

## O ANARQUISMO HOJE<sup>1</sup>

### *THE ANARCHISM TODAY*

---

Daniel Colson

*Université Jean Monnet (Saint-Etienne, França).*

#### **Resumo**

O artigo aborda a atual renovação do pensamento anarquista clássico possibilitada pelas filosofias de Gilles Deleuze e Michel Foucault. Apreende a história do anarquismo em três momentos: o primeiro relativo à sua irrupção enquanto corrente filosófico-política por meio da atividade jornalística de Proudhon, Déjacque, Coeuderoy e Bakunin; o segundo trata da sua manifestação no movimento operário a partir da criação da Associação Internacional dos Trabalhadores; o terceiro é o momento atual no qual é possível apreender a grande renovação do anarquismo hoje a partir das contribuições da *French Theory*.

**Palavras-chave:** anarquismo, movimento operário, anarcossindicalismo, *French Theory*

#### **Abstract**

The article discusses the current renewal of the classical anarchist thought made possible by the philosophies of Gilles Deleuze, and Michel Foucault. It captures the history of anarchism in three stages: firstly the philosophical and political outbreak that was based in the journalistic activity of Proudhon, Déjacque, Coeuderoy and Bakunin, the second being its manifestation in the labor movement and the creation of the International Workers Association, and the third being the present moment in which one can grasp the great revival of anarchism today through the contributions of French Theory

**Keywords:** anarchism, labor movement, anarcho-sindicalism, *French Theory*

---

<sup>1</sup> Título original: *L'anarchisme aujourd'hui*. Palestra proferida em 14.06.2007 no Palais de Tokyo, em Paris. Tradução do original em francês por Nildo Avelino.

## Introdução

Durante muito tempo o anarquismo carregou uma má reputação. Do “Bando Bonnot” aos atentados da *propaganda pelo fato* ou, mais recentemente, às manifestações que se seguiram à eleição presidencial e às violências dos *black blocs* que acompanharam o G8, o anarquismo é frequentemente assimilado a um discurso informe e infrapolítico, capaz de justificar os atos mais violentos e irracionais. Foi preciso esperar o final do século 20 para que fosse possível presentir, particularmente no plano filosófico, a importância do anarquismo; não apenas sua importância histórica, mas também em relação ao presente. A partir dessa renovação, ou, mais precisamente, desse retorno, a significação política e filosófica do anarquismo contemporâneo pode ser relacionada a três grandes momentos da história do movimento libertário, ou melhor, a três modalidades de expressão muito diferentes entre si, mas que se fazem eco e ganham sentido nesse retorno. Esses três momentos é o que proponho examinar rapidamente.

O primeiro momento do anarquismo é o da sua aparição como corrente filosófico-política. Está ligado às transformações e à situação explosiva na Europa no cerne do século 19, mais particularmente aos acontecimentos e movimentos revolucionários de 1848. No curso desse período – do começo dos anos 1840 à criação, vinte anos mais tarde, da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) –, o anarquismo não existe enquanto corrente política efetiva, reconhecido em organizações, grupos ou como símbolos de manifestações públicas. Sua realidade é, sobretudo, filosófica e jornalística, mas uma filosofia e um jornalismo intimamente intrincados com a ebulição teórica e política de então, tais como as subversões materiais e sociais que sacudiram a Europa. De maneiras variadas, lançando mão de várias formas literárias, em poucos anos o pensamento anarquista ganha corpo a partir da primeira memória contra a propriedade de Proudhon, *O que é a propriedade?*, de 1840, até seu livro póstumo *Da capacidade política das classes operárias*, de 1865; passando pelo livro de Stirner, *O único e sua propriedade*, de 1845; os primeiros textos de Bakunin, de Joseph Déjacques, Ernest Coeuderoy, assim como pelas pinturas e concepções artísticas de Gustave Courbet, por exemplo. Os principais inventores do anarquismo puderam-se ler e se leram efetivamente. Algumas vezes encontraram-se, mas jamais se puseram em acordo, jamais tentaram constituir um grupo ou uma corrente política. Influenciaram-se mutuamente e Proudhon, pelo número de seus livros e, sobretudo, graças à força de suas concepções sociais e filosóficas, ocupa sem dúvida um lugar preponderante no nascimento do pensamento libertário. Porém – é o que eles mesmos diziam

—, nenhum desses autores foi mestre ou teórico dos outros. Cada um elabora o essencial de suas concepções a partir de si mesmo, a partir de sua própria percepção do mundo (muitas vezes bastante particular) onde vive em uma misteriosa unidade na qual toda uma dimensão da época e suas possibilidades são expressas em cada um de seus escritos.

