelos próprios anarquistas -, de mais igualdade social entre os gêneros. Mas isto não acontece. Os anarquistas se juntam com a extrema direita alegando “sim, nos temos de diminuir o Estado”, o que significa pôr mais poder nas mãos de tiranias privadas que são totalmente desprovidas de responsabilidade pública, além de serem totalitárias.

Não queremos afirmar, contudo, que a TAZ deva, em algumas de suas realizações ou experimentações, fortalecer a atuação do Estado, embora em países com altos índices de desigualdade econômica, como é o caso do Brasil, talvez isso seja necessário para grande parcela da população por vezes desprezada pelos grandes centros econômicos e pelos estados mais ricos. Este nosso recorte sobre a diferenciação de Chomsky se deu unicamente para demonstrar o quanto que nossas ações políticas podem e devem conciliar estratégias diferentes para cada camada do tempo que preenche as nossas vidas. No caso, poderíamos dizer que a TAZ é uma estratégia vinculada somente ao tempo presente, sua relação se dá unicamente com esta camada do tempo – como as metas. Já a ZAP trabalha com outra categoria um pouco mais distante do presente – como os projetos.

A loucura da revolução imediata, no caso específico da TAZ, encontra-se intimamente ligada a questão da experimentação do tempo. A realização da TAZ desperta em seus participantes o sentimento de que o tempo presente não deve ser hipotecado por algo qualquer no futuro, e que devemos viver no presente todos os nossos anseios e desejos, pois não há tempo melhor e mais excitante para se viver do que hoje. Existe um *presentismo* evidente e necessário no processo de experimentação da TAZ. Ao invés de investir forças no sacrifício do investimento futuro, prefere-se consumir todo o possível do presente e desfrutar irremediavelmente do momento, do devir, do que se passa.

Alguns filósofos e pensadores mais alinhados com o pensamento revolucionário dos séculos XIX e XX compreenderam esse imediatismo como uma tentativa de substituição ou anulação dos projetos políticos duradouros ou da própria

ideia de revolução que, uma vez realizada, finalmente emanciparia o homem da dominação ou das diversas dominações existentes nas sociedades contemporâneas, dado o triunfo do capitalismo e das democracias ocidentais.

Daniel Bensaïd (2008, p. 29), por exemplo, em seu livro intitulado de *Teoremas da resistência para o tempo presente* dedica conscientemente algumas páginas para combater o discurso político da filosofia contemporânea (ou filosofia pós-moderna, como ele escreve) e para demonstrar que, segundo suas convicções, o objetivo revolucionário – ele se refere à revolução comunista – não é solúvel no movimento nem no acontecimento sem história, ou seja, não é solúvel no imediatismo, tal como advogado por Bey e pela TAZ.

Para Bensaïd (Ibidem, p. 29), o discurso da pós-modernidade concilia o gosto pelo acontecimento sem história, simples *happening*⁷³ sem passado nem futuro, com o gosto pela fluidez sem crise, pela continuidade sem ruptura e, mais importante, pelo movimento sem objetivo senão o próprio movimento. Portanto, Bensaïd (Ibidem, p. 29) vê o compromisso único com o presente das novas lutas políticas e também da TAZ com certa suspeita e desconfiança. Para ele, a característica imediata é resultante do novo gosto surgido com o discurso e as práticas contemporâneas que, ao privilegiar o acontecimento sem história, desvaloriza o caráter histórico necessário a partir do qual se torna possível identificar e projetar políticas de continuidade ou de ruptura com o tempo presente. Para ele, a ação política - e sobretudo a ação revolucionária - deve se prender necessariamente ao ciclo histórico. Uma das teses principais de seu livro, inclusive, é a de que não estamos fadados a repetir para todo o sempre a situação infernal da ordem capitalista existente de hoje, mas que podemos e devemos superá-la, este é o objetivo último da revolução social.

Uma revolução é a mudança geral na estrutura de uma dada sociedade, desde os processos de produção econômica até o modo de se relacionar com os outros e consigo mesmo, importando pouco qual é o rumo político que se pretenda dar posteriormente, desde que ele seja completamente diferente do modo de vida anterior à

⁷³ *Happening* (em português, “acontecimento”) é uma forma de expressão das artes visuais que, de certa forma, apresenta característica das artes cênicas ou teatrais. Trata-se de incorporar os elementos de *espontaneidade e improvisação* para o espetáculo, que nunca se repetirá da mesma maneira em cada apresentação. É transformar a diferença e o improviso como componentes fundamentais da produção artística. No caso da TAZ, tentando procurar um exemplo, significaria que, por mais que se tente repetir algumas características de uma experimentação já realizada, a próxima realização da TAZ será sempre diferente da anterior e assim sucessivamente.

revolução (não é inútil lembrar, por exemplo, a covardia e a autopromoção dos militares brasileiros ao afirmarem ser o golpe de Estado de 1964 uma “revolução”), apesar de geralmente ser uma palavra mais bem situada no vocabulário progressista, marxista ou anarquista. Mas isso, é claro, não se faz do dia para a noite: mudar toda uma estrutura social. Já mostramos o quanto que a TAZ é ou pretende ser uma ação imediata, isto é, uma ação urgente e que preza, positivamente, pelo imediatismo de sua realização.

Numa entrevista esclarecedora sobre a pertinência das práticas anarquistas no contexto contemporâneo, o anarquista espanhol Tomás Ibáñez⁷⁴ afirma que *os cantos de sereia que anunciam amanheceres radiosos* [como a revolução social] *extinguiram-se*. Mas não se deve encarar esta tal extinção dos lugares utópicos na política e a sua substituição por práticas imediatas com pesar – apesar de que, nesse caso, conciliação talvez seja uma palavra melhor do que substituição. Essa extinção dos lugares utópicos abre também novas possibilidades para as lutas que, agora, não precisam mais se prender por necessidade a projetos futuros. E reside justamente na eliminação de um projeto futuro a autonomia das lutas políticas que passam a creditar valor no seu próprio acontecimento, no seu próprio processo de experimentação e em tudo aquilo que permite criar no presente. Como afirma Foucault⁷⁵ (2012m, p. 362) numa entrevista de 1977, precisamos destruir e acabar com as evidências e universalidades políticas e investir em práticas que indiquem nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força que sem cessar se deslocam, sem saber o que acontecerá amanhã, justamente por estar bem atento ao presente.

Achamos que Ibáñez compreendeu bem a maneira pelo qual as lutas contemporâneas e a estratégia da TAZ elegeram para tornar-se um modelo prático de liberdade e resistência política para o tempo presente: trata-se, agora, de afirmar uma imediaticidade fora do tempo, uma prática de contestação para além da revolução histórica. O aparente paradoxo que se configura pode ser elaborado pelos seguintes termos: trata-se, no caso específico da TAZ, de transcender a história, mas sem desconsiderar ou mesmo se esquecer do caráter necessariamente histórico da condição humana e das ações humanas, principalmente as de caráter político.

⁷⁴ IBÁÑEZ, Tomás. *Nunca se toma o poder, é sempre o poder que nos toma*. Disponível em: <<https://colectivolibertarioevora.wordpress.com/2015/01/30/entrevista-tomas-ibanez-nunca-se-toma-o-poder-e-sempre-o-poder-que-nos-toma/>>. Último acesso em 19 de novembro de 2015.

⁷⁵ FOUCAULT, Michel. Não ao sexo rei. In: *Microfísica do poder*. São Paulo: 2012m, Graal. Tradução de Roberto Machado.

As análises de Tomás Ibáñez (2015) presentes em seu livro *Anarquismo é movimento* parecem corroborar as afirmações de Bensaïd sobre o caráter imediato das novas lutas – com a diferença de que Ibáñez se incomoda menos com o diagnóstico do que Bensaïd -, ao qual incluímos a TAZ, principalmente no que se refere à relação que elas possuem com o tempo da história, despreocupando-se totalmente com o futuro ou com a construção política do amanhã, ou seja, a pretensão revolucionária e a sua demasiada preocupação com o desenvolvimento histórico ou com os projetos de permanência duradoura:

No novo cenário ideológico a escatologia está perdendo o fôlego, os grandes relatos emancipadores deixam de seduzir as imaginações, e o horizonte de esperança que os mesmos esboçavam e a grande promessa que guardavam deixam de ser críveis. A perspectiva de uma meta distante, porém segura, delineada pela ciência em termos de progresso, ou pela política, em termos do fim da exploração e da dominação, já não é satisfatória. Os traços que indicavam o caminho para a emancipação perderam a clareza de seus contornos, dando forma à ideia de que não existe nenhum caminho pré-estabelecido, nenhum mapa que possa orientar com segurança a navegação rumo a um futuro de liberdade e felicidade. E tudo isso se traduz num forte ceticismo e até mesmo numa rejeição a qualquer *projeto a longo prazo*, tanto de índole política como existencial. (IBÁÑEZ, 2015, p. 116)

Conforme explica Ibáñez (Ibidem, p. 116), a secularização impulsionada pela modernidade fundamentou-se quase contraditoriamente na *crença* de que nossa historicidade nos levaria necessariamente a um futuro de progresso, a um futuro libertador, proporcionado pela racionalidade das ações humanas. No entanto, no momento em que esta crença é abalada, quando o futuro torna-se incerto e inacabado, quando a escatologia debilita-se, parece que a secularização deixa-nos demasiado desprotegidos, e, por conseguinte, torna-se necessário buscar elementos transcendentais ou ao menos transcendentais com relação à política que nos ofereçam alguma segurança para viver e continuar vivos. Esta afirmação - que achamos interessante - provêm de Ibáñez, um sujeito declarado anarquista. Dissemos que achamos interessante porque, como vimos anteriormente na crítica de Bookchin, a estratégia da TAZ reúne durante o seu processo de experimentação elementos heterogêneos e transcendentais à política dita revolucionária.

