

# Municipalismo libertário, ecologia social e resistências

**Acácio Augusto**

Doutorando em Ciências Sociais na PUC-SP, pesquisador no Nu-Sol e professor no Curso de Relações Internacionais da Faculdade Santa Marcelina.

## RESUMO:

O artigo discute as formulações de Murray Bookchin diante do crescente investimento político em torno da questão da ecológica. O objetivo é abrir uma conversação acerca das reduzidas, efêmeras e intermitentes práticas de resistência numa era em que os controles biopolíticos vêm cedendo espaço para conformação de controles da vida do planeta como ecopolítica. Como se movem as resistências diante dessas novas conformações das práticas de governo e das próprias resistências?

Palavras-chave: *anarquismo contemporâneo; resistências; ecologia; ecopolítica.*

## ABSTRACT:

This article discusses the formulations of Murray Bookchin in face of the increasing political investment around the ecological issue. The objective is to open a conversation about the small, ephemeral and intermittent practices of resistance in an era when biopolitical controls are giving way to the conformation of controls over the life of the planet as ecopolitics. How do the resistances move themselves in face of these new conformations of governmental practices and in face of their own?

Keywords: *contemporary anarchism; resistances; ecology; ecopolitics.*

Felizmente, jamais o reino da harmonia — estagnado, monótono e mortal —, se realizará sobre a terra. Sempre haverá contestadores, rebeldes, refratários, impérvios, críticos, pensadores, negadores, seres que amarão e odiarão vigorosamente, apaixonados, perturbadores, amorais, marginais, anarquistas. [...] Os que se preocupam, acima de tudo, com a escultura de seu próprio ser, não podem estar de acordo com os que não vão além da lenta transformação do ambiente.

Émile Armand, 1908

A ecologia é um tema. Dizer-se ecologista ou preocupado com os problemas que afligem as pessoas ou ameaçam a continuidade da vida *no* e *do* planeta, hoje em dia, não significa dizer muita coisa. Como tema, a ecologia pode também ser enfrentada como uma questão; uma questão política mirando uma problematização interessada, simultaneamente, em enfrentar as conformações políticas do presente e as possibilidades de resistências que se colocam cada vez mais difusas e variantes nas últimas três décadas.

Não é de hoje que a ecologia se coloca como um consenso ou que se firma como um *ambiente* de busca por acordos, enquanto um problema comum a todos. Em um estudo de sociologia do começo da década de 1990, financiado pelo Ministério do Meio Ambiente francês, Pierre Alphandéry, Pierre Bitoun e Yves Dupont já afirmavam que “hoje em dia todo mundo, ou quase, se diz ecologista” (1992: 07). No entanto, desde os primeiros protestos ecológicos e experiências comunitárias de relação com a natureza, nos anos 1960 e 1970, até os atuais tempos de consenso em torno do *desenvolvimento sustentável*, muitos combates foram travados. Estes enfrentamentos suscitaram novos campos de interesses que combinaram política, ciência, religião, revisão de antigas teorias e ativismo planetário. Tomar a ecologia como uma questão implica buscar a positividade que as práticas de defesa e preservação do meio ambiente disparam. Tal perspectiva provoca um olhar em direção à fomentação que as práticas ecológicas suscitaram para notar o que, depois, se

consolidou como *ambiente* de consenso. Tarefa pretenciosa demais para os limites de um artigo.

Proponho, aqui, uma análise pontual, sob essa perspectiva de lutas, a respeito das práticas ecológicas a partir dos escritos de Murray Bookchin que associam *ecologia* e *anarquia*. Demarcar suas relações com os temas ecológicos e com o que hoje se chama de *ecologia política* aponta para possibilidades de provocar tensões nas políticas radicais e problematizações nos combates libertários no presente.

Busco traçar iniciais linhas da relação entre as atuais tecnologias de poder, atravessadas pela *ecologia política*, e as possibilidades de resistências e expansão das práticas de liberdade na *sociedade de controle*<sup>1</sup>. Olhar para ecologia a partir da radicalidade do libertarismo e problematizá-la como práticas de resistências, interessado na expansão das experimentações de liberdade e atento às contemporâneas acomodações do exercício das tecnologias de poder. Indicar pistas para enfrentar as metamorfoses das tecnologias de governo que se apresentam, como indica Edson Passetti (2003), na passagem de uma *biopolítica*, como controle da população, para a *ecopolítica*, como governo da vida do planeta.

## tensão inicial

Existe, nas práticas anarquistas, um farto material a respeito da relação das pessoas com o que se entende por base natural de suas vidas. Autores e militantes anarquistas como Piotr Kropotkin (1978) e Elisée Reclus (2002), no século XIX, já alertavam para os efeitos do capitalismo e do estatismo no que entendiam como efeitos no meio natural e na vida das pessoas, e as relações destas com os modos

---

<sup>1</sup> Utilizo o termo *sociedade de controle* a partir das iniciais indicações de Gilles Deleuze (2000) a respeito dos deslocamentos e metamorfoses das tecnologias de poder de uma ênfase nos espaços disciplinares fechados para o controle contínuo a céu aberto. Seguindo esse deslocamento, utilizo, principalmente, as análises de Edson Passetti (2003a) que apontam para outros deslocamentos na problematização das resistências nessa sociedade de controle.

de produção do capitalismo e de intervenção na natureza. Em seus escritos, indicavam a relação entre exploração e dominação dos homens e dominação e exploração da natureza.

A prática do naturismo já pressupunha uma dieta e experiências afeitas às preocupações ecológicas, sem conhecer este termo. No Brasil, é possível notar sua importância tanto nas inquietações vegetarianas do anarquista José Oiticica, no começo do século XX, quanto nas experiências da *Nossa Chácara* dos anarquistas de São Paulo, ligados ao Centro de Cultura Social, na segunda metade do século XX (Cf. Leuenroth, s/d). É também marcante a presença do naturismo influenciado pelos escritos de Liev Tolstói na literatura social dos anarquistas no Brasil do final século XIX e começo do XX, em que a relação com a natureza apontava para uma busca de harmonia e crítica aos usos das tecnologias como produção “artificial da vida” (Cf. Ramus de Aquino, 2011: 106-168)<sup>2</sup>.

Atualmente, o debate sobre a natureza e as formas autoritárias derivadas do modo de se relacionar com a mesma ganha outra dimensão com o *primitivismo anarquista* de Jonh Zerzan e a *ecologia social* de Murray Bookchin. Os dois autores e ativistas anarquistas estão fortemente presentes em grupos que articularam os movimentos anticapitalistas ou antiglobalização, desde os EUA, no final do século XX, com consideráveis repercussões no Brasil, no começo do século XXI. No entanto, a visão de Zerzan de que deveríamos retornar ao modo de vida primitivo como única maneira de realizar uma vida plena de liberdade é rechaçada por Bookchin como um delírio idílico incapaz de lidar com as questões colocadas no presente, enquanto desafios políticos às propostas e práticas dos anarquistas. Por sua vez, Zerzan, em seu livro *Futuro Primitivo* (1999), ataca todo pensamento abstrato (da arte à matemática) como instaurador de hierarquias, que estabelece lugares de comando na história da humanidade, do xamã ao cientista. Desta maneira, diferente

---

<sup>2</sup> Para uma crítica ao que reconhece como uma vertente naturista do anarquismo, ver Armand (2007: 134-135).

de uma consciência ecológica ou de uma reposta política aos temas da degradação do meio ambiente no capitalismo, o que o autor propõe é um retorno aos modos de vida dos homens da pré-história. Ele identifica essa cisão entre homem e natureza muito antes do advento do capitalismo e, assim, valoriza a prática do vegetarianismo e a abdicção do uso de todo tipo de tecnologia que bloqueie a autonomia e a independência dos homens, entendidas como vida realizada unicamente por meio dos recursos gerados pela capacidade pessoal associada a pessoas próximas, sem recorrer a intervenções ou facilitadores “artificiais”.

Segundo Zerzan, essa cisão encontra-se no momento em que ocorreu a divisão do trabalho.

Minha hipótese sobre o trabalho é a de que a divisão do processo produtivo marcará o momento dessa separação, com conseqüências terríveis que desdobram-se de maneira acelerada ou cumulativa. A especialização divide e estreita o indivíduo, instaura a hierarquia, cria a dependência e trabalha contra a autonomia. Especialização que impulsiona o industrialismo e desde já conduz diretamente para a crise ecológica. Ferramentas ou papéis que envolvem a divisão do trabalho engendram pessoas divididas e dividem a sociedade (Zerzan, 1999: 36).

No entanto, é com Murray Bookchin que se chegará a uma formulação que conecta ecologia e anarquismo, por meio do que o autor denomina como *ecologia social* e *municipalismo libertário*, ou *comunialismo*. Ainda que exista uma preocupação ecológica em Zerzan, é em Bookchin que a ecologia funciona como ponto de partida (ou alvo crítico) e modo de ação para o que seria um anarquismo contemporâneo. Se, nos anarquismos, é possível localizar uma relação diversa com a base natural da vida no planeta, é com Bookchin que essa preocupação ganha status catalisador, para o qual se espera que convergirão as ações do movimento libertário preocupado com a transformação do mundo e com a construção de um processo revolucionário que responda às demandas e anseios atuais.