Somente um século e meio mais tarde, sob a luz de sua renovação no fim do século 20, é que se tornou finalmente possível apreender a originalidade desse pensamento libertário nascente, originalidade devida a sua estranha referência: a anarquia. Como hoje, a anarquia foi sempre uma noção ao mesmo tempo negativa e familiar, sinônimo de caos e desordem. Com Proudhon, Déjacques, Coeuderoy, Courbet, entre outros, pela primeira vez ela adquire uma significação positiva.<sup>2</sup> Contrariamente ao que se pensa frequentemente, essa referência positiva não é inicialmente uma provocação. Tampouco corresponde a essa outra leitura equivocada feita reiteradamente e que, de maneira diferente, tem também a intenção de desarmar a bomba teórica e prática que constitui o conceito de anarquia. Com efeito, aceitando subtrair a noção da vulgaridade e da desconfiança reprovadora que a recobre, a Ciência Política pretende torná-la um tipo de modelo teórico constitucional, ao lado de outros muito mais reais tais como a monarquia, a oligarquia, a ditadura, a democracia, por exemplo. A anarquia seria um sistema político utópico caracterizado pela ausência de governo; um sistema político que poderia realizar-se um dia (e por que não?, dizem os politólogos, uma vez que existem pessoas que o desejam e que creem possível convencer os outros de maneira democrática?), talvez em um futuro tão distante quanto o juízo final. Mas, como precisamente demonstra a renovação do pensamento libertário dos últimos trinta anos, a anarquia positiva que surge na metade do século 19 não é uma provocação, nem uma noção utópica da Ciência Política. A anarquia tampouco é um ideal, uma sociedade perfeita, sem conflito e sem poder, que certos sonhadores tiraram de suas cabeças quando sonhavam na juventude; uma bela ideia, porém irrealizável como toda ideia perfeita, em direção à qual se contentaria a inclinar-se e cuja realização possível se afastaria na medida em que se envelhece. Para seus inventores, a anarquia é, ao contrário, um conceito iminentemente empírico e concreto, o único capaz de dar conta disso que nos constitui na atualidade. Assim, mesmo que as injunções e os ordenamentos “realistas” da economia, das constituições políticas e das religiões não passem de formas ilusórias e ardilosas naquilo que fazem ver, todavia, tanto mais constrangentes e visíveis quanto mais ilusórias e ardilosas são, mais denegam a anarquia das coisas e dos seres. No pensamento libertário

<sup>2</sup> Sobre o surgimento dessa significação positiva, por assim dizer, a contrário ou por ausência, ver Marc Deleplace (2000).

nascente, anarquia e realidade são sinônimos. A anarquia não se coloca no além, em um futuro indeterminado, mas no aquém, no já dado, e isso por meio de duas faces distintas e, no entanto, indissociáveis.

A anarquia remete duplamente sua significação imediata àquela mais ordinária de desordem e confusão, mas também àquela mais erudita de ausência de princípio primeiro, tal como demonstra a origem grega da palavra. Anarquia é o múltiplo, a multiplicidade infinita e a transformação incessante dos seres; o fato que toda coisa é constituída por uma multidão infinita de forças e de pontos de vista em perpétua mudança. A anarquia é uma multidão infinita de modos de ser e de possíveis que se entrecrocaram, se compõem, se desfazem e se destroem sem cessar, ao acaso, e que exigem sem cessar ordenamentos opressivos e coercitivos nos quais alguns devoram, exploram e sujeitam os outros, colocam-se acima deles, tais como o Capital, o Estado e a Religião, provocando novas agitações, novas revoltas, novos combates. Em suma, a anarquia em sua primeira acepção é essa história plena de ruídos e de furores, da qual fala Shakespeare, narrada por loucos e idiotas; a história que cada um vive todos os dias, que é percebida em si e em torno de si e que os ordenamentos da ciência, dos livros de história, das cédulas de identidades, da moral e prescrições religiosas, malgrado suas mentiras, simplificações e violências, jamais são capazes de mascarar totalmente.