Talvez seja devido à debilidade da crença em nossa historicidade e na racionalidade das nossas ações, que o acontecimento ou o devir exerça, atualmente, um fascínio tão intenso sobre as pessoas e sobre a filosofia contemporânea em geral. Como escreveu Ibáñez (Ibidem, p. 117), o acontecimento, refratário à historicidade, *é o que não pode ser previsto, o que rompe a lógica das expectativas racionais e representa*

uma das máximas expressões da descontinuidade.

Percebemos que há, no caso da TAZ, um enorme desejo pelo intempestivo, um enorme desejo pelo acontecimento inesperado, um desejo por eventos excepcionais, mesmo que seja catastrófico, *um apetite coletivo por aquilo que surpreenda, por aquilo que é único* [e temporário] *e por aquilo que acontece sem aviso prévio* (Ibidem, p. 117). Essa ânsia pelo acontecimento, pelo intempestivo e pelo extraordinário, essa manifestação da vontade de potência coletiva talvez seja, no mundo contemporâneo, uma espécie de revanche às dominações, uma contrapartida frente

[...] ao sentimento de que tudo está sob controle, uma espécie de desafio a um poder que parece tudo poder, exceto, por definição, prever o acontecimento, uma vez que este deixaria de ser um acontecimento se fosse previsível. (IBÁÑEZ, 2015, p. 117)

Todavia, a preferência pelo imediatismo e pelo acontecimento talvez não signifique uma rejeição ou negação total da Revolução Social por parte da TAZ ou mesmo das novas lutas, conforme acredita Bensaïd. O decorrer desta pesquisa nos fez compreender que a estratégia da TAZ é uma superação, um passo à frente com relação à revolução; em suma, um aprimoramento estratégico, e não a sua negação. A TAZ não é a inimiga política da revolução – Hakim Bey também não é -, mas uma diferença, uma *microrevolução* sem aspirações totalizantes. Explicar-nos-emos melhor nas linhas seguintes.

Apesar desta aqui ser uma pesquisa que se concentra majoritariamente nos conceitos e hipóteses filosóficas de dois autores específicos, Hakim Bey e Michel Foucault, poder-se-ia dizer, porém, que ela possui um axioma exterior a eles ou ao menos complementar, que provêm da leitura deleuziana do pensamento de Foucault. O axioma, num breve resumo, é este:

Contrariamente ao que dizia o discurso já pronto, para resistir não há nenhuma necessidade de invocar o homem. O que a resistência extrai do velho homem são as forças, como dizia Nietzsche, de uma vida mais ampla, mais ativa, mais afirmativa, mais rica em possibilidades. O super-homem nunca quis dizer outra coisa: é dentro do próprio homem que é preciso libertar a vida, pois o próprio homem é uma maneira de aprisioná-la. (DELEUZE, 2011, p. 99)

Poder-se-ia também, para efeitos de explanação, destacar outra citação de Deleuze (1976, p. 07) que suporta o mesmo sentido, porém agora referindo-se à Nietzsche:

Nietzsche substitui o elemento especulativo da negação, da oposição ou da

contradição, pelo elemento prático da diferença: objeto de afirmação e de gozo (DELEUZE, 1976, p. 07).

É preciso ressaltar que não nos interessa aqui o pensamento de Deleuze ou a maneira como ele lê Nietzsche ou Foucault, mas, precisamente, a substituição da negação pela afirmação que resulta em gozo ou então a possibilidade de se pensar uma resistência ativa e afirmativa - é esta subtração de seu pensamento que nos interessa tão-somente para esta pesquisa.

Desde o início desta pesquisa procuramos encontrar e descrever uma forma de resistência política que faça da sua ação uma diferença prática com relação aos modelos dialéticos da negação, oposição e contradição, e que transforme o seu exercício não em revolta fortuita ou mesmo necessária, mas em objeto de afirmação e gozo. E se escolhemos os conceitos de Michel Foucault e a maneira como ele descreve a microfísica dos poderes, que interpreta as relações de poder como enfrentamento de forças que, por necessidade própria, suportam contra investidas ou práticas criativas de resistência - tal como a TAZ de Hakim Bey -, foi somente porque acreditamos que tanto a estratégia da TAZ como os conceitos de Foucault são compatíveis, os mais compatíveis que encontramos, com este objetivo primário: *encontrar ou formular uma prática de resistência criativa e afirmativa*.

Uma leitura atenta poderá mostrar que este objetivo norteia desde a primeira linha de nosso texto, desde quando afirmamos ser a liberdade uma prática ou experiência, e não uma luta por liberação; desde quando procuramos mostrar que as relações de poder, que são relações de forças, não se confundem necessariamente com práticas de dominação; encontra-se muito claramente presente em nossa tentativa de descrever os novos modos pelos quais se exercem as lutas políticas em contexto contemporâneo, que prezam pela transversalidade, pela prática imediata, visam minar o inimigo próximo e direto, e que se exercem contemporaneamente aos poderes. Enfim, nosso objetivo desde sempre se encontrou subentendido nas linhas e palavras que compuseram o nosso texto até aqui.

Nesta parte da pesquisa estamos tratando, portanto, de um tema que esteve presente virtualmente desde sempre, mas que está recebendo agora tratamento específico pois pareceu necessário: é a crítica (e não recusa) à ideia de revolução social.

Hakim Bey (2011a, p. 21) afirmou expressamente que a *TAZ surge inicialmente de uma crítica à revolução, e de uma análise do levante*. Desde a primeira leitura do

texto da TAZ, esta questão nos intrigou sobremaneira: por qual razão e por quais motivos a TAZ, uma estratégia com princípios anarquistas, é incisivamente crítica com relação à revolução social?

Antes de prosseguirmos, porém, é preciso ressaltar que se a TAZ não é revolucionária, e de fato não é ou ao menos não se apresenta como tal, ela também não é conservadora; ela é, antes de mais, uma tática, uma ação estratégica. Um dos motivos de suspeita com relação às revoluções históricas, segundo Hakim Bey (Ibidem, p. 15), é que elas acabam invariavelmente se *endireitando*⁷⁶; depois da revolução, sempre vem ou sempre veio uma reação ainda mais forte e assustadora: *botas marchando eternamente sobre o rosto da humanidade* (Ibidem, p. 15). Mas existem também razões filosóficas para essa cuja suspeita com relação à revolução: o seu exercício e a sua prática são essencialmente reativas e negativas; é a reação e a negação em prática, e é justamente disso que queremos nos distanciar ao redigir esta pesquisa.

Quando destacamos a pouco a sentença de Gilles Deleuze (2011, p. 34) sobre um novo esquerdismo que, como vimos, tem origem no pensamento de Foucault, e que se exerce a partir de lutas políticas específicas e locais, transversais e imediatas, foi já para marcar diferença com relação à pretensão totalizante da revolução por dois motivos principais: 1) criar uma resistência empírica em contraposição à revolução totalizante; e 2) criar uma resistência imediata que não se confunda com a construção política do amanhã; uma resistência que se atenha ao tempo presente, ao livre acontecimento sem história, ao que se passa aqui e agora. Estamos procurando identificar se a TAZ é uma estratégia política contemporânea que, de bom grado, respeita estes quesitos mencionados e se exerce por via desta nova forma de esquerdismo, que é crítico ou no mínimo suspeito com relação à revolução social.

⁷⁶ *Como é que o mundo 'virado de cabeça para baixo' sempre acaba se endireitando? Por quê, como estações no Inferno, após a revolução sempre vem uma reação?* (BEY, 2011a, p. 15).

A palavra "endireitando" faz clara alusão à noção de "direita" política. É perceptível também que o "endireitando" se refere à imposição de uma nova ordem talvez mais rígida que aquela inicialmente deposta, e que ele retrata como uma reação à revolução. Temos, portanto, uma fórmula: imposição de uma nova ordem ou regime político = endireitamento político.

A conclusão lógica que se pode tirar da argumentação de Bey é que a revolução, dado o seu triunfo, trai a si mesma ao tornar-se impositiva e dominante, pois perde o seu caráter "caótico" (*CAOS: terrorismo poético e outros crimes exemplares*, 2003, p. 05) e crítico, e passa a prezar pela ordem e pela própria manutenção, ao invés de afirmar sua contingência e transitoriedade, e, por consequência, acaba invariavelmente se *endireitando* politicamente.

A argumentação contra a revolução é demasiada curta na literatura da TAZ, porém existe⁷⁷. O aspecto principal da crítica da TAZ à revolução reside no segundo ponto que destacamos, antes, na citação de Malatesta, e que já vimos abordando indiretamente faz um tempo – talvez até de forma repetitiva -: trata-se de uma profunda divergência quanto à maneira de conceber a evolução e a temporalidade da história.