Por essas características do anarquismo de Murray Bookchin (a serem detalhadas adiante), proponho, aqui, uma discussão acerca de suas propostas e dos efeitos delas na política radical contemporânea, em especial diante da recusa anarquista ao Estado e às variadas maneiras de governar os indivíduos. Cabe anotar desde já duas observações: a primeira, diz respeito a esse gosto pela origem ou princípio das coisas, o que pode levar a tomar Bookchin como inaugurador de um novo anarquismo, agora conectado à ecologia. A segunda, ao gosto por se encontrar um *telos* capaz de agregar as mais diversas demandas sociais, econômicas, políticas e subjetivas. Em Bookchin, esse *telos* é encontrado na própria ecologia, como preocupação capaz de ser fim e meio de uma transformação radical da sociedade, produzindo um futuro melhor, mais livre e mais igualitário ao conjunto dos humanos na Terra. Enfim, a ecologia é o foco de uma velha utopia renovada.

Seguindo uma sugestão de Michel Foucault (1979), toma-se as propostas, ideias e práticas da *ecologia social* e do *municipalismo libertário* como emergência de um anarquismo que encontra circunstâncias propícias para seu espalhamento quando relacionado ao desenvolvimento simultâneo de uma sensibilidade ecológica. Da mesma maneira, este anarquismo relaciona-se a outras críticas sociais referidas à ecologia, mas que resultam em posições políticas diversas – como os estudos voltados para ação do Estado direcionados aos problemas ecológicos e autores que buscarão a filiação ao marxismo com um renovado discurso ecológico. Por fim, não pretendo estabelecer uma relação auto-evidente, como faz Bookchin, com o que seria uma tradição anarquista, mas buscar suas afinidades, disputas e distanciamentos nos embates com outros autores que reivindicam uma ligação imediata com os anarquistas contemporâneos. Não objetivo estabelecer as origens do pensamento ecológico, tampouco mostrar como ele sempre esteve presente como uma prática anarquista, mas buscar indicações de como a questão ecológica e seus variados

discursos tornaram-se pauta obrigatória nas discussões políticas de toda sorte: de anarquistas a estudos direcionados para subsidiar as ações de Estado. Enfim, a preocupação com a ecologia, tomada a partir do que há de mais radical em política, mostra como esta se constitui em um tema ou um campo — especialmente a partir da segunda metade do século XX — incontornável no debate político contemporâneo. É em torno da ecologia, da vida do planeta, que se constituem discursos políticos hoje, sejam eles reformadores, como no estudo francês supracitado, ou revolucionários, como veremos com Bookchin. A questão, portanto, é: como, a partir de certas circunstâncias e alegadas contingências, a ecologia se apresenta como problema incontornável a ser equacionada por uma ação política.

## **o anarquismo de murray bookchin**

Murray Bookchin nasceu em 1921, em Nova York. Filho de imigrantes russos, ingressou ainda criança no movimento comunista, participando aos nove anos de idade dos Jovens Pioneiros, grupo ligado ao Partido Comunista local. Filho de operários, começou a trabalhar muito jovem, primeiro como jornalista e, em seguida, em uma fundição de Nova Jersey, militando ativamente no movimento sindical de orientação marxista-leninista.

Segundo Bookchin, foi a Revolução Espanhola que o fez ingressar na Liga Comunista, com intenção de prestar solidariedade aos revolucionários que, naquele momento, empreendiam uma revolução social longe do raio de orientação da URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas). Com vista nos acontecimentos da Espanha revolucionária, orientou-se pelo trotskismo, valendo-lhe a expulsão da Liga Comunista afeita à política de Joseph Stalin. Encontra entre os trotskistas uma atuação análoga à dos comunistas da Liga — segundo ele, dogmática, ortodoxa e autoritária — e decide-se, no início da década de 1950, pelas práticas do



socialismo libertário. Malgrado todas as frustrações que acumulou entre marxistas de diferentes orientações, para ele foi a eclosão da Revolução Húngara, em 1956, o acontecimento decisivo. Os protestos de estudantes contra o governo, por meio de transmissões radiofônicas — que deram início à contestação da expansão do império soviético no Leste europeu —, definiram sua guinada como militante. Os eventos na Hungria, que mais adiante atingirão a antiga Tchecoslováquia e a Polônia, marcarão sua definitiva adesão aos anarquistas e o abandono definitivo das teses e vínculos com o marxismo.

O rompimento com o marxismo o levará a apartar-se do movimento operário no qual militara até então. O afastamento definitivo do sindicalismo aconteceu após uma greve de vários meses na fábrica de automóveis da *General Motors*:

Quando saímos vitoriosos da greve, e retornamos ao trabalho, eu me dei conta de uma mudança total, tanto na organização quanto entre os trabalhadores. Estava claro que o sindicalismo era agora aceito pela burguesia, e que os trabalhadores haviam abandonado seu espírito revolucionário, e estavam apenas interessados pelas vantagens materiais; em suma, reinava uma atmosfera de desmobilização da classe (Bookchin, 1999: 10).

A experiência junto ao movimento sindical estadunidense teve importância decisiva em suas posteriores formulações teóricas, preocupações e propostas no interior do movimento anarquista. Foi esta constatação, a respeito do enfraquecimento da capacidade revolucionária dos sindicatos e de seus limites políticos, que o moveram à crítica ecológica ao capitalismo e à formulação de uma proposta de atuação não mais restrita aos sindicatos, mas situada nos bairros e municípios. Enquanto constata o recuo acentuado das possibilidades revolucionárias no movimento operário, procura avançar com outra possibilidade ao formular uma crítica radical à política e à organização social, partindo da ecologia, como anotou em texto de 1995:



Mas o que é específico em nossa época (e que há pouco foi compreendido por muitas pessoas de esquerda e de extrema esquerda na América e na Europa) é o fato de que começam a aparecer questões transclassistas totalmente novas que concernem ao meio ambiente, ao crescimento, aos transportes, à desarticulação cultural e à qualidade da vida urbana em geral. São problemas suscitados pela urbanização e não pela construção da cidade. [...] A emergência de um *interesse social geral*, para além dos velhos interesses particularistas, demonstra que uma nova política pode facilmente tomar corpo e que visará não apenas a reconstruir a paisagem política em nível municipal, mas igualmente a paisagem econômica (Bookchin, 2003: 33-34).

Ecologista de primeira hora, seus escritos iniciais datam dos anos 1950, e seu inaugural livro foi publicado sob o pseudônimo Lewis Herber<sup>3</sup>. Em 1974, funda o *Institute for Social Ecology*, em Vermont<sup>4</sup>, no estado de Nova York, e na mesma época é contratado como professor do *Ramapo College* de Nova Jersey, onde produziu centenas de artigos e cerca de vinte livros.

Murray Bookchin, conhecido por ser um orador prolixo e um polemista entusiasmado, morreu em julho de 2006, em tensão com o movimento anarquista e sustentando sua proposta de *comunalismo* que, segundo ele, deveria ser a *dimensão democrática e atual do anarquismo histórico*. A marca da relação e atuação de Bookchin com os anarquistas está em um investimento na revisão de certas posições como a participação em eleições locais e sua oposição virulenta ao que ele chamava de

---

<sup>3</sup> “Este livro veio a público seis meses antes do famoso *Silent Spring*, de Raquel Carson, que também abordava o problema dos pesticidas e exerceu forte influência sobre o então nascente movimento ecológico nos Estados Unidos e posteriormente no mundo. O livro de Bookchin, contudo, recebeu pouca atenção por seu ‘radicalismo político’” (Cavalcanti In Bookchin, 2010: p. 9). O livro foi lançado em 1962 e reeditado em 1975, sob o título *Our Synthetic Environment*, disponível em [http://www.pucsp.br/ecopolitica/documentos/docs\\_especiais/docs/our\\_synthetic\\_environment\\_Bookchin.pdf](http://www.pucsp.br/ecopolitica/documentos/docs_especiais/docs/our_synthetic_environment_Bookchin.pdf).

<sup>4</sup> O instituto fundado por Bookchin segue com trabalhos de pesquisa e publicações sobre *ecologia social*, entendida e apresentada por ele como uma nova disciplina das Ciências Sociais (Cf. Bookchin, 2010: 129-141). Ver: <http://www.social-ecology.org/>.

*anarquismo como estilo de vida*. Esta última é dirigida, em especial, à proposta de TAZ (Zonas Autônomas Temporárias), de Hakim Bey<sup>5</sup>, que propõe um abandono do desejo e espera pela revolução em favor da criação ou potencialização de situações, insurreições, levantes para abalar a ordem das coisas, sem o compromisso de perdurar ou vencer.