Porém, a noção de anarquia, por mais realista que seja no pessimismo que ela diz, possui igualmente uma segunda significação intimamente ligada à primeira, que não é possível separar. E é lá que reside a originalidade e a intuição política e filosófica dos primeiros teóricos do anarquismo. Que dizem eles? Dizem que essa anarquia primeira e realista disso que é, das coisas e dos seres, essa afirmação do múltiplo em detrimento do um, da transformação incessante em detrimento do idêntico, da desordem em detrimento da ordem, do descontínuo em detrimento do contínuo, da diferença em detrimento do mesmo, ela é precisamente a condição e a possibilidade de uma emancipação dos seres humanos. Como Espinoza e Leibniz haviam afirmado e pressentido, a anarquia do real oferece a possibilidade de construir, de maneira voluntária, do interior das coisas e das situações, um mundo pluralista onde os seres, associando-se e sem jamais renunciar à sua autonomia primeira, tão frágil e efêmera, têm a capacidade de se liberar da servidão, de liberar e exprimir a potência e os possíveis que eles, os outros e o mundo, portam em si mesmo.

Ou ainda, em outros termos, a anarquia de Proudhon, de Déjacque, de Coeuderoy ou de Bakunin é, antes de tudo, duas coisas de igual importância e que seguem sempre unidas. A anarquia é inicialmente um conceito filosófico, um conceito maior cujo caráter explosivo, em vista de um grande número de outras

noções, é a só coisa que pode explicar o desdém ou a ignorância dos quais ela tem sido objeto no campo filosófico; um conceito que, com Deleuze, pode-se não exatamente definir, mas caracterizar assim: “a anarquia, uma unidade mais estranha que se diz apenas do múltiplo” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 196 [1996, p. 20]). Mas, a anarquia não é apenas uma noção filosófica. Tal como todos os conceitos verdadeiros, é igualmente uma “ideia” particularmente potente, uma ideia prática e material, um modo de ser da vida e das relações entre os seres que nasce tanto da prática quanto da filosofia; ou, para dizer mais exatamente, que nasce sempre da prática, não sendo a filosofia nada além de uma prática; importante, sem dúvida, mas uma prática entre outras.

\* \* \*

O segundo momento ou a segunda manifestação do pensamento e do projeto libertário elucida particularmente essa dimensão prática da ideia anarquista. Ele se cristaliza em Londres, em 1864, com a criação da Primeira Internacional, e desaparece mais precisamente em Barcelona, em maio de 1937, quando, sob a sombra dos fascismos (vermelho e negro) e seus servidores, o Estado republicano e a internacional comunista colocam um termo aos movimentos revolucionários espanhol e catalão. Sua duração é importante, um pouco mais que setenta anos, sendo ele mesmo composto de um grande número de momentos ou de modos de ser específicos, ao mesmo tempo históricos e geográficos, que se recobrem, se encadeiam ou ressurgem após um tempo e um vazio mais ou menos amplos<sup>3</sup>; por exemplo, com a primeira internacional antiautoritária, de 1871 a 1881, os atentados e as tentativas de insurreição da “propaganda pelo fato” no final do século 19 e começo do século 20, o “sindicalismo revolucionário” francês, o ilegalismo, o “anarcossindicalismo” espanhol etc. Cada um deles, ou conjuntamente, sempre atravessados por um grande número de outras experimentações singulares e descontínuas mais ou menos efêmeras e vastas, dispersas ou compreendidas uma na outra ao longo do tempo e de sua emergência, aqui ou ali.

Malgrado ou em razão de seu caráter compósito e fragmentado, esse segundo desdobramento do projeto e do pensamento libertário pode ele mesmo ser relacionado a três características principais.