Vejamus uma citação de Bey, presente na literatura da TAZ, para, a partir dela, prosseguirmos com as reflexões:

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 o Estado é História, como declara ser, então o levante é o momento proibido, uma imperdoável negação da dialética – como dançar sobre um poste e escapar por uma fresta, uma manobra xamanística realizada num “ângulo impossível” em relação ao universo. (BEY, 2011a, p. 16)

Destacar-se-á da citação acima dois pontos importantes: o primeiro, a afirmação do levante em contraposição à revolução, à dialética e ao Estado; e, o segundo ponto, a violação às leis da História.

Perguntar-se-á, antes de tratarmos do levante, o que é uma *violação da história*, o que significa transcender às leis da história dado o fato de sermos, como é sabido, sujeitos históricos e participantes da história, na verdade um seu componente? Violar a história é, antes de mais, uma modalidade, uma maneira outra de se experimentar do Tempo; significa participar da história, mas, ao mesmo tempo, transcendê-la, e isto a favor do acontecimento pleno e do devir.

A partir da questão da experiência do tempo, e com a ajuda precisa de um texto de Giorgio Agamben (2014, p. 109) intitulado de *Tempo e História*, poderemos, neste momento, explicar melhor uma afirmação feita anteriormente, num passado próximo: a de que a TAZ é um aprimoramento estratégico do conceito geral de revolução, e não a sua negação, diferenciando-nos, portanto, da perspectiva contrária que apresentamos aqui, a lembrar, a de Bensaïd principalmente.

Conforme argumenta Agamben (Ibidem, p. 109) em seu livro *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*, em especial no texto *Tempo e História*, toda concepção da história supõe também uma correspondente experiência do tempo, que lhe é implícita e que a condiciona. Vimos na última citação de Hakim Bey (2011a, p.16), mas seria possível extrair outras, que a TAZ preocupa-se em distanciar-se

⁷⁷ Por este motivo essa parte da pesquisa está sendo redigida sob uma forma mais ensaística, pois trata de uma questão que não possui contornos decisivos, mas pertinentes ainda que provisórios.

da concepção hegeliana e dialética da história, aliás, mais do que distanciar-se: em verdade, preocupa-se em transcendê-la, de transcender a própria história e situar-se num plano além do tempo cronológico e cronometrável das horas, dias, anos ou mesmo séculos. Em definitivo, a preocupação com o tempo não interessa a Bey e a TAZ, por mais estranho que isso possa parecer. Ou melhor, poder-se-ia dizer que se existe algo de libertário na TAZ, é justamente o modo pelo qual ela lida com a experiência do tempo e do tempo da história, libertando-se momentaneamente delas.

Talvez resida nesse aspecto o aprimoramento estratégico da TAZ com relação ao conceito de revolução. Conforme explica Agamben (2014, p. 109), uma autêntica revolução não significa simplesmente mudar o mundo, mas mudar, principalmente, a experiência que temos do tempo. Hakim Bey (2011a), conscientemente, preocupa-se, com a estratégia da TAZ, em experimentar livremente do tempo, precisamente da temporalidade presente, inovando, através do imediatismo, a forma de experimentar do presente em suas várias possibilidades. Dessa forma, portanto, a estratégia da TAZ diferencia-se e distancia-se do materialismo histórico que, segundo Agamben (2014, p. 109), furtou-se a elaborar novas formas de experimentação do tempo a altura da sua concepção da história.

Vejamos o trecho completo de Agamben sobre a relação entre história e tempo:

Toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz. Da mesma forma, toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação dessa experiência. Por conseguinte, a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente “mudar o mundo”, mas também e antes de mais “mudar o tempo”. O pensamento político moderno, que concentrou a sua atenção na história, não elaborou uma concepção correspondente do tempo. Até hoje o próprio materialismo histórico furtou-se assim a elaborar uma concepção do tempo à altura da sua concepção da história. Em virtude dessa omissão, ele foi inconscientemente forçado a recorrer a uma concepção do tempo que domina há séculos a cultura ocidental, e a fazer então a conviver, lado a lado, em seu próprio âmago, uma concepção revolucionária da história com uma experiência tradicional do tempo. (AGAMBEN, 2014, p. 109)

Para complementar as sentenças de Agamben sobre uma possível e necessária crítica - talvez *suspeita* seja uma melhor palavra – com relação ao materialismo histórico e dialético por não ter modificado a experimentação tradicional do tempo, vale destacar também um trecho específico de Francisco Trindade (1999, p. 35), anarquista português responsável, dentre outras questões, por recuperar e divulgar a obra de Proudhon no período contemporâneo e principalmente esclarecer as argumentações

políticas do pensador francês contra as investidas oriundas principalmente do pensamento marxista em sua vertente dogmática, que considera todas as outras formas de socialismo não marxistas – incluindo o anarquismo - como utópicos.

No trecho abaixo, Trindade argumenta que *materialismo dialético* é um conceito relativo ao marxismo dogmático e que a sua interpretação da História (e, por conseguinte, a sua forma de experimentar do tempo, pois uma questão está atrelada na outra, conforme explicou Agamben) apenas causou imobilismo político e social, convertendo-se num instrumento de justificação de políticas hoje pouco ou nada revolucionárias:

Não é inútil lembrar que os conceitos de materialismo histórico de materialismo dialético pertencem de facto ao marxismo dogmático. Um tal mecanismo, no que respeita à concepção da evolução das sociedades, não teve aliás senão a função de justificar o imobilismo da social-democracia ou dos sistemas estalinistas: visto que é tudo automático, para quê apressar-nos? O sentido da História tirará para nós as castanhas do fogo capitalista. (TRINDADE, 1999, p. 35)

Frisemos o ponto importante para que não percamos o enfoque principal: segundo Agamben, o conceito de materialismo dialético, apesar de possibilitar uma leitura revolucionária da história, não foi capaz de revolucionar a maneira como experimentamos do tempo. E a tarefa de uma revolução é justamente essa, segundo ele: antes de mudar a organização política faz-se necessário mudar a forma como concebemos e experimentamos do tempo.

Numa entrevista concedida por Gilles Deleuze (2010, p. 214-215) intitulada de *Controle e Devir* e publicada no Brasil no livro *Conversações*, Deleuze faz algumas considerações elucidativas sobre o tema que estamos discutindo agora: ele trata da experimentação do tempo não a partir de categorias propriamente marxistas - para ser mais exato, ele dispensa a noção de materialismo dialético e se aproxima de Nietzsche ao trabalhar com as noções de devir e acontecimento -, além de afirmar a possibilidade de transcendência e desprendimento da história, questão importante para a estratégia da TAZ, conforme argumentamos faz pouco. Nesta entrevista, ele mostra-se sensível para uma possível distinção entre o devir e a história baseando-se no pensamento de Nietzsche. Diz ele: *Nietzsche dizia que nada de importante se faz sem uma 'densa nuvem não histórica'*. (Ibidem, p. 214).

Não se trata, contudo, como explica Deleuze (Ibidem, p. 214) – e essa explicação parece importante para compreendermos como se desenvolve o processo de

experimentação do tempo no caso específico da TAZ - de uma oposição entre o eterno e o histórico, como se a história representasse o movimento e o eterno a paralisia. Ao contrário, Deleuze explica que o próprio movimento da história tornou-se lento e paralítico. Por conseguinte, a tarefa da política - das políticas revolucionárias -, hoje, não é mais acelerar a história rumo a um destino previamente definido, mas desfrutar, estrategicamente, do que passa aqui e agora, ainda que de forma temporária; de desfrutar do acontecimento mesmo e do devir, que escapam à superficialidade dos registros historiográficos devido ao caráter intempestivo, porém discreto das suas ações.

O que a história capta do acontecimento é sua efetuação em estado de coisa, mas o acontecimento em seu devir escapa à história. A história não é a experimentação, ela é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem a história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica. (DELEUZE, 2010, p. 214-215)

As palavras acima de Deleuze são importantes porque, ao admitir a possibilidade de escape da história, ele mostra que esta pretensão da TAZ não é afinal um devaneio surrealista ou simplesmente hipotético; antes, trata-se do próprio processo de experimentação do tempo que o período contemporâneo começa a se acostumar e a aderir para si. Os filósofos contemporâneos que trabalham nesta pesquisa, por exemplo, sobretudo os franceses Foucault e Deleuze, encontram-se mais alindados com essa perspectiva nietzschiana do devir e do acontecimento do que com a noção marxista de materialismo dialético – embora nenhum dos dois tenha rejeitado Marx por completo, é preciso ressaltar.

Deleuze (2010, p. 215) prossegue com suas reflexões afirmando que existem duas maneiras de considerar um acontecimento: a primeira delas consiste em passar ao longo dele e recolher a sua identificação na história, de racionalizá-lo - ou tentar fazer isso -; mas existe outra maneira que consiste em remontar o acontecimento, instalar-se nele como num devir, *em nele rejuvenescer e envelhecer a um só tempo, em passar por todos os seus componentes e singularidades* (Ibidem, p. 215), em suma, consiste em experimentar livremente o acontecimento.