Hakim Bey afirma que essas experiências não são apenas possíveis, como já existiram, existem e continuarão a existir como experimentações de liberdade que rompem de imediato com a ordem atual. Segundo o autor, o que se pretende com a noção de TAZ é

sugerir [que] um certo tipo de “enclave livre” não é apenas possível nos dias de hoje, mas é também real. [...] Apesar de sua força sintetizadora para o meu próprio pensamento, não pretendo, no entanto, que a TAZ seja percebida como algo mais do que um *ensaio* (“uma tentativa”), uma sugestão, quase uma fantasia poética. Apesar do ocasional excesso de entusiasmo da minha linguagem, não estou tentando construir dogmas políticos (Bey, 2001: 13-14).

Propõe a TAZ como uma *tática radical*, “uma arte de viver em contínua elevação, selvagem, mas gentil — um sedutor, não um estuprador, mais um contrabandista do que um pirata sanguinário, um dançarino e não um escatológico” (Idem: 74). É a esse arrojo de Bey em lançar-se à insurreição – retomando algumas proposições de Max Stirner e, momentos pontuais, dos escritos de Michel Foucault e Gilles Deleuze – que Murray Bookchin reage. Para ele,

o preço que o anarquismo pagará se permitir que este absurdo substitua os ideais libertários de um período anterior será enorme. O anarquismo egocêntrico de Bey, com seu afastamento pós-modernista em direção à autonomia individual, às experiências-limite foucaultianas, e ao êxtase neo-situacionista, ameaça tornar

---

<sup>5</sup> Sobre a polêmica entre os anarquistas em torno da proposta Bookchin de participação eleitoral local consultar Boino, 2003, pp. 39-72. Sobre a polêmica entre anarquismo social e anarquismo como estilo de vida, ver: <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2007/12/406670.shtml>.

a palavra anarquismo política e socialmente inocente uma simples moda para o gozo dos pequenos burgueses de todas as idades (Bookchin, 2007).

Bookchin é um autor que vem sendo largamente retomado entre pessoas ligadas a ações políticas radicais ou nomeadamente ao anarquismo, com forte influência nos movimentos anticapitalista e/ou antiglobalização do final da década de 1990, sobretudo a partir de sua formulação de *grupo de afinidade*<sup>6</sup> como grupo de ação, que deriva das experiências da Revolução Espanhola. E passa a ser relevante na medida em que o tema central de suas preocupações, a ecologia relacionada à ação política, apresenta-se como uma questão obrigatória a governos e a organizações internacionais. Reitera como a ecologia se tornou objeto de luta, seja como preocupação dos governos, empresas e organizações internacionais como via para reformar o capitalismo, seja como evidência de sua falência. Ademais, essa influência e presença das ideias de Bookchin desde os protestos de Seattle, em 1999, seguem existindo em meio aos estadunidenses; basta uma rápida consulta ao site do Instituto de Ecologia Social para notar o envolvimento de seus integrantes e a associação de suas práticas aos recentes movimentos *Ocuppy*, em Nova York e Oakland.

Entre o final dos anos 1950 e começo dos anos 1990, Murray Bookchin investiu em uma dupla frente: de um lado, exercitou a contundente crítica

---

<sup>6</sup> A definição de grupo de afinidade deriva, em Bookchin, de seus estudos sobre a experiência da Revolução Espanhola, denotando uma proximidade ideológica em torno dos anarquismos. Sua noção de grupos de afinidades, dentro das práticas anarquistas, orienta para que as associações sejam formadas a partir da proximidade e preferências dos indivíduos, garantindo que as relações entre as associações se fundem pela afinidade que cada uma tem com as práticas anarquistas específicas (Cf. Murray Bookchin, 2010: 75-77). Definição controversa se tomada fora de uma escopo ideológico, como vemos na observação de Passetti, a partir da definição dada por Daniel Colson que apresenta as afinidades entre os anarquistas em outra perspectiva: “as afinidades anarquistas também dependem do temperamento dos envolvidos, de diferentes formas de sensibilidades, jeitos de fazer, predisposições, enfim, as afinidades libertárias como se poderia presumir não são da ordem da ideologia” (Passetti, 2005: 33).

aos chamados movimentos verdes e ao “ambientalismo”, apontando os rumos de renovação do capitalismo por meio do discurso de defesa do meio ambiente; de outro, indicou uma nova proposta de luta para o movimento libertário que chamou de *municipalismo libertário* ou *comunalismo*. No interior dos anarquismos, também sustentou uma polêmica com o que chamou de *anarquismo como estilo de vida*, em oposição ao que seria, para ele, um *anarquismo social*. Como já indicado, seu alvo, nos EUA em especial, eram grupos ou associações que se relacionavam com os escritos de Hakim Bey ou que se posicionavam como anarco-individualistas. Contudo, é a partir dessa crítica que redimensionará o *anarquismo social* e, do mesmo modo, se oporá aos primitivistas, como Zerzan. Enfim, o que está em jogo para Bookchin é encontrar uma forma que defina o que é uma ação política anarquista, em oposição às outras práticas, especialmente de grupos próximos a ele nos EUA. Deixa à mostra a reafirmação de sua noção particular de grupo de afinidade, que deve estabelecer proximidade desde que sujeito a uma base de acordo comum que pode ser entendida como afinidade ideológica de meios e fins.

Sua inquietação em torno das práticas políticas, bem como em relação ao socialismo e, mais tarde aos anarquismos, configura-o como um homem de movimento, sempre entrando, saindo ou criando associações e organizações. Interessou-se por intensificar uma luta contra a exploração capitalista e recuperar a dimensão democrática na vida política, para ele perdida com regime de representação partidária. É desta maneira que é possível inscrevê-lo em um debate mais amplo em torno da disputa política do tema da ecologia ou de defesa do meio ambiente. Para isso, parto de um estudo encomendado pelo governo francês que busca situar, no momento crítico dessas questões como preocupação de Estado, o tema da ecologia e do que caracterizam como *sensibilidade ecológica*, para então demarcar aproximações e distanciamentos em relação às propostas específicas de Bookchin.

Tal estudo interessa na medida em que busca sintetizar uma certa *evolução* das preocupações ecológicas a partir dos movimentos sociais até ganhar status de política de Estado, ou questão que os Estados não podem ignorar.

## **sensibilidade ecológica e a ecologia política**

Em *O equivoco ecológico. Riscos políticos* (o estudo dos sociólogos franceses citado acima) há uma preocupação em delimitar e caracterizar a formação de uma *sensibilidade ecológica*. Mesmo restritos às implicações dessa *sensibilidade ecológica* em seu país — o que os leva, eventualmente, a citar livros e movimentos da Alemanha e dos EUA, inclusive o próprio Bookchin<sup>7</sup> —, os autores realizam uma extensa revisão de fatos, escritos e eventos pautados pelas preocupações ecológicas. Indicam alguns efeitos dessa *sensibilidade ecológica* e suas implicações para governos, programas de partidos políticos, movimentos sociais e encontros internacionais.

Segundo o estudo, a consolidação do que é apresentado como *consenso ecológico* teria como ponto de partida o medo. Este levaria muitas pessoas, governos, movimentos sociais e encontros internacionais a

---

<sup>7</sup> Neste estudo, Bookchin é elencado entre os fundadores da ecologia radical, entendendo-se por radical uma crítica ecológica que objetiva uma mudança total nas relações humanas: “É verdade que relendo, vinte anos depois, os textos fundadores da ecologia política e radical, os de Ivan Illich, Ernest Schumacher, Murray Bookchin, Andre Górz, Serge Moscovici, Cornélius Castoriadis ou René Dumont, ficamos impressionados pela similitude de soluções que preconizam. Não existia, para eles, meia medida possível. Era preciso mudar de *ethos*, ou seja, no sentido etimológico do termo, de costumes, e abandonar o princípio moderno de insaciabilidade das necessidades individuais. Tornou-se vital, para o homem, a sociedade e a natureza redefinir as necessidades e submetê-las a um novo princípio, o da austeridade voluntária” (Alphandéry; Bitoun; Dupont, 1992: 112). Nesta breve passagem de um estudo de governo é possível localizar o que interessará à ecologia política, enquanto saber de Estado, nas propostas iniciais da ecologia radical: a produção de um *ethos*, cuja medida da austeridade, que deve ser voluntária, é a contenção da degradação da natureza e do planeta. Em uma analogia, talvez recoberta, os autores chamam de austeridade voluntária algo que se aproxima da servidão voluntária descrita, no século XVI, por Etienne de La Boétie (1999), frequentemente associado indiretamente ao anarquismo.

rumarem para uma *consciência ecológica*, anunciando catástrofes que ameaçam as pessoas e o planeta. O fato decisivo, ao menos na Europa, foi o acidente da usina nuclear de Chernobyl. Desta maneira, as questões urgentes que ameaçam a todos estariam sintetizadas nos efeitos da produção capitalista moderna sobre o ar que se respira. No topo das preocupações ecológicas e de defesa do meio ambiente estariam três pontos principais: a ocorrência de chuvas ácidas, geradas pela poluição de fábricas e automóveis; a emissão de cloro-fluor-carboneto (CFC), derivado de aerossóis e motores de refrigeração, com sua imediata afetação na camada de ozônio; e o efeito estufa, decorrente dessas intervenções no ar (Alphandéry; Bitoun; Dupont, 1992: pp. 15-32).