Experimentar livremente o acontecimento em sua temporalidade volátil, não seria este o objetivo da TAZ? Parece ser uma definição próxima. Todavia, reside num outro trecho a sentença deleuziana mais relevante para se pensar a relação entre o acontecimento, o devir, a história (fuga dela) e a estratégia da TAZ. É quando ele afirma a existência de um *devir revolucionário*, que não se confunde com a revolução em si.

Achamos que esta noção pode ser utilizada como uma lente para compreender o processo de experimentação da TAZ. Por mais que a TAZ se apresente como uma crítica à ideia de revolução - talvez por falta de uma terminologia mais afirmativa e menos reativa -, nossa perspectiva de leitura é que a TAZ apresenta-se como uma estratégia de ação política intempestiva próxima ou semelhante ao devir revolucionário, conforme descrito por Deleuze, uma vez que o devir revolucionário desprende-se do tempo da história, corroborando, portanto, o aspecto principal no que se refere à crítica da TAZ à revolução.

Antes de prosseguirmos, leiamos as palavras de Deleuze sobre o devir revolucionário:

Hoje está na moda denunciar os horrores da revolução. Nem mesmo é novidade, todo o romantismo inglês está repleto de uma reflexão sobre Cromwell muito análoga àquela que hoje se faz sobre Stálin. Diz-se que as revoluções têm um mau futuro. Mas não param de misturar duas coisas, o futuro das revoluções na história e o devir revolucionário das pessoas. Nem sequer são as mesmas pessoas nos dois casos. A única oportunidade dos homens está no devir revolucionário, o único que pode conjurar a vergonha ou responder ao intolerável. (DELEUZE, 2010, p. 215)

Sabemos que é preciso prudência e principalmente coerência para esclarecer que o devir revolucionário, de Deleuze, e a TAZ, de Hakim Bey, são, evidentemente, conceitos ou estratégias políticas diferentes, que provêm de autores diferentes e de contextos políticos também diferentes. O critério que utilizamos para forçar uma aproximação é a tentativa argumentativa de esclarecer a possibilidade de transcendência à história, que se encontra nitidamente esboçada em ambos os autores. Na verdade, achamos que as palavras de Deleuze sobre o devir revolucionário são instrumentos auxiliares para compreender, seguindo um critério filosófico, a estratégia política da TAZ, que, vale lembrar, é uma estratégia a-histórica e não diretamente revolucionária, além de transversal, imediata, extraordinária e temporária.

Posto isso, caberia ainda abordar a questão do *levante*, que, na literatura da TAZ, parece substituir e tomar o lugar da palavra “revolução”. Nesse momento, nos deparamos com o terceiro ponto destacado e extraído da citação de Malatesta: a TAZ é uma prática anarquista que não crê absolutamente na revolução social.

Já reproduzimos aqui o trecho de Hakim Bey (2011a, p. 21) que afirma ser a TAZ uma crítica à revolução social. Na sequência deste trecho, ele afirma que o levante *é uma possibilidade muito mais interessante, do ponto de vista de uma psicologia da*

libertação, do que as 'bem-sucedidas' revoluções burguesas, comunistas, fascistas etc. (Ibidem, p. 21). No entanto, a argumentação de Hakim Bey parece indicar que não existe uma diferenciação lógica e processual entre a revolução e o levante. Ao contrário, ele indica que todas as revoluções históricas até hoje atravessaram dois momentos distintos. Um primeiro momento inicial, que é resultante da concentração da energia contestadora e da vontade de mudar o mundo, e um segundo momento que, dado o triunfo da revolução, tornar-se-ia reativo, pois buscaria unicamente perpetuar-se na História.

Ousaríamos dizer, lendo as explanações de Hakim Bey (2011a, p. 21), que ele opera uma transmutação na maneira de compreender o procedimento revolucionário. E isso por um motivo simples: ao invés de compreender o término de uma revolução como sendo um fracasso, ele prefere enxergar o êxito temporário que elas obtiveram. Portanto, ao invés de lamentar a transitoriedade de uma revolução ou agitação política de grande expressão, Hakim Bey procura desfrutar do seu acontecimento e do seu processo temporário.

O bom senso nos faz acreditar que se existe dois momentos distintos no percurso de uma revolução, tornar-se-ia óbvio acreditar que o momento inicial, àquele que insurgiria reativamente contra o antigo regime político ao qual se busca transformar é o momento mais complicado e o que mais devemos suspeitar, pois trata-se do conflito e da mudança forçada, em suma, o momento negativo para, depois sim, depararmo-nos com o momento ativo, aquele em que se proporia uma novidade, um novo ordenamento político que lutaríamos com todas as forças pela sua manutenção.

A perspectiva de Hakim Bey, entretanto, parece ser outra. Seu entusiasmo reside no momento inicial do procedimento revolucionário, período que ele denomina de *levante* ou *insurreição* (2011a, p. 15), e que é sempre traído pela etapa final da revolução, que então buscaria espalhar-se e manter-se perdendo toda a sua energia e entusiasmo inicial, ou seja, todo o seu caráter extraordinário e festivo.

Poder-se-ia dizer que na perspectiva de Hakim Bey uma revolução atravessa dois momentos nihilistas distintos: um primeiro afirmativo, onde se concentraria a energia da revolta e da novidade; mas, depois, um nihilismo reativo, que se concentraria exclusivamente na própria manutenção, reagindo agora ele contra as possibilidades de revolta social.

Portanto, para Bey (2011a, p. 15), o levante - e também a insurreição - é um período *temporário* do processo revolucionário, vale ressaltar: o momento ativo. É possível extrair um trecho decisivo que ilustra e corrobora essa nossa reflexão:

Levante e insurreição são palavras usadas pelos historiadores para caracterizar revoluções que *fracassaram* - movimentos que não chegaram a encerrar seu ciclo, a trajetória padrão: revolução, reação, traição, a fundação de um Estado mais forte e ainda mais opressivo -, a volta completa, o eterno retorno da história, uma vez e outra mais, até o ápice: botas marchando eternamente sobre o rosto da humanidade.

Ao falhar em completar esta trajetória, o *levante* sugere a possibilidade de um movimento fora e além da espiral hegeliana do “progresso”, que secretamente não passa de um círculo vicioso. Surgo: levante, revolta. Insurgo: rebelar-se, levantar-se. (BEY, 2011a, p. 15)

A energia do levante, a força que o preenche e o mobiliza é, como se vê na citação acima de Hakim Bey, a energia da revolta. Esta é uma afirmação contida na própria literatura da TAZ. É possível traçar um paralelo com o pensamento de Foucault, e, portanto, tentar problematizar filosoficamente a questão da revolta e do levante.

Slavoj Žižek (2012, p. 125) afirma que o pensamento político de Foucault, principalmente seus artigos sobre a revolução iraniana, operam uma transformação importante para a esquerda contemporânea: *a preferência pela revolta frente à revolução social*.

Foucault opõe aqui revolta a revolução: “revolução” (no sentido moderno europeu) designa a reinscrição de uma revolta no processo de cálculo político-estratégico; revolução é o processo pelo qual a revolta é “colonizada pela *realpolitik*”. (Ibidem, p. 125)

Num dos artigos de Foucault (2012d, p. 76) sobre a revolução iraniana de 1978 intitulado de *É inútil revoltar-se?* é possível encontrar algumas palavras decisivas sobre as insurreições com certo otimismo por parte de Foucault – no texto de Bey, levante e insurreição parecem ser dois nomes para uma só coisa. As insurreições, neste artigo de Foucault, parecem inevitáveis, realizáveis, movimentos politicamente frutíferos e irreduzíveis, pois nenhum poder é capaz de torná-los impossíveis:

As insurreições pertencem à história. Mas, de certa forma, lhe escapam. O movimento com que um só homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: "Não obedeco mais", e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida - esse movimento me parece irreduzível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível: Varsóvia terá sempre seu gueto sublevado e seus esgotos povoados de insurretos. E porque o homem 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 ter de obedecer. (FOUCAULT, 2012d, p. 76)

Em seu livro *O homem revoltado*, Albert Camus (2011) também realiza um movimento de recusa ou suspeita da revolução em nome da revolta pura, que, antes de ser político, é um gesto existencial necessário: enfrentar o absurdo da existência humana e a sua falta de sentido, eis no que consiste a revolta. Apesar de, no caso de Camus, o conceito de revolta possuir traços mais conservadores e liberais do que em Foucault, existe no seu texto um aspecto interessante que deve ser destacado ainda que rapidamente: trata-se de caracterizar a revolta como um gesto de recusa, mas não de renúncia; o homem revoltado é um homem que diz “não”, mas este não quer transmitir e de fato transmite um “sim”, desde o seu primeiro movimento. O homem revoltado não é necessariamente reativo, na verdade o é muito pouco, pois o gesto da revolta resulta principalmente na afirmação de um limite, de um basta, ou, para fazer uso da expressão de Camus, a revolta afirma a existência de uma fronteira ou ruptura necessária – poder-se ia dizer, com a ajuda de Foucault, que se trata de uma ruptura necessária com as dominações.

Vejamos a maneira como Camus descreve o homem revoltado:

Que é um homem revoltado? Um homem que diz não. Mas, se ele recusa, não renuncia: é também um homem que diz sim, desde o seu primeiro movimento. Um escravo, que recebeu ordens durante toda a sua vida, julga subitamente inaceitável um novo comando. Qual é o significado deste “não”? Significa, por exemplo, “as coisas já duraram demais”, “até aí, sim; a partir daí, não”; “assim já é demais”, e, ainda, “há um limite que você não vai ultrapassar”. Em suma, este “não” afirma a existência de uma fronteira. (CAMUS, 2011, p. 25)

Para Camus (Ibidem, p. 283), a ideia de revolução é hoje a grande usurpadora da revolta, chegando quase a esgotá-la, ou melhor, transformando-a em ideologia de consentimento e em técnica de aniquilação:

Os pensamentos que pretendem conduzir nosso mundo em nome da revolução tornaram-se na realidade ideologias de consentimento, não de revolta. Eis por que nosso tempo é a era das técnicas privadas e públicas de aniquilação. Obedecendo ao niilismo, a revolução voltou-se efetivamente contra suas origens revoltadas. (CAMUS, 2011, p. 283)

Segundo Hakim Bey (2011a, p. 57), antes do “fechamento do mapa” uma grande quantidade de energia antiautoritária foi gasta em comunas escapistas tais como a *Modern Times*⁷⁸ e os vários falanstérios dos séculos XVIII e XIX, motivados

⁷⁸ *Modern Times* foi uma colônia anarco-individualista iniciada por Josiah Warren e Stephen Pearl Andrews aproximadamente em 21 de março de 1851, e que continha algo em torno de setecentos a oitocentos acres de terra em Long Island, Nova York. Pelo contrato, todas as terras foram compradas e vendidas a um determinado custo, sendo 3 hectares (12.000 m²) o tamanho de lote máximo permitido. A

principalmente pelo espírito da revolta. Curiosamente, muitas delas não se pretendiam eternas ou duradouras, mas persistentes somente enquanto o projeto provasse ser eficaz. Para os padrões revolucionários, esses experimentos foram “fracassos” e, por isso, sabemos muito pouca coisa sobre eles, infelizmente. Quando a fuga para além das fronteiras políticas mostrou-se impossível, explica Bey (Ibidem, p. 57-58), começou a era das comunas revolucionárias urbanas, sobretudo na Europa. As comunas de Paris, Lion e Marselha não sobreviveram o suficiente para criar qualquer característica de permanência.

Do ponto de vista de Hakim Bey (Ibidem, p. 57-58), o principal elemento de fascínio dessas comunas é o espírito de *revolta*. Durante e depois desses experimentos, os anarquistas adquiriram a prática do nomadismo revolucionário, perambulando de revolta em revolta, procurando manter viva a intensidade do espírito que eles experimentaram no momento do levante. Alguns anarquistas-individualistas próximos do pensamento de Max Stirner declararam que se alguma revolução obtivesse êxito, eles seriam os primeiros a se (re)voltar contra ela. Em 1917, por exemplo, eles saudaram os soviets livres com alegria, *mas assim que os bolcheviques traíram a revolução, os anarcoindividualistas foram os primeiros a voltar para as trincheiras* (Ibidem, p. 58).

Há dois séculos a ideia ou conceito de revolução se projetou sobre a história, organizou a nossa percepção do tempo, despertou o desejo e ocupou a vida de milhares de pessoas de lugares os mais distintos possíveis e imagináveis, mas, tristemente ou

comunidade se baseou na ideia de soberania e responsabilidade individual. Houve um entendimento de que não deveria haver nenhuma iniciação de agressão, deixando todos os indivíduos perseguir seus próprios interesses como lhes convier. Todos os produtos do trabalho foram considerados como “propriedades privadas”. A comunidade tinha uma moeda local privada, com base no intercâmbio de trabalho para o comércio de bens e serviços. Toda a terra era também considerada como propriedade privada da comuna, com exceção das vielas que foram inicialmente consideradas de propriedade comum. Nenhum sistema de autoridade existia na colônia. Não havia tribunais, prisões, ou policiais, ainda não há relatos de qualquer problema com criminalidades ali existentes. Isso parece ter dado alguma credibilidade às teorias de Warren que a causa mais significativa da violência nas sociedades eram atribuídas às políticas e legislação que não permitiam a individualidade completa das pessoas a bens. No entanto, a população modesta da colônia pode ser considerada um importante fator sobre essa característica. A Guerra Civil, bem como uma infiltração gradual na comunidade por aqueles que não partilham a mesma filosofia libertária e econômica, é dito ter contribuído para a sua eventual dissolução. A localização da colônia é agora conhecida como Brentwood, Nova York. Quase todos os edifícios originais que existiam na *Modern Times* foram destruídos. (O texto para esta nota sobre a *Modern Times* fora extraído do artigo sobre *Brentwood*, cidade de Nova York, do site *Wikipédia: a enciclopédia livre*. O texto pode ser acessado através do link: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Brentwood_%28Nova_Iorque%29>, último acesso em 24 de novembro de 2015. Por se tratar de uma enciclopédia livre e pública, as informações, sobretudo os números estatísticos podem ser questionados. Houve, inclusive, a necessidade de ajustes ortográficos no momento da inserção do texto aqui nesta pesquisa. Contudo, nosso objetivo fora apenas apresentar, em traços gerais, a comuna anarquista *Modern Times*, citada no texto de Bey sem maiores detalhes específicos).

não, encontra-se hoje desacreditada quase completamente: a humanidade parece ter dado adeus ao sonho da emancipação. Mas não por isso precisamos nos resignar. Como escreveu Foucault numa citação acima, as insurreições, tão estimadas pela TAZ, são irredutíveis. A energia das insurreições é politicamente ativa e eficiente. Precisamos, portanto, dar um passo à frente a própria ideia pretensiosa de revolução e encontrar ou criar novas fórmulas estratégicas para as práticas de resistência e liberdade, em suma, para as lutas políticas em geral. As zonas autônomas temporárias parecem ser uma dessas estratégias. E Hakim Bey, é preciso dizer, carrega por si uma ousadia louvável: na sua obstinação pela liberdade, ele, que se declara um libertário, não temeu sequer ser rechaçado pelo anarquismo organizado e militante, dada a sua crítica à revolução - valor maior do anarquismo político e social.

Poder-se-ia objetar, todavia, que essa é uma postura de desespero, e nada louvável. Afinal, o que foi feito do sonho anarquista e libertário, do fim do Estado (por mais que as relações de poder não se resumam a ele; ele sequer é a origem do poder), da zona autônoma permanente, da sociedade livre de dominação? Devemos abandonar esta esperança em troca de uma experimentação temporária e hedonista?

Talvez esta fosse uma crítica justa. Contudo, como afirma Bey (2011a, p. 16-17), nenhuma revolução até hoje nos levou à concretização do sonho libertário. A esperança ganha vida no momento do levante, mas assim que a revolução triunfa, o sonho e o ideal já estão traídos. Mas não precisamos perder a esperança, nem deixar de ansiar por mudanças necessárias e radicais, mas apenas desconfiar da palavra “revolução” e ainda assim manter-se “libertário”, “anarquista”, “esquerdista” ou qualquer nomenclatura do tipo que invoque e valorize o espírito da revolta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Presume-se que nesse momento da pesquisa tenhamos conclusões definitivas a serem apresentadas sobre o tema que procuramos problematizar ou simplesmente abordar nas páginas anteriores. É difícil, porém, fazermos qualquer consideração que já não tenha sido abordada originalmente nos capítulos da pesquisa.

Apesar das dificuldades inerentes a tal tarefa - redigir conclusões sobre algo -, algumas afirmações são possíveis, agora, depois de todo o processo de pesquisa realizado e que podem ou merecem ser apresentadas (reafirmadas, na verdade), e que antes, no início da pesquisa, estavam confusas.

Não temos dúvidas de que questões permanecem em aberto, questões que pretendíamos responder com o desenvolvimento da pesquisa. Não temos dúvidas de que o percurso da pesquisa poderia ser outro, com outras possibilidades, argumentações, forças, seleções, referências conceituais, e tudo isso dentro das possibilidades que tanto Foucault como Hakim Bey oferecem a partir de suas obras textuais. Poderíamos igualmente recorrer a outros autores como instrumento de pesquisa auxiliar. Mas toda escolha implica em aceitar o que dela se exclui; portanto, não há lamentações.

Apesar dos percalços encontrados, um percurso foi traçado com esforço e prazer. O esforço começou ao tentarmos esclarecer, com a ajuda de Foucault, aquilo que se apresenta como a razão de ser da TAZ, o seu objetivo principal. Como escrevemos em passagens anteriores, o objetivo único da TAZ, conforme descrito por Hakim Bey, é oferecer aos sujeitos ou indivíduos políticos experimentações e processos de subjetivação da liberdade.

Para elucidar a maneira como a estratégia da TAZ, a partir do texto de Hakim Bey, compreende a questão da liberdade como experimentação, recorreremos às análises de Foucault, principalmente a distinção conceitual elaborada por ele entre as “práticas de liberdade” e os “processos de liberação”. Por fim, fizemos a sugestão da TAZ como uma estratégia eficaz para as “práticas de liberdade”.

Numa citação que fizemos no início do segundo capítulo ao tratar do tema da liberdade, Hakim Bey (2011a, p. 13) explica que esperar que toda a humanidade seja “liberada” para que pelo menos um de nós saiba o que é ser livre é considerar o ser humano um ser fracassado, fadado ao fracasso e às suas próprias esperanças. Podemos e devemos experimentar da liberdade aqui e agora, de forma imediata, ainda que essa

experimentação – ou prática – seja temporária e finita. Proporcionar ou criar condições para que a liberdade seja experimentada no tempo presente, eis o objetivo único da TAZ.