De início, medo e preocupação com a qualidade do ar dariam escoamento às discussões ecológicas que atingiriam, no final dos anos 1980, o status de prioridade comum aos políticos, aos empresários e ao cotidiano dos cidadãos. A *austeridade voluntária* em relação à sociedade e à natureza (fruto da interpretação dos autores sobre as práticas dos ecologistas radicais) passa a tomar a forma de uma *servidão voluntária* diante das ameaças contidas nos acidentes naturais e recebe a alcunha de *sensibilidade ecológica*. Em certa medida, estabelece-se essa servidão a partir da confirmação dos alertas feitos pelos movimentos ecologistas dos anos 1960 e 1970, sejam eles *hippies* estadunidenses, sejam os partidos verdes que emergem na Alemanha e se espalham pela Europa. Em relação aos efeitos políticos dessa *sensibilidade ecológica*, os autores ressaltam a disputa em torno da bandeira ecológica, tanto à esquerda quanto à direita, que gradualmente transforma-se em *defesa do meio ambiente* (consolidando a covarde *servidão voluntária* diante da ameaça ecológica). Ao ser incorporada entre as preocupações dos partidos políticos, agências internacionais e empresários, a *ecologia política* – que emerge do que classificam como um “ecomilitantismo” radical manifesto em uma série de associações voltadas para defesa e preservação do meio ambiente



– formará uma “nebulosa ecológica”, capaz de incorporar quase tudo: “Restauração do homem, consciência planetária, recorrência à natureza etc. são muitos dos temas que alimentam uma ecologia cujo o caráter ‘pegatudo’ não deixa de espantar” (Alphandéry; Bitoun; Dupont, 1992: p. 179).

As conclusões dos autores prognosticam uma posição conciliadora. Se a “nebulosa ecológica” promove certo consenso e pode estar formada pelos mais variados pensamentos e ações políticas, “ela colaboraria em ajustar o movimento do conhecimento ao sentido da natureza e às paixões humanas, e contribuiria, ao ultrapassar o dilema da harmonia ou do apocalipse, em pensar conjuntamente o respeito à natureza e o engenho humano” (Idem: p. 15-32). Constatam, portanto, que o equívoco político consiste em tratar as questões que ameaçam o meio ambiente e a continuidade do planeta como extremos. Com esse alerta, os autores dizem evitar a tomada destas questões apenas por meio de um discurso catastrófico, o que levaria o problema ecológico a arroubos radicais de direita ou de esquerda, isto é, a medidas políticas que os autores consideram extremas. Propõem, enfim, moderação para pensar os rumos de uma atuação política que observe as responsabilidades dos indivíduos em relação aos problemas do meio ambiente e do planeta. Escrito no começo dos anos 1990, o estudo dos sociólogos especializados em questões das transformações rurais aponta para a consolidação de uma responsabilidade política diante dos problemas ambientais, num tempo marcado pelo que se acreditava ser o “fim das alternativas políticas”. Desta maneira, os autores buscam fazer tabula rasa dos diversos movimentos ecológicos e apontam a ecologia como a nova alternativa política que atingirá um vasto leque ideológico, indicando um caminho que se colocaria acima das disputas entre esquerda e direita proporcionado pela alegada *sensibilidade ecológica*, captada pela pretensa *objetividade* do estudo que apresentam.

A caracterização da *sensibilidade ecológica*, para os autores, converge para temas debatidos pela ciência política moderna em vias de uma re-



fundação a partir das reivindicações colocadas pelos movimentos ecologistas e pela formulação da ecologia política: o anúncio de um medo, que pode levar à destruição total do planeta e dos homens; a necessidade de um novo contrato que freie e regule esse medo; a responsabilidade de quem toma as decisões diante desses problemas e a responsabilidade de cada cidadão diante dos problemas que se apresentam. A variação, nessa *nova ordem*, é que o medo, o contrato político e a responsabilidade das ações não dizem mais respeito apenas aos humanos ou aos cidadãos; tampouco apontam para imperfeições do que a teoria do contrato caracterizou como natureza humana. Agora, segundo os autores, esses temas devem estar relacionados a um entendimento da natureza como base natural da vida, levando a propostas de um novo contrato natural, de um novo controle dos riscos e de uma outra dimensão da responsabilidade colocada para governos, empresas e o que se chama de sociedade civil organizada.

Esse conjunto de “novas soluções” para “novos problemas” produz *o mesmo* que era produzido pelas soluções para os “velhos problemas” da ciência política: *a obediência de cada um*, de cada cidadão. A variação está apenas na direção desse medo e desse desejo de regulação: antes o homem escolhia obedecer para obter segurança em relação à virtual ameaça vinda de outros homens; hoje, com ecologia política, escolhe-se obedecer desejando segurança contra as catástrofes ecológicas. Eis, mais uma vez, a ecologia política e a *sensibilidade ecológica* como maneiras de refazer o *encantamento da servidão voluntária* pelo desejo de segurança, de servidão<sup>8</sup> – o que mostra que o medo diante do fim dos recursos naturais e do planeta, alegado pelos autores franceses, possui, também, um efeito retórico de busca por legitimidade política e científica.

Interessam menos suas conclusões dirigidas ao Estado e/ou às responsabilidades dos cidadãos, e mais a caracterização que os autores

---

<sup>8</sup> Para La Boétie “os homens obedecem, não forçados e constrangidos, não sob o efeito do terror, não por medo da morte, mas *voluntariamente*. Obedecem por que têm vontade de obedecer, encontram-se na servidão porque a desejam. O que dizer

fazem dessa *sensibilidade ecológica*, para marcar a diferença em relação a uma atuação situada no campo do libertarismo. Em certo sentido, a revisão dos movimentos ecologistas realizada por Alphantéry, Bitoun e Dupont aponta para a ecologia, em especial a dos chamados ecologistas radicais, emergindo como uma nova maneira de “salvar” a atuação política: uma nova bandeira e um novo campo de atuação aberto para alternativas políticas, ultrapassando a disputa entre capitalismo e socialismo – pois o século XX confirmou que o capitalismo e o socialismo lançaram os mesmos efeitos de devastação da base natural, como forma de produzir riquezas e modo de organização social e política<sup>9</sup>.

A ecologia, portanto, emerge nos movimentos como tema de lutas pontuais e como caracterização que possibilita reunir uma série de alvos em um único objetivo. Por meio da crítica ecológica, pode-se atacar o modo de produção capitalista e socialista, enquanto formas agressivas e predatórias de viver; redimensionar as formas de participação política que afastam os interessados dos processos decisórios; questionar as maneiras de consumir e a própria ativação perpétua de um consumo desenfreado;

---

disso? (...) Não que o homem novo tenha perdido sua vontade; é que a dirige para servidão: o Povo como se fosse vítima de um sortilégio, de um encantamento, quer servir o tirano. Pelo fato de não ser deliberada, essa vontade recupera então sua verdadeira identidade: ela é o desejo”. Cf. Clastres (1999: 115).

<sup>9</sup> Embora os autores não atentem para isso, a expressão da crítica ecológica como possibilidade de uma alternativa, como “arrancada rumo a um novo futuro social”, pode ser encontrada na “Conclamação à alternativa”, de Joseph Beuys. No texto, publicado em 23 de dezembro de 1978, Beuys alerta para a urgência em transformar a maneira de se pensar diante dos problemas que se colocam em torno de uma crise ecológica. Uma transformação que parte do sujeito para um novo modo de produzir, trabalhar e se relacionar com o dinheiro, e uma nova política de mudanças não-violentas rumo a uma “UNIÃO PELA NOVA DEMOCRACIA”, que implicaria em valorizar a ação extraparlamentar. Aponta para uma nova ética, pautada na relação com a base natural da vida; uma nova economia ou um novo direito econômico, de princípio autogestionário; um novo associativismo não parlamentar e internacional (Beuys, 2010: 49-55). São questões de uma ecologia radical que serviram de base para a fundação dos partidos verdes na Europa. A moderação e a prudência, tão necessárias e aclamadas quando se trata de ações políticas, se exprimem na valorização da ação extraparlamentar sem indicar a obsolescência do Estado e do Parlamento.

e, por último, pensar as relações com as novas tecnologias e suas implicações para o indivíduo e o meio ambiente. As formas que essa crítica toma para um ou outro formulador é que se diferencia: ela pode ir desde uma visão holística de mundo, como ocorre no chamado pós-modernismo ecológico, indicar possibilidades e necessidades de reformas políticas, até apontar para a derrubada definitiva do Estado e do sistema capitalista. Nesta última concepção de crítica e ação política, voltada e orientada por um anticapitalismo ecologista, situa-se o pensamento e a ação de Murray Bookchin.