Numa outra citação que fizemos de Hakim Bey (2011a, p. 17) presente no terceiro capítulo da pesquisa ao abordarmos o tema da resistência política, ele explica que a TAZ é uma tática de guerrilha que não confronta o Estado diretamente, mas que busca ocupar temporariamente um espaço de terra e imaginação antes que o Estado [e as relações de poder] a capture; quando isso acontecer, evitar-se-á o combate reativo e preocupar-se-á em criar-se novamente em outro espaço e em outro lugar para que assim desfrutemos de mais liberdade por um tempo determinado. Ataque e fuga, mas não reaja; este é o dinamismo da TAZ.

Contudo, reside justamente nesse ponto da argumentação o principal “problema” que podemos apontar sobre o texto da TAZ: Hakim Bey compreende e descreve o Estado como a única fonte de poder político e como o principal adversário das liberdades humanas.

Com a ajuda da analítica do poder de Foucault, que se convencionou chamar de *análise microfísica dos poderes*, tornou-se possível no correr da pesquisa expandir as argumentações de Hakim Bey - já que o seu ponto de vista é de certa forma limitado no que se refere ao conceito de poder - e dizer que a TAZ é uma tática de guerrilha que não confronta diretamente o Estado e tampouco as *relações de poder* disseminadas por todo o tecido social e que se encontrarão presentes sempre que houver relacionamento entre dois ou mais seres humanos. Entender que a TAZ não se direciona diretamente contra as relações de poder é importante inclusive para que possamos aproximá-la da liberdade, e não da liberação.

Na argumentação de Foucault (2012c, p. 259), um dos critérios de diferenciação, talvez o principal, entre a liberdade e a liberação é justamente o modo como elas se relacionam com os poderes. Outro critério de diferenciação importante que abordamos no segundo capítulo é a concepção de “sujeito” que ambas suportam. Mas fiquemos com o primeiro ponto para esta breve conclusão: como a liberdade e a liberação se relacionam com os poderes?

A liberação é a luta política que se direciona contra as relações de poder com o objetivo principal de libertar-se delas em definitivo. Proporcionar a morte dos poderes,

presenciar seu último suspiro, alcançar o êxtase da libertação total, são estes os anseios de quem luta por libertação.

Não há nada de mal em ansiar por libertação, ressalta Foucault. Na verdade, há apenas um perigo a ser considerado: deve-se evitar cair no delírio antropológico de acreditar na existência de uma natureza humana fixa que permaneceria intacta, ou melhor, que se reconciliaria consigo mesmo após a libertação. O ser humano é um ser histórico, que tem na história a sua natureza. O próprio sujeito que aspira por libertação foi construído numa planície histórica que projetou até mesmo o anseio por libertação. Libertar-se do julgo de outrem e das formas históricas de dominação não é algo da natureza humana. Pretende-se se libertar, em geral, de dominações construídas historicamente. Grosso modo, as mulheres querem se liberar da dominação milenar dos homens sobre seus corpos e consciências, os negros querem se libertar da dominação racial igualmente milenar, a juventude quer libertar-se da moral paternalista e assim por diante. São formações históricas.

Foucault (2012c, p. 259) reconhece a pertinência da libertação em certos casos – como estes que acabamos de citar acima -, mas opta estrategicamente pelo que denomina de “práticas de liberdade”. As práticas de liberdade são muito mais modestas se comparadas com as libertações. Muito menos heroicas e, justamente por isso, mais reais. As práticas de liberdade não procuram superar as relações de forças e, portanto, as relações de poder. Elas se contentam, como o próprio nome sugere, em ser uma prática existente ainda que temporariamente na imanência histórica de nossos dias. Não busca construir um mundo novo sem poderes ou sem dominações; contenta-se em ganhar vida curta na atual configuração de nossas sociedades.

A libertação busca ser um ato definitivo e redentor, um ato digamos conclusivo: procura-se resolver o problema permanentemente. As práticas de liberdade são mais transversais e estratégicas, tal como o exercício da TAZ. São práticas sem objetivo outro senão o próprio processo de experimentação. Por isso podem e devem ser exercidas continuamente, pois não pretendem alcançar um fim, um ponto final fora de si. E como o traço distintivo da TAZ é justamente a consciência de sua temporalidade finita, assim como a consciência de que não tem forças para combater diretamente os focos de poder, chegamos à conclusão de que ela se aproxima mais do que Foucault denominou de práticas de liberdade do que dos processos heroicos de libertação.

O que mobiliza a TAZ a se exercer é o espírito da revolta, mas principalmente o anseio genuíno por experiências de liberdade. Trata-se, para usar de uma expressão de Hakim Bey (2011a, p. 57), de um “nomadismo revolucionário”. Na opinião de Hakim Bey foram os anarquistas que melhor compreenderam o espírito da TAZ, embora a TAZ não seja uma estratégia direcionada apenas aos anarquistas.

Hakim Bey (ibidem, p. 57) explica que, nos últimos anos, sobretudo da segunda metade do século XX para cá, os anarquistas adquiriram a prática do nomadismo revolucionário tão caro a TAZ, perambulando de revolta em revolta, procurando manter viva em si mesmo a intensidade e a liberdade que eles experimentaram no momento do levante e que nenhuma revolução ou liberação é capaz de mantê-la para sempre. Certos anarquistas, desconfiados da revolução social e de uma liberação definitiva encontraram nas práticas temporárias de liberdade uma atividade permanente, um modo de sempre ocupar uma zona autônoma temporária, a zona que se abre no interior das sociedades existentes proporcionando experiências extraordinárias, para além das experiências ordinárias que normalmente preenchem uma vida.

Hakim Bey (ibidem, p. 57) argumenta que estes “novos anarquistas” sintonizados com o dinamismo nômade da TAZ compreenderam que se alguma revolução surgisse (mesmo uma revolução socialista ou anarquista), eles participariam de todo o procedimento revolucionário, mas uma vez findada a empolgação original, eles seriam os primeiros a se revoltarem contra a revolução, justamente para que mantivessem a intensidade do levante e da insurreição. Na Revolução Russa de 1917 aconteceu algo parecido: os anarquistas saudaram os soviets livres com alegria, mas assim que os bolcheviques traíram a revolução, os anarquistas foram os primeiros a voltar para as trincheiras. Nesse sentido, a batalha de Kronstadt é um fato histórico ilustrativo⁷⁹.

No segundo capítulo da pesquisa apresentamos alguns acontecimentos contemporâneos, não diretamente ligados a revoluções históricas, mas que são

⁷⁹ Em resumo, a revolta de Kronstadt foi uma insurreição fracassada dos marinheiros soviéticos da cidade portuária de Kronstadt contra o governo da *República Socialista Federativa Soviética da Rússia*. Os rebeldes, entre os quais muitos comunistas decepcionados com os rumos do governo bolchevique, exigiam uma série de reformas, tais como a eleição de novos soviets, inclusão de partidos socialistas e grupos anarquistas nos novos soviets e o fim do monopólio bolchevique no poder, liberdade econômica para camponeses e operários, dissolução dos órgãos burocráticos do governo criados durante a guerra civil e a restauração de direitos civis para a classe trabalhadora. A resposta bolchevique à revolta então considerada como contra-revolucionária causou grande controvérsia e foi responsável pela desilusão de vários simpatizantes do regime, como por exemplo, Emma Goldman, notória militante anarquista.

sintomáticos dos principais componentes da TAZ, sobretudo do modo como ela entende ou mesmo advoga as práticas ou experimentações de liberdade (citamos rapidamente os casos *Provos* e *zapatismo*).

No caso dos *Provos* holandeses é possível extrair um acontecimento de rápida descrição, porém ilustrativo de como eles se organizavam de forma criativa em suas manifestações políticas, sempre afirmando positivamente o caráter temporário das suas ações, ao invés de insistir nas reações diretas contra seja lá quem for que queira reprimi-los numa dada ocasião.

Os *Provos*, no começo dos anos 1960, fizeram de forma coletiva e em praça pública um projeto enviado às autoridades de Amsterdam propondo encerrar o tráfego de automóveis particulares motorizados na região central, a mais populosa e conturbada da cidade. O objetivo era estimular o uso do transporte público em mais de 40% e economizar dois milhões de florins por ano (cerca de quatro milhões de euros nos valores atuais) com despesas geradas pelo excesso de carro nas ruas. Taxis seriam aceitos como transportes semi-públicos, mas teriam de ser elétricos e andar numa velocidade máxima de 25 m.p.h (cerca de 40 km/h). Além disso, e mais importante, os *Provos* sugeriram que a prefeitura comprasse 20.000 bicicletas brancas que deveriam ser de propriedade pública e coletiva para que qualquer um as utilizasse, inclusive turistas e/ou estrangeiros.

O projeto foi rejeitado pelas autoridades responsáveis, mas os *Provos* decidiram seguir em frente mesmo assim. Eles reuniram 50 bicicletas por conta própria e as pintaram de branco e as deixaram nas ruas para uso público. Eles sabiam que as bicicletas não durariam muito tempo por diversos motivos, mas o objetivo era mesmo desacatar as autoridades públicas e mostrar a força e o descontentamento das pessoas com relação à política burocratizada.

A polícia prendeu as bicicletas de imediato sob a justificativa de que elas infringiam as leis municipais que proibia abandonar bicicletas em vias públicas sem prendê-las. Após as bicicletas serem devolvidas aos *Provos*, eles as equiparam todas com cadeados de combinação, e pintaram a combinação nas próprias bicicletas para que as pessoas pudessem usa-las sem dificuldades. Dessa forma, portanto, eles conseguiram, através de um gesto criativo e original, burlar a repressão e fizeram com que as bicicletas brancas circulassem por volta de um ano na cidade, antes que a polícia arrumasse outra justificativa para proibi-las. A lição que ficou para a posteridade e para

movimentos sociais seguintes é que nem sempre o combate reativo aos poderes é a melhor estratégia política. Muitas vezes a imaginação e a criação possuem um *poder de resistência* mais efetivo. Achamos que manifestações políticas como essa dos *Provos* estão em sintonia com o dinamismo estratégico da TAZ.

A recusa da TAZ de enfrentar diretamente os poderes e de compreender unicamente a resistência através da ótica da libertação tem fundamentação filosófica na obra de Foucault, como procuramos demonstrar durante toda a pesquisa. No mesmo momento em que distinguiu a liberdade da liberação, Foucault explicou que o “poder” não é uma entidade da qual teríamos a possibilidade de nos desligar totalmente: somos tanto produzidos como assujeitados pelas relações de poder; elas nos constituem tanto quanto nos atravessam: é vão querer livrar-se delas.

Além do mais, na concepção de Foucault a relação entre os poderes e as resistências não se exerce mais segundo um modelo dialético onde um bloco se chocaria contra o outro até que alguém saísse finalmente derrotado, como se se tratasse de duas naturezas distintas e inconciliáveis: onde houver poder, não haverá resistência, e onde houver resistência já não haverá poder, pois ele terá sido derrotado. Ao invés de lutar contra os poderes, Foucault opta estrategicamente *por fazer da resistência um poder*.

A oposição entre a liberdade e os poderes é, por consequência, um engodo ou no mínimo uma armadilha política. As teorias da libertação nutrem a ilusão de sua própria pureza política através de uma “saída do poder”.

A pesquisadora francesa Judith Revel (2011, p. 97) argumenta que todas as teorias da libertação repousam sobre a suposição de que existe, de um lado, um poder (o que leva, em geral, a não estarmos suficientemente atentos à complexidade de seus dispositivos e à variação de seus modelos históricos) e, por outro lado, os sujeitos das lutas de libertação. Mas, em Foucault, os sujeitos políticos e os poderes se relacionam de outra maneira, pois um se encontra completamente envolto no outro. Resistir já não representa uma derrota do poder – sua supressão absoluta é impossível –, tampouco consiste numa recusa ao poder, como se se quisesse desprezá-lo ou ignorá-lo. Resistir ou pôr-se à resistência é também um exercício de poder, um exercício de fortalecimento do poderio da resistência. É preciso descartar, portanto, certo puritanismo revolucionário que insiste em narrar-se como o inimigo de todas as formas de poder. Já não se trata, exclusivamente, de lutar contra os poderes, mas de praticar e de fomentar o empoderamento das forças de resistência e liberdade.

Na análise foucaultiana só há resistência no interior das relações de poder, e não na tentativa de se alcançar um espaço exterior a tais relações. A resistência não é somente uma luta por libertação – é isso também -, mas uma afirmação intransitiva e mesmo criativa da liberdade através de seus processos de subjetivação.

A libertação é capaz de ser alcançada momentaneamente, mas continuará suscetível de ser capturada pelas relações de poder; essa ameaça persistirá para sempre na vida política. É no interior das relações de forças, invertendo-as e dobrando-as, que se afirmam práticas de liberdade – e uma liberdade nascida da relação simultaneamente ética e política, constitutiva e criadora de si, ou seja, da própria condição humana. Não é mais a afirmação de um sujeito livre por natureza, mas a de um sujeito que, pela necessidade contínua de tornar-se tal, terá pela frente sempre a possibilidade de alcançar a liberdade ou no mínimo de mudar a si mesmo de acordo com a sua própria vontade.

Como se pôde ver em diversos momentos da pesquisa, os temas da liberdade e da resistência política (e conseqüentemente do poder) encontram-se atrelados, tanto no pensamento de Foucault como no caso da estratégia da TAZ.

Quando redigimos a introdução aos capítulos e as considerações iniciais, apresentamos as perguntas chaves que pretendíamos responder ao término do processo de pesquisa. Em primeiro lugar, perguntamos se a TAZ era uma estratégia possível para as práticas ou experimentações de liberdade. Num segundo momento, perguntamos se poderíamos considerar a TAZ como uma tática de resistência afirmativa da liberdade e que escapa das armadilhas reativas da lógica da contradição dialética.

Sem pretender transformar a nossa perspectiva, que foi construída com a pesquisa, em verdade universal, respondemos nesse momento que sim, a TAZ tem esse duplo poder, tanto de ser uma estratégia para as práticas de liberdade como para a resistência política, pois estes dois aspectos da prática política encontram-se entrelaçados.

Ao descrever as experiências de liberdade como o objetivo único da TAZ, Hakim Bey nos impeliu a encontrar na história da filosofia política, com especial atenção à filosofia contemporânea, uma conceituação acerca do tema liberdade que nos ajudasse a problematizá-la respeitando então seu próprio objetivo. Encontramos no pensamento de Foucault essa conceituação que tanto precisávamos. Ao distinguir conceitualmente a liberdade da libertação, Foucault nos permitiu problematizar o nível

de atuação prática da TAZ, principalmente no que se refere ao modo como ela proporciona aos participantes a experiência de liberdade.

Já o conceito ou o modo como Foucault compreende a resistência política nos possibilitou problematizar ou mesmo compreender o que vem a ser uma tática de guerrilha que não confronta diretamente os poderes.

A argumentação completa sobre a maneira como usufruímos dos conceitos de Foucault para problematizar a estratégia da TAZ certamente já fora lida pelo leitor da pesquisa. Portanto, esperamos termos demonstrado suficientemente as razões que nos levaram a acreditar no poderio da TAZ como estratégia política eficaz para o nosso tempo em especial.

Concluimos que a TAZ é ou pode ser utilizada como uma estratégia capaz de proporcionar, durante sua realização, experimentações práticas de liberdade que também podem ser caracterizadas como manifestações de resistência política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Michel Foucault:

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. Tradução de Andrea Daher.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais.

_____. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. Tradução de Eduardo Brandão.

_____. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. Tradução de Eduardo Brandão.

_____. Prefácio à transgressão. In: _____. *Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009a. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. Outros espaços. In: _____. *Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009b. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. Metodologia para o conhecimento do mundo: como se desembaraçar do marxismo. In: _____. *Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009c. Tradução de Elisa Monteiro. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão.

_____. *Do governo dos vivos* (excertos). São Paulo: Achiamé, 2010b. Tradução de Nildo Avelino.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2012a. Tradução de M. Thereza da C. Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque.

_____. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b. Tradução de Eduardo Brandão.

_____. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: _____. *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012c. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. É inútil revoltar-se? In: ___. *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012d. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. Foucault (verbetes). In: ___. *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012e. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. A sociedade disciplinar em crise. In: ___. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012f. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. Diálogo sobre o poder. In: ___. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012g. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. Foucault estuda a razão de Estado. In: ___. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012h. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. Poder e saber. In: ___. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012i. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. Poderes e estratégias. In: ___. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012j. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. Precisões sobre o Poder. Respostas a certas críticas. In: ___. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012k. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. Um sistema finito dentro de um questionamento infinito. In: ___. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012l. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização de Manoel Barros da Motta.

_____. Não ao sexo rei. In: ___. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012m. Tradução e organização de Roberto Machado.

_____. O olho do poder. In: ___. *Microfísica do poder*. São Paulo: 2012n, Graal. Tradução de Roberto Machado.

_____; DELEUZE, G. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2012o. Tradução de Roberto Machado.

_____. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2012p. Tradução de Roberto Machado.

_____. Lacan, o libertador da psicanálise. In: *Ditos e escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012q. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro.

_____. O sujeito e o poder. In: ___. DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013a. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro.

_____. *O corpo utópico/As heterotopias*. São Paulo: N-1 edições, 2013b. Tradução de Salma Tannus Muchail.

_____. *Introdução à uma vida não fascista*. Disponível em: <https://pimentalab.milharal.org/files/2012/05/foucault_anti_edipo.pdf>. Último acesso em 25 de fevereiro de 2016.

Hakim Bey:

BEY, Hakim. *Guerra da informação e outros textos*. Porto Alegre: Deriva, 2008a. Tradução de Coletivo Protopia S.A.

_____. *Milênio e outros textos*. Porto Alegre: Deriva, 2008b. Tradução de Coletivo Protopia S.A.

_____. *Tempos modernos e oceano de limonada; zona autônoma temporária; zona proibida; zona autônoma sazonal; zona autônoma permanente*. Porto Alegre: Deriva, 2008c. Tradução de Coletivo Protopia S.A.