Interessa, aqui, marcar suas implicações em relação aos anarquismos. Por mais próximo que possa estar de autores como Ivan Illich ou André Gorz, Bookchin, ao reafirmar sua oposição ao centralismo estatal e recuperar temas e problemas próprios dos anarquistas, distancia-se de uma ecologia de orientação marxista, da revisão das políticas centradas no Estado democrático de direito ou reforma deste. Bookchin também rechaça uma *nova era* de visão holística ou pós-moderna do mundo, que identifica com o ambientalismo incapaz de produzir transformações significativas<sup>10</sup>.

## ecologia social

A desilusão de Bookchin com o movimento sindical levou-o a fazer uma extensa análise histórica do movimento operário, desde as agitações

---

<sup>10</sup> Ainda que existam diversos pontos de convergência (como querem os sociólogos franceses) entre a crítica ecológica de Gorz, Illich e Bookchin, o que diferencia este último dos dois primeiros é o alvo da ação política. Para Bookchin, está em questão fomentar práticas de descentralização das decisões e do exercício do poder, sobretudo no âmbito local, no mais imediato da vida dos cidadãos em seus bairros e municípios, como veremos mais adiante. Illich (2005: 33-71) concentra seus argumentos no uso das técnicas, produção de energia e consumo nas sociedades capitalistas, diferenciando as que possibilitam daquelas que barram essa convivência autônoma; Gorz (2010) — que se filia, nomeadamente, a Illich e ao marxismo existencialista de Sartre —, faz da ecologia uma via de renovação da crítica à economia política, como ecologia política: “Partindo então da crítica do capitalismo, chega-se necessariamente à ecologia política, que, em sua indispensável teoria crítica das necessidades, nos reconduz a aprofundar e a radicalizar a crítica do capitalismo. Eu não diria que há uma moral na ecologia, mas sim que a exigência ética da

operárias na França e na Europa conhecidas como Primavera dos Povos, em 1848, passando pela Comuna de Paris, em 1871, até a experiência autogestionária espanhola, entre 1936 e 1939. Como conclusão deste estudo, afirma que o advento do Estado-Nação e da Revolução Industrial desloca a luta social do pólo ético para o econômico, fazendo com que os diversos socialismos, enraizados nos movimentos operários de reivindicações meramente econômicas, ganhassem gradualmente traços da vida burguesa (Bookchin, 1999: 11).

Indica que o malogro da luta operária estava presente desde o momento de sua formação, apontando tanto para os marxistas quanto para os anarquistas e diferenciando, nestes últimos, as experiências de autogestão da produção e do consumo como uma mudança de estratégia para outra via de organização da vida baseada na autonomia. Sua crítica ao reformismo da luta sindical – ou seja, do sindicato como fim em si mesmo – não se diferencia das críticas formuladas por outros militantes socialistas. De uma perspectiva anarquista, o efeito contraditório da crença na ação exclusiva dos sindicatos e do poder da greve geral já havia sido alertado por Errico Malatesta (2000), desde a primeira década do século XX. Para o anarquista italiano, mais importante do que um sindicato, forte e organizado, era a existência de um movimento anarquista ativo nas lutas sociais que trabalhasse como uma retaguarda do movimento para precipitar uma transformação revolucionária. Do ponto de vista marxista, Lênin (2005) já havia elaborado, na mesma época, a crítica ao reformismo sindical sobre o qual se imporia a Ditadura do Proletariado, comandada pela vanguarda do Partido da Revolução, desvencilhando-se tanto de anarquistas quanto de marxistas entendidos, por ele, como revisionistas.

A diferença de Bookchin em relação a estas duas críticas está em

---

emancipação do sujeito implica a crítica teórica e prática do capitalismo, da qual a ecologia política é uma dimensão essencial” (Gorz, 2010: 10). Aposta em uma transformação a partir dos modos de produção anunciada, pelos movimentos de redes eletrônicas como *software livre* e *copyleft*.

apontar a fábrica como local onde se dá, simultaneamente, a exploração e a dominação dos trabalhadores. Por esse motivo, ela nunca se tornará um local de onde sairá um movimento que leve à frente uma vida liberada das amarras próprias da produção capitalista. Esta não apenas explora os trabalhadores, mas é também agressiva à base natural da vida humana, moldando um indivíduo incapaz de satisfazer suas vontades e necessidades por meio de seu trabalho. Em suma, mesmo que a atuação sindical transformasse a maneira de gerir a produção, sem o abandono da fábrica não se transformaria a maneira de viver e de se relacionar com o planeta. Sua preocupação está em deslocar a luta do pólo econômico para o pólo ético, e fazê-la de maneira a questionar e transformar não apenas o modo de produção, mas a maneira de viver, opondo-se ao sistema capitalista (Bookchin, 1998: pp. 123-136).

A crítica aos atributos burgueses da atuação histórica do movimento operário de inspiração socialista, entretanto, não abandona as premissas emancipatórias e a própria crítica ao capitalismo. Em termos restritos, sua crítica dirige-se à crença na capacidade política do proletariado fabril, que fez da fábrica um local ao mesmo tempo de opressão/exploração e de emancipação. Isso reduz a autogestão a uma simples gestão operária das fábricas, ainda que os militantes vinculados ao sindicalismo vissem na organização das fábricas a base da sociedade futura. Estes militantes, para Bookchin, não percebem o ocultamento do papel das técnicas, que se dão não apenas como simples expressão do desenvolvimento material das forças produtivas, mas como resultante de uma determinada maneira de organização econômica, política e social.

A mudança revolucionária das atuais condições de exploração e dominação nas quais se encontram os homens deve atingir essa maneira específica de intervir na natureza como forma de subsistência. Em outras palavras, o capitalismo deve ser destruído não só por perpetuar a exploração do homem pelo homem, mas também por estabelecer uma

relação predatória do homem com a natureza e uma dessimetria dessa relação entre o meio natural e social. Mais do que isso, a forma de viver, de habitar e de se relacionar, engendrada pelo capitalismo, leva as sociedades humanas a um processo de autodestruição que se reflete na destruição da base natural da vida humana e animal. A *ecologia social*, portanto, seria uma defesa do planeta e da continuidade das diversas formas de vida na Terra, a partir de uma crítica ao capitalismo como maneira específica de organização social da vida. Caminhar em direção à construção de uma *ecologia social*, segundo Bookchin, seria construir uma alternativa ao modo de vida dos homens no planeta.

Nesse sentido, o projeto emancipatório de Bookchin aponta para práticas de produção que abandonem o modelo da fábrica, produzindo um duplo efeito libertador: liberar os homens da tecnocracia e o planeta da destruição predatória, alterando a relação dos homens entre si e com o planeta. Para que isso seja possível, a autogestão deve abandonar a prática meramente economicista e basear-se em conceitos éticos e morais, atualizando o conceito clássico de autonomia (segundo o autor, de Sócrates a Hegel) e identificando-o com a *ação direta*<sup>11</sup>. Para associar tal proposta aos libertários históricos, Bookchin recorre aos escritos de Kropotkin, aos Falanstérios foureiristas e às experiências da Comuna de Paris e da Revolução Espanhola como ensaios de vida comunitária capaz de realizar uma liberdade comprometida com a coletividade. Desta

---

<sup>11</sup> A noção de *ação direta* para os anarquistas pode ser situada, desde Proudhon, como atitude antirrepresentativa e vinculada às práticas associativas de autogestão. É retomada, ao longo dos séculos XIX e XX, como prática anarquista demolidora de centralidades e governos por representação. Assim aparece tanto entre os sindicalistas revolucionários, como Émile Pouget, como nas ações anarco-terroristas e sabotagens, como em Émile Armand. (Cf. Nu-Sol. Hypomnemata 124, agosto de 2010. Disponível em <http://www.nu-sol.org/hypomnemata/boletim.php?idhypom=150>). A relação que Bookchin estabelece entre ação direta e autonomia aponta para outro entendimento dessa prática libertária, retirando-a do campo da atitude individual diante do intolerável – como era realizada nas associações, com atos de sabotagem, e no terrorismo dos anarquistas como propaganda pela ação – e situando-a como conduta do indivíduo vinculada à coletividade. A crítica de Bookchin à autogestão,



maneira, desloca a autonomia de uma concepção ensimesmada, própria do liberalismo moderno: a produção não deve se basear na produtividade, mas em uma *responsabilidade cívica* e em um comprometimento moral do indivíduo com a comunidade e seu meio para a realização da liberdade, o fim último das propostas dos anarquistas.