_____. *TAZ: zona autônoma temporária*. São Paulo: Conrad, 2011a. Tradução de Renato Resende.

_____. Entrevista Hakim Bey. In: OBRIST, Hans Ulrich. *Entrevistas: volume 4*. Belo Horizonte: Cobogó-Inhotim, 2011b. Tradução de Daniela Cerdeira.

_____. *Post-Anarchism Anarchy*. In: *Post-Anarchism: a reader*. New York: Pluto Press, 2011c.

_____. *CAOS: terrorismo poético e outros crimes exemplares*. São Paulo: Conrad, 2013. Tradução de Patricia Decia e Renato Resende.

_____. *Entrevista com Hakim Bey na High Times*. Disponível em: <http://ptbr.protopia.wikia.com/wiki/Entrevista_com_Hakim_Bey_na_High_Times>. Último acesso em 26 de fevereiro de 2016.

Demais autores:

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: __. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2012. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko.

_____. Tempo e história: crítica do instante e do contínuo. In: __. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. Tradução de Henrique Burigo.

ARELLANO, Alejandro Buenrostro y. *As raízes do fenômeno Chiapas: o já basta da resistência zapatista*. São Paulo: Alfarrabio, 2002. Tradução de Maria Encarnacion Moya.

ARENDT, Hannah. Que é liberdade? In: __. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011. Tradução de Mauro W. Barbosa.

AVELINO, Nildo. Foucault e a anarqueologia dos saberes. In: FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Achiamé, 2010.

_____. *Anarquismos e governamentalidade*. Disponível em: <<http://www.nu-sol.org/agora/pdf/nildoavelino.pdf>>. Último acesso em 25 de fevereiro de 2016.

BAKUNIN, Mikhail. *Catecismo revolucionário: programa da sociedade da revolução internacional*. São Paulo: Imaginário, 2009. Tradução de Plínio Augusto Coêlho.

BENSAÏD, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008. Tradução de Wanda Caldeira Brant.

BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo: crítica e autocrítica*. São Paulo: Hedra, 2011. Tradução de Felipe Corrêa e Alexandre B. De Souza.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *As revoluções utópicas dos anos 60*. São Paulo: Editora 34, 2006.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2011. Tradução de Valerie Rumjanek.

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. São Paulo: Zahar, 2012 (ebook).

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Tradução de Ingrid Müller Xavier.

CHOMSKY, Noam. *Notas sobre o anarquismo*. São Paulo: Hedra, 2011. Tradução de Felipe Corrêa, Bruna Mantese, Rodrigo Rosa e Pablo Ortellado.

COLETIVO PROTOPIA. Introdução. In: BEY, Hakim. *Tempos modernos e oceano de limonada; zona autônoma temporária; zona proibida; zona autônoma sazonal; zona autônoma permanente*. Porto Alegre: Deriva, 2008. Tradução de Coletivo Protopia S.A.

_____. Apresentação. In: MARCOS, Subcomandante Insurgente. *Nem o centro e nem a periferia: sobre cores, calendários e geografias*. Porto Alegre: 2008. Tradução de Coletivo Protopia S.A e Danilo Ornelas Ribeiro.

CUSSET, François. *Filosofia Francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze e cia*. Porto Alegre: Artmed, 2008. Tradução de Fátima Murad.

DAY, Richard J. F. *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. New York: Pluto Press, 2005 (ebook).

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. Tradução de Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias.

_____; GUATTARI, Félix. Micropolítica e segmentaridade. In: *Mil Platôs 3: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2008. Tradução de Suely Rolnik.

_____. Controle e devir. In: _____. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2010. Tradução de Peter Pál Pelbart.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2011. Tradução de Claudia Sant' Anna Martins.

_____. *O que é um dispositivo?* -Disponível em <<http://www.ufes.br/ppgpsi/files/textos/Deleuze%20%20O%20que%20%C3%A9%20um%20dispositivo.pdf>> Último acesso em 26 de fevereiro de 2016.

DI FELICE, Massimo; BRIDGE, Marco F. *Votán-Zapata: a marcha indígena e a sublevação temporária*. São Paulo: Xamã, 2002.

DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Para além do estruturalismo e hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. Tradução de Vera Porto Carrero.

DUPUIS-DÉRI, Francis. *Black Blocs*. São Paulo: Veneta, 2014. Tradução de Guilherme Miranda.

ENGELS, Friedrich. *Sobre a autoridade*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1873/03/autoridade-pt.htm>>. Último acesso em 25 de fevereiro de 2016.

GENNARI, Emílio. *EZLN: passos de uma rebeldia*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

GRAEBER, David. *O anarquismo no século XXI e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Rizoma, 2013. Tradução de Heitor Magalhães Corrêa (ebook).

GUARNACCIA, Matteo. *PROVOS: Amsterdam e o nascimento da contracultura*. São Paulo: Conrad, 2010. Tradução de Leila de Souza Mendes.

HARVEY, David. “*O zapatismo foi um movimento indígena com características ocidentais*”. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/201czapatismo-foi-um-movimento-indigena-com-caracteristicas-ocidentais201d-7784.html>>. Último acesso em 24 de março de 2016.

IBAÑEZ, Tomás. *Anarquismo é movimento: anarquismo, neoanarquismo e pós-anarquismo*. São Paulo: Imaginário, 2015. Tradução de Sergio Norte.

_____. *Nunca se toma o poder, é sempre o poder que nos toma*. Disponível em: <<https://colectivolibertarioevora.wordpress.com/2015/01/30/entrevista-tomas-ibanez-nunca-se-toma-o-poder-e-sempre-o-poder-que-nos-toma/>>. Último acesso em 19 de novembro de 2015.

LOCATELLI, Piero. *Zapatismo, vinte anos depois*. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/zapatismo-vinte-anos-depois-6195.html>>. Último acesso em 25 de fevereiro de 2016.

_____. *#VemPraRua: as revoltas de junho pelo jovem repórter que recebeu passe livre para contar a história do movimento*. São Paulo: Companhia das Letras (Breve companhia/Ensaio), 2013 (ebook).

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012a. Tradução de Anderson Gonçalves.

_____. Prefácio à edição brasileira. In: MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: 2012b, Boitempo. Tradução de Rubens Enderle.

MACHADO, R. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

MALATESTA, Errico. Socialistas e anarquistas. In: _____. *Escritos revolucionários*. São Paulo: Hedra, 2014. Tradução de Plínio Augusto Coêlho.

MANIFESTO BLACK BLOC. Disponível em: <<https://anarquistarc.wordpress.com/2013/07/08/manifesto-black-bloc/>>. Último acesso em 07 de abril de 2016.

MARTINS, Miguel. *Força jovem: a resistência dos estudantes*. In: Revista Carta Capital, número 879 (dez/2015). Rio de Janeiro: Confiança, 2015.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Penguin, 2012a. Tradução de Sergio Tellaroli.

MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: 2012b, Boitempo. Tradução de Rubens Enderle.

MAY, Todd. *Pós-estruturalismo e anarquismo*. In: Revista Margem / Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, número 5 (dez/1996). São Paulo: Educ, 1996.

NEWMAN, Saul. *Pós-anarquismo* (2008). Disponível em: <<http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/P%C3%B3s-Anarquismo>>. Último acesso em 18 de novembro de 2015.

_____. *As políticas do pós-anarquismo* (2004). Disponível para download em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5126>>. Último acesso em 18 de novembro de 2015.

ORTELLADO, Pablo. Os protestos de junho entre o processo e o resultado. In: JUDENSNAIDER, Elena; LIMA, Luciana; POMAR, Marcelo; ORTELLADO, Pablo. *Vinte centavos: a luta contra o aumento*. São Paulo: Veneta, 2013.

_____. *Os black blocs e a violência*. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1603>>, Último acesso em 07 de outubro de 2015.

PELBART, Peter Pál. Oito perguntas sobre resistência e criação. In: _____. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. Entrevista com Peter Pál Pelbart. In: CANTON, Katia. *Da política às micropolíticas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PREPOSIÉT, Jean. *História do anarquismo*. Lisboa: Edições 70, 2007. Tradução de Pedro Elói Duarte.

PROUDHON, P. J. *Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução*. Lisboa: Edições Colibri, 1996. Tradução de Francisco Trindade.

RAGO, Margareth. O Anarquismo e a História. In: *Foucault, História & Anarquismo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. Tradução de Álvaro Cabral.

REVEL, Judith. *Dicionário de Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. Tradução de Anderson Alexandre da Silva.

SCRUTON, Roger. *Os pensadores da nova esquerda*. São Paulo: É realizações, 2014. Tradução de Felipe Garrafiel Pimentel.

SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999. Tradução de Claudia Cavalcanti.

SORJ, Bernardo. Entre o local e o global. In: *Junho de 2013 – a sociedade enfrenta o Estado*. São Paulo: Summus, 2014.

TELES, Edson. *Um ano de rolezinhos e lutas*. Blog da Boitempo, 2014. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2014/01/22/um-ano-de-rolezinhos-e-lutas/>>. Último acesso em 26 de fevereiro de 2016.

TRINDADE, Francisco. *O essencial Proudhon*. Lisboa: Universitária editora, 1999.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes.

ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2012. Tradução de Maria Beatriz de Medina.

_____. *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008. Tradução de Manuella Assad Gómez.