Para que a autogestão se constitua como uma força de transformação social – e não como gestão coletiva de técnicas existentes –, o trabalho deve se tornar algo livre e criativo. Para Bookchin, seria necessário

a criação de uma economia inteiramente nova, baseada não só na “democracia no local de trabalho”, mas na estetização das capacidades produtivas humanas; a abolição da hierarquia e dominação em todas as esferas da vida pessoal e social; a reintegração de todas as comunidades sociais e naturais em um ecossistema comum. Este projeto implica um corte total com a sociedade de mercado, as tecnologias dominantes, o estatismo, as sensibilidades patricênticas e prometéicas para com os humanos e a natureza, que foram absorvidas e realçadas pela sociedade burguesa. (Bookchin, 2010: 32)

Bookchin argumenta que

há uma necessidade evidente de reduzir as dimensões das comunidades humanas — em parte para solucionar os problemas da poluição e em parte para que pudéssemos criar verdadeiras comunidades. Em certo sentido, seria necessário humanizar a humanidade. O uso de aparelhos eletrônicos, tais como telefones, telégrafos, rádios e televisão, como forma de intermediar as relações entre as pessoas, deveria ser reduzido ao mínimo necessário. [...] Separar o engenheiro da terra, o pensador da espada, o fazendeiro da fábrica, gera um grau de superespecialização, onde os especialistas assumem um perigoso controle da sociedade (Bookchin, 2010: 153).

---

como possuidora de uma conotação meramente economicista, ignora a formulação anterior de Proudhon, segundo a qual não há mutualismo econômico sem federalismo político. Se entendermos autogestão a partir das iniciais formulações de Proudhon, veremos que a atitude anti-representativa de dimensão ética está presente para além do economicismo, historicamente mais ao gosto dos marxistas.



Propõe a retomada da tradição de autonomia localizada na cultura helênica e a descreve da seguinte maneira: “a autonomia helênica estava intimamente relacionada com a ideia de governo social, e com a capacidade que o indivíduo tinha em participar diretamente no governo da sociedade em que vivia, antes mesmo de se ocupar de suas atividades econômicas” (Bookchin, 1998:82). Consolida-se o deslocamento para o *selfhood* – noção que “implica, desde logo, o reconhecimento da competência do indivíduo” (Idem: 83) – retomando a educação política do cidadão grego: “uma educação da competência pessoal, da inteligência e, sobretudo, da retidão cívica e moral” (Ibidem: 83). A atenção com a tradição helênica e a etimologia anglo-saxônica levam-no, enfim, à construção da noção de *selfhood* como maneira pela qual é possível desvencilhar-se do conceito de autonomia próprio ao individualismo liberal para requalificar o sentido da democracia. A liberdade em uma democracia direta, oposta à autonomia moderna, não caberia em uma existência social centrada em si mesmo como maneira de garantir direitos naturais em relação à comunidade política realizada no Estado. A liberdade estaria relacionada ao conjunto da comunidade na qual “cada um existiria no e pelo outro” (Bookchin, 2010:60).

Nesses termos, a *ecologia social* como *luta política revolucionária* consiste em criticar a organização econômica e social do capitalismo como predatória e destruidora do planeta, buscando formas alternativas de produção de bens materiais e energia. Mas consiste também em atacar a participação política hierárquica dessa sociedade, buscando uma atuação política comprometida com valores morais comunitários que, segundo Bookchin, opera uma “auto-atualização”, nomeada também como “política da personalidade”, para se “chegar a uma autonomia do ser” (Bookchin, 1998: 85).

A *ecologia social* é a maneira encontrada para realizar uma crítica ao capitalismo em suas dimensões política, econômica, social e ética. Para

além de identificar os efeitos predatórios da base natural sobre a qual se assenta a vida humana, a *ecologia social* elabora a crítica ecológica da vida humana, entendendo a ecologia como conjunto dimensional do homem. Esta crítica leva a uma proposta: a construção do *municipalismo libertário*, ou *comunalismo*, como alternativa aos problemas teóricos e históricos identificados por Bookchin na política anarquista.

Cabe anotar, por fim, que a insistência de Bookchin em apresentar a *ecologia social* como *alternativa* tem uma dupla intenção: apresentá-la como correção de rota, simultânea ao que se apresenta como luta ecológica e à luta dos anarquistas. Eis um traço importante que explicita a disposição de Bookchin em inscrever-se na disputa pela ecologia como o caminho pelo qual se chegará a uma harmonia entre homens na Terra e nas relações entre os homens e o meio natural. Suas propostas, práticas e ações são outra via para se chegar a um objetivo que ele acredita ser comum, mas que argumenta ser tratado equivocadamente, de um lado, por outros ecologistas, e, de outro lado, por outras “correntes” do anarquismo. Assim, por mais radicais que se apresentem, suas propostas reiteram a necessidade da política como atividade inerente à continuidade dos homens, e agora *do e no* planeta. Coloca-a como possibilidade de restaurar o que se fez de errado até momento em relação à vida dos homens e ao impacto dessas vidas no planeta. Ou seja: apresenta outra maneira de se chegar ao mesmo lugar, como querem ecologistas de toda sorte e utopistas de todas as cores.

## **o municipalismo libertário**

Se a atuação revolucionária perdeu efetividade no interior das fábricas, ela deve ser ativada nos bairros, pequenas cidades e tribos. Trata-se de uma maneira, quase evidente, de retomar uma política comunitária de atuação local, muito ao gosto de anarquistas como Piotr Kropotkin ou do anarco-cristianismo de Liev Tolstoi. Estes apontavam as guildas ou

comunas rurais da Idade Média como prova histórica da realização de uma liberdade comunitária, anterior à emergência do Estado como forma de governo da sociedade e instrumento de defesa da propriedade<sup>12</sup>. Segundo o próprio Bookchin, “dada a situação da fábrica, é necessário, para ouvirmos os apelos da autogestão, irmos aos bairros e aos movimentos de moradores, aos movimentos feministas e ecologistas e perto de todos aqueles que tenham já adquirido uma autonomia pessoal, cultural, sexual e cívica” (Bookchin, 1998: 98).

Para ele,

o município é espaço econômico e espaço humano, de transformação do grupo quase tribal em corpo político de cidadãos. A política — gestão da cidade (*polis*) — tem sido desvirtuada em governo do Estado, tal como a palavra *polis* tem sido impropriamente traduzida por Estado. Esta degradação da cidade em Estado repugna aos antiautoritários, dado que o Estado é instrumento das classes dominantes, monopólio institucionalizado da violência necessária para assegurar o domínio e a exploração do homem pelo homem (Bookchin, 1999:13).

O investimento em retomar esse sentido da cidade – não como *urbe*, mas como *citè* ou *polis* – vinculado, mais uma vez, a um esgotamento do modelo fabril, soma-se às reivindicações que emergem na década de 1960 para uma retomada da palavra *povo* no vocabulário radical. Bookchin entende tal década como momento de emergência de uma nova intelectualidade libertária para fundar uma “nova era das luzes”, com uma comunicação ativa com o *ambiente* social. É essa intelectualidade que pode anunciar e direcionar a retomada do sentido de povo, “como

---

<sup>12</sup> Na descrição de Kropotkin: “Baseada na posse — e muitas vezes baseada na cultura da terra comum — a comuna rural, soberana como juiz e como legislador do direito consuetudinário, correspondia à maior parte das necessidades do ser social. (...) E a sociedade de então se achava, em conseqüência disso, literalmente cheia de fraternidades, de *guildas* (espécie de corporações municipais) para auxílio mútuo de *conjurações* (grupos de afinidades), dentro e fora da povoação, e dentro e fora das comunas” (Kropotkin, 2000: 22). Sobre Tolstoi e o anarco-cristianismo, ver Ramus, de Aquino (2011).

referência ao interesse geral que se criou em torno de mobilizações públicas sobre temática ecológica, comunitária, moral, de igualdade de sexos ou cultural” (Idem: 21).

O municipalismo libertário consistiria na atuação desse *povo* — enquanto conjunto de cidadãos livres habitantes da *polis* — na cidade, de forma livre e sobre um novo sentido de autonomia. A atuação desse *povo* na política municipal, concorrendo inclusive para eleições municipais e dos conselhos distritais, levaria a uma interferência efetiva nos problemas locais. Promoveria o envolvimento dos cidadãos por grupos de afinidades interessados em questões específicas, alteraria os regulamentos municipais de mandatos representativos fixos para instituir delegados locais de mandatos abertos, sujeitos a revogação e rediscussão das decisões tomadas pelo princípio de maioria, com reconhecimento das propostas minoritárias. Estas ações contínuas na política local levariam à realização gradual do socialismo libertário até a derrocada completa do Estado. Uma maneira de participar da política, definida como uma atuação local, seria por meio de grupos de afinidades, mas conectada ao global por meio de redes formadas entre federações, visando minar a identificação entre participação política e governo do Estado.

Para que essa prática se institua nos bairros e municípios é necessário uma retomada da democracia diante do atual recuo político do anarquismo (Bookchin, 2010: 55-74). Para isso, o autor elabora – como fizera na crítica que o levou a formular a ecologia social – uma revisão da concepção de liberdade:

Alternativamente, a liberdade [*freedom*], uma palavra que tem a mesma raiz etimológica que a alemã *Freiheit* (para a qual não há equivalente nas línguas românicas), tem seu ponto de partida não no indivíduo, mas na comunidade ou, mais amplamente, na sociedade. [...] A democracia, genericamente definida, é então a gestão direta da sociedade em assembléias face a face na qual a política é formulada pelos cidadãos residentes e a administração é executada por conselhos delegados e mandatários (Bookchin, 2010: 59-61).

Essa concepção, partindo de uma tradição democrática, reinseriria no anarquismo uma dimensão política e social por meio da proposta do *municipalismo* (ou *comunalismo*, como chamará mais tarde) e do abandono de um anarquismo preocupado com o consenso e/ou centrado no indivíduo. Trata-se, portanto de um projeto a ser executado de uma forma crítica, como ação e transformação do conjunto da sociedade, que parte das relações entre a ecologia social e a ecologia natural. É pela insistência num projeto emancipatório que sua crítica ao chamado *anarquismo como estilo de vida* sintetiza sua crítica aos anarquismos e sua proposta redentora de uma nova ação política. Bookchin busca retomar e atualizar a possibilidade de emancipação humana diante das formas que tomou a emancipação política desde as revoluções burguesas. Trata-se de uma atualização do coletivismo bakuninista e do comunismo libertário kropotkiniano. Afirmção possível de depreender por sua insistência em atrelar a liberdade do indivíduo (*freedom*) à realização da igualdade econômica (comunismo) dissolvida na questão social que se tornou, nos dias de hoje, também ecológica. Essa atualização está associada a uma contundente crítica às práticas de algumas associações anarquistas que privilegiam o consenso, como maneira de garantir a não supressão das minorias.

No entanto, Bookchin confunde a ficção jurídica que institui a liberdade negativa na sociedade liberal, ignorando suas positivities que constituirão um sujeito que joga na sociedade com seus cálculos econômicos de maior e menor liberdade. Insiste em uma visão negativa do poder. Ignora, ainda que na constituição de uma crítica radical ao Estado e ao capitalismo, os efeitos da racionalidade específica do liberalismo. Uma governamentalidade na qual mais eficaz do que ação do Estado sobre a sociedade é a constituição de um sujeito capaz de governar as condutas dos outros e a própria, com vistas a uma lucratividade econômica e a uma utilidade política, no interior de um

jogo de ações sobre ações na busca de interesses atrelados à proteção da propriedade e busca por segurança do Estado e da sociedade (Foucault, 2009: 71-138). Tal centralidade teórica de Bookchin na figura do Estado o faz recusar a crítica dos anarquistas individualistas à sociedade como ficção instituída historicamente e confundir posições no interior dos anarquismos, como faz ao afirmar que “Max Stirner partilhava de uma disjunção semelhante [à dos liberais]: a disjunção ideológica entre o ego e a sociedade” (Bookchin, 2010: 60)<sup>13</sup>.

Nessa crítica às formulações de Max Stirner – que Bookchin toma junto com Hakim Bey, para atacar o anarco-individualismo e o *anarquismo como estilo de vida* – o autor evidencia sua impossibilidade de desvincular suas proposições a um novo projeto societal e sua centralidade na tarefa de corrosão do Estado. O *único* em Stirner não opera uma disjunção ideológica, como quer Bookchin, mas se aparta, simultaneamente, do Estado e da sociedade como fantasmas. E o faz sem alarde e sem idealizações sobre a liberdade enquanto valor. Se há uma perspicácia em Bookchin quando aponta a necessidade de retomar a *polis* – atividade política dos cidadãos, colonizada pelo Estado Moderno – enquanto assunção de um *povo* que se oporia ao objeto de investimentos da ciência política, à *população*, como mostrou Foucault (2002), resta ainda um sagrado como *telos* da existência do humano: a sociedade livre. Nesse sentido, Bookchin está muito mais próximo do liberalismo do que Stirner; ou se aproxima do que Stirner

---

<sup>13</sup> A despeito da imprecisão em reduzir Max Stirner a um autor anarquista, algo que autor alemão nunca declarou, é possível afirmar (seguindo o mesmo cuidado etimológico de Bookchin com a tradução e usos da palavra liberdade) que sua afirmação decorre da tradução inglesa do livro de Stirner, que traduz *único* (como na tradução em língua portuguesa e espanhola) por *ego*. Além do mais, Bookchin ignora – e aqui sigo a leitura de Passetti (2003) sobre Stirner – o efeito demolidor da *associação de únicos*, possível de depreender da leitura de Stirner, movida pelo querer de pessoas livres que se dispensam da busca ideal por autonomia (Cf. Passetti, 2003: 197-273). Algo bem diverso dos grupos de afinidade, que ao se mover por escolhas, interesses e afinidades ideológicas correspondem muito mais a um princípio de associação próximo da política liberal.

chama de *liberalismo social*, talvez com uma pequena diferença: onde a tradição socialista via sociedade enquanto conjunto de viventes políticos, Bookchin vê ecologia social, enquanto conjunto das relações desses viventes com o meio natural.

Volta-se a acreditar que a sociedade nos *dá* o que nós precisamos, e por isso *temos um dever* para com ela, lhe devemos tudo. Continuamos a querer *servir* uma ‘suprema instância que concede todos os bens’. Que a sociedade não é nenhum Eu que possa dar, conceder ou garantir, mas um instrumento ou meio que nos pode ser útil; que nós não temos deveres sociais, tão-somente interesses, para cuja concretização a sociedade deveria servir; que nós temos sacrifícios à sociedade, mas que antes, a sacrificar alguma coisa, então a nós próprios — em tudo isso não pensam os socialistas, porque, como liberais que são, continuam presos ao princípio religioso, esforçando-se zelosamente por alcançar qualquer coisa que até agora era o Estado — uma sociedade sagrada! (Stirner, 2004: 101).

Vejamos como formula Bookchin sua crítica:

Estranhamente, muitos anarquistas de estilo de vida que, como visionários da nova era, têm habilidade notável de *imaginar* a mudança de *tudo*, tendem a levantar fortes objeções sempre que lhes pede para mudar *qualquer coisa* na sociedade atual — a não ser cultivar uma maior “auto-expressão”, ter mais delírios místicos e transformar seu anarquismo em uma forma de arte, recuando para um mutismo social. Quando críticos do municipalismo libertário apontam o número proibitivo de pessoas que poderiam frequentar ou ser participantes ativos em assembleias municipais e perguntam quão “práticas” essas assembleias seriam em cidades grandes como Nova Iorque, Cidade do México ou Tóquio, eu posso lembrar que a abordagem comunalista levanta a questão de se podemos de fato modificar de alguma forma a sociedade atual e realizar a “comuna das comunas”. [...] De minha parte, se a anarquia vier a significar pouco mais do que uma estética do “autocultivo”, um tumulto excitante, *graffiti* com *spray*, ou atos heróicos e pessoais alimentados por um “imaginário” auto-indulgente, então eu terei pouco a ver com ela. O cultivo teatral da pessoa entrou completamente na moda quando a contracultura dos anos 60 se transformou na cultura da nova era dos anos 70



— e se tornou um modelo para os estilistas de moda burgueses e para as boutiques (Bookchin, 2010:61).

Lido ao lado da formulação de Stirner, vê-se que não se trata de uma oposição entre o imaginário e o real, mas de perguntar-se sobre o que ainda é visto como sagrado e intransponível.

A longa citação sintetiza essa crítica e a proposta de Bookchin. Ele localiza, de maneira muito precisa, a simultânea assimilação pelo capitalismo da radicalidade da crítica ecológica e do poder de enfrentamento da ordem que traz a anarquia, mas também de sua possível assimilação. Apresenta como possibilidade de superação dessa assimilação a retomada da dimensão comunal da vida social apartada do comunitarismo, próprio da tradição do conservadorismo liberal, em especial o estadunidense. Faz da urgência das questões ecológicas um mote para questionar não só a organização social, mas o modo de vida burguês. Mas deixa de ressaltar a potência que existe nos anarquismos, na multiplicidade de práticas que podem associar-se, segundo circunstâncias, como força de questionamento e abalo da ordem; mais que isso, de enfrentamento do sagrado da sociedade. Não seria demais lembrar que a renovação conservadora colocada pelo neoliberalismo também investe numa estetização, na animação de uma certa imaginação, num modo de ser e de produzir próprio de uma produção que se pretende imaterial e que busca capturar potencialidades, capacidades e participação. De certa maneira, grupos que propõe uma oposição estética, ainda que individual, a esse estilo marcadamente estadunidense estão também respondendo aos investimentos contemporâneos do capitalismo. Do mesmo modo, a formação de grupos locais em torno de interesses específicos pode encontrar certas coincidências com a democracia atual. Concluir que a constituição de teorias efetivas e eficazes sobre a melhor maneira de resistir tende a se anular num jogo proibitivo e de busca pela verdade das práticas, o que é bem pouco libertário.

A *ecologia social* e o *comunalismo* colocam questões atuais e urgentes frente ao esgotamento das lutas operárias e à nova configuração da ordem; mas, ao seduzirem-se pela polêmica, pelo convencimento e pela afinidade como política própria de certos anarquistas, buscam uma maioria que pretende se afirmar diante da infantilização apontada para o chamado *anarquismo como estilo de vida*. Perdem-se ao pretenderem se afirmar como programa a ser instituído e maneira de retomar a universalidade do homem e da natureza; de repor, no campo da política, o que segue como algo sagrado. Ao responder o que fazer diante de uma crise ecológica, acomoda-se na indicação do caminho a seguir, como uma nova disciplina, uma nova política e uma nova etapa de superação para a redenção da vida social, agora harmonizada e sacralizada junto com a natureza. Para os anarquistas, não há estilo de vida sem um efeito social e político e não há prática social e política sem uma transformação no modo de viver.

Assim, vê-se, no conjunto de propostas de Bookchin, uma possibilidade de atualização da crítica ecológica anarquista e uma maneira de problematizar a própria disputa no interior dos anarquismos. Estas disputas, muitas vezes, levam a composições políticas e alianças que, mais do que frear a radicalidade que acompanha a multiplicidade de práticas disparadas pelos anarquismos, institui práticas pouco afeitas aos libertarismos, voltando-se muito mais à autoridade das teorias e dos escritos históricos do que à extensão dos espaços de liberdade.

## **democracia, anarquismos e ecologia**

Enfrentar a democracia menos como regime formal e mais como prática em favor da liberdade, desde Proudhon (Passetti e Resende, 1986), é uma questão própria dos anarquistas. Entretanto, fazer dessa atitude um programa é estar disponível às capturas próprias de uma democracia que, como aponta Passetti (2003a), se refaz na velocidade

dos fluxos eletrônicos e nas convocações à participação. É transformar a atitude em conduta, pois democracia e ecologia se encontram irmanadas na política desse início de século XXI.

Conectadas aos controles e dispositivos eletrônicos que monitoram e convocam à participação, elas realizam uma tecnologia de governo que imprime outra ênfase ao governo biopolítico analisado por Michel Foucault; anunciam controles de uma ecopolítica. Como anota Passetti,

ecologia, tribunais internacionais, guerras, guerrilhas, limpezas étnicas e religiosas são alguns problemas embalados pela ecopolítica. Ela exige uma nova prevenção geral, transnacional, que afine no interior da *globalização*, momento neoliberal por excelência da economia, participação, produtividade, saúde e diretos. É preciso ser herdeiro da biopolítica que deu corpo são às pessoas para serem atuantes na sociedade de controle. Nesta o Estado é para o corpo são, que obtém acesso a seus equipamentos por meio de seguros particulares de saúde, segurança, renda, defesa de bens e da alma (Passetti, 2003: 51).

Neste sentido, a própria disputa entre esses anarquismos, provenientes das contemporâneas lutas estadunidenses, apontam para uma guinada de temas, para uma outra concepção de atuação na democracia; mas recuam, em especial Bookchin, ao apontar para a possibilidade de se escapar de uma tecnologia de poder mais interessada em capturar práticas para renovação do capitalismo do que em eliminar quem se opõe ao regime da propriedade e do Estado. É preciso perguntar-se quais são as potências que vazam os fluxos democráticos, que podem dar forma a um estilo de vida que seja imperceptível aos controles eletrônicos ou que produza neles uma saturação da máquina: atuação política, social, mas que implica em enfrentamento ao estilo de vida conservador do neoliberalismo, que investe em eletrônica, restauração da família e da sagrada vida na comunidade.

Se os anarquistas – que foram a expressão limite e radical de contestação

dos exercícios do poder político e destruição da ordem no interior das tecnologias de governo disciplinar e biopolítico – colocarem-se, novamente, diante das alternativas entre o individualismo e coletivismo, num tempo onde os variados processos de subjetivação produzem intermináveis e inacabadas identidades, o efeito de imobilização é iminente. Na atual política democrática e ecológica, até certos anarquismos e suas práticas radicais parecem caber e servir na defesa de uma ecologia e uma democracia que se apresentam como sagradas. É preciso enfrentar essas questões sem a pretensão de apontar soluções ou instaurar novas teorias. O que se viu nessa primeira década de século XXI foi que as históricas práticas de resistências, que abalaram governos e pessoas durante os séculos XIX e XX, estiveram cada vez mais assimiladas por essa nova temática ecológica que vem acompanhada dos controles eletrônicos e democráticos, para além do que se entendeu por participação política. Como aponta Saul Newman, os movimentos da política radical nas décadas de 1990 e 2000 explicitam uma clara incorporação das políticas anarquistas (Newman, 2011). Duas questões ficam em aberto para os movimentos de contestação e/ou protestos, vinculados à política radical: que forma darão aos arroubos de contestação? Diante da atual configuração dos programas, dos protestos e da política, serão eles capazes de desfigurar?

É preciso, ainda, estar atento ao ronco surdos das batalhas e atento aos messias do novo sagrado. Mas onde há batalhas? Segue como questão dos resistentes empedernidos.

## Bibliografia

- ALPHANDÉRY, Pierre; BITOUN, Pierre; DUPONT, Yves (1992). *O equívoco ecológico. Riscos políticos*. Tradução de Jan Bitoun. São Paulo: Brasiliense.
- ARMAND, Émile (2007). *El anarquismo individualista. Lo que ES, puede e vale*. La Plata: Terramar.
- BEY, Hakim (2001). *TAZ: zonas autônomas temporárias*. Tradução de Renato Rezende e Patrícia Decia. São Paulo: Conrad.
- BEUYS, Joseph (2010). “Conclamação à alternativa”. In: *A revolução somos nós*. São Paulo: Edições SESC, pp. 49-55.
- BOINO, Paul (2003). “Municipalismo e comunalismo”. In: BOINO, Paul; BOOKCHIN, Murray; Enckell, Marianne. *O bairro, a comuna, a cidade... Espaços libertários*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/IEL, pp. 39-72.
- BOOKCHIN, Murray (2007). “Uma crítica do anarquismo como caos”. <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2007/12/406670.shtml> (consultado em 12/01/2012)
- \_\_\_\_\_. (2010). *Ecologia social e outros ensaios*. Organização e prefácio Mauro José Cavalcanti. Rio de Janeiro: Achiamé.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Municipalismo libertário*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/SOMA.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Murray Bookchin — Textos dispersos*. Lisboa: SOCIUS.
- CLASTRES, Pierre (1999). “Liberdade, mau encontro, inominável”. In: LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert de Souza Santos. São Paulo: Brasiliens, pp. 109-125.
- DELEUZE, Gilles (2000). “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações*. Tradução de Peter Pal Pelbart. São Paulo: Editora 34, pp. 219-226.
- FOUCAULT, Michel (1979). “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Organização e Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, pp. 15-37.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- GORZ, André (2010). *Ecológica*. Tradução de Celso Azzan Júnior. São Paulo: Annablume.
- ILLICH, Ivan (2005). “Energia e equidade”. In: LUDD, Ned (Org.). *Apocalipse motorizado: a tirania do automóvel em um planeta poluído*. Tradução de Leo Vinicius. São Paulo: Conrad.
- KROPOTKIN, Piotr (1978). *Campos, fábricas y talleres*. Madrid: Editorial Jucar.
- \_\_\_\_\_. (2000). *O Estado e seu papel histórico*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/SOMA.
- LA BOÉTIE, Etienne de (1999). *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert de Souza Santos. São Paulo: Brasiliense.
- LÊNIN, Vladimir I (2005). *O Estado e a revolução*. Tradução de Henrique Canary. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Suderman.
- LEUENROTH, Edgard (s/d). *Anarquismo. Roteiro de libertação social*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- MALATESTA, Errico (2000). *Escritos revolucionários*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/SOMA.
- NEWMAN, Saul (2011). “A servidão voluntária revisitada: a política radical e o problema da auto-dominação”. Tradução de Anamaria Salles. In: *Revista Verve*, vol. 20. São Paulo: Nu-Sol, pp. 23-48.
- PASSETTI, Edson (2003). *Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário/ Capes.
- \_\_\_\_\_. (2003a). *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez.
- \_\_\_\_\_. (2005). “Atravessando Deleuze”. In: *Revista Verve*, vol. 5. São Paulo: Nu-Sol, pp. 26-36.
- PASSETTI, Edson e RESENDE, Paulo-Edgar de Almeida (1986). *Proudhon (Coleção*

- Grande Cientistas Sociais*). Tradução Célia Gambini e Eunice Ornelas Setti. São Paulo: Ática.
- RAMUS DE AQUINO, Gustavo (2011). *Anarquismo, cristianismo e literatura social no Brasil (1890-1938)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP.
- RECLUS, Elisée (2002). *A evolução, a revolução e o ideal anarquista*. São Paulo: Expressão e Arte/Imaginário.
- RODRIGUES, Edgar (1999). *Pequeno Dicionário de Idéias Libertárias*. Rio de Janeiro: CCeP Editores.
- STIRNER, Max (2004). *O único e sua propriedade*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona.
- ZERZAN, John (1999). *Futuro primitivo*. Porto Alegre: Sabotagem.