*Primeira característica.* O projeto libertário identifica-se principalmente com os diferentes movimentos operários revolucionários que então surgem por toda parte nas brechas e na periferia do capitalismo industrial nascente. Essa

---

<sup>3</sup> Sobre as modificações de conjunto das classes operárias do final desse segundo período, no que concerne a França, ver Noriel (1986).

característica é importante, pois ela evidencia as críticas e as incompreensões pelas quais o anarquismo desse segundo período tornou-se objeto de seus adversários políticos e dos raros historiadores que se interessaram por sua existência. Contrariamente ao que se afirma com frequência, o anarquismo como projeto e como pensamento social e filosófico, esteve ligado estreita e intimamente aos movimentos operários, às classes operárias do final do século 19 e começo do século 20, seja na Espanha, onde seguramente ele foi mais potente, mas também na França, na Itália, nos EUA, no Canadá, na Suíça, na maior parte dos países da América Latina (principalmente Argentina, Brasil, Chile e Uruguai), na Bulgária, Holanda, Suécia, Rússia (entre 1905 e 1917) e na Alemanha logo após a I Guerra Mundial. Todavia, simultaneamente, e como seus adversários não deixaram de pressentir, essa identificação (historicamente indiscutível) não é efetivamente fácil, ainda que seja a mais evidente; e isso por duas razões principais.

1) Uma razão teórica, inicialmente, que diz respeito à própria natureza do projeto e do pensamento libertário. Porque o constitui, sem dúvida, o anarquismo está sempre do lado dos movimentos que se pode qualificar emancipatórios, do lado das revoltas contra toda forma de dominação ou exploração, contra toda mutilação dos possíveis. É certamente por essa razão que ele pôde, por tanto tempo e em tantos lugares, desenvolver-se no seio dos movimentos operários. Mas também, paradoxalmente, de conferir sem descanso o sentimento de seu estar à parte, estrangeiro, alhures, disponível para outras lutas e sem ilusões exageradas sobre as capacidades emancipatórias da classe operária. Para o anarquismo, com efeito, e contrariamente ao que o marxismo durante longo tempo pretendeu fazer crer, as relações de dominação e as possibilidades de emancipação não se limitam apenas à condição operária, a essa situação humana particular da qual se percebe melhor no transcorrer dos tempos seu caráter efêmero. Para o pensamento libertário, a condição operária e salarial, como toda situação de dominação (colonial, sexual, filial etc.), é circunstancial e cambiante, portadora de uma multidão de devir possível. Trata-se de uma realidade múltipla, entre uma multidão de outras, que se transforma sem cessar e que pode mesmo desaparecer, sem que o projeto ou a ideia anarquista perca qualquer de suas razões para desdobrar-se. É aqui que, historicamente, pode-se apreender a originalidade social e política do projeto libertário. Para o anarquismo, a emancipação humana, a potência, os desejos e as aspirações que percebemos muitas vezes em nós e em torno a nós com tanta força e intensidade não são determinados por um momento e uma condição da história. Potências de emancipação e potências opressivas atravessam todas as coisas, em todos os tempos e em todos os lugares. Eis o que afirma o anarquismo.

2) Daí essa segunda razão – dessa vez empírica e histórica – que decorre da complexidade das relações entre o anarquismo e a história operária. Se o anarquismo, no curso de seu segundo e longo desdobramento, foi massivamente identificado com os movimentos operários nas suas dimensões mais emancipatórias, não foi em razão da natureza e dos devires da condição operária e salarial em geral, que é o aspecto ou a manifestação frequentemente menor e mais efêmera desses movimentos, seja na França, Suíça, Itália ou na América Latina, sobretudo nos movimentos operários ingleses e alemães, massivamente dominados pelo reformismo trabalhista e da socialdemocracia. Mesmo na Espanha, onde o anarquismo e o anarcossindicalismo foram particular e duradouramente potentes, ele foi incapaz de coexistir (portanto, de compor-se), ao menos em escala nacional, com partidos e organizações sindicais socialistas amplas e influentes. Em outras palavras, o projeto emancipatório do anarquismo não se identifica somente com a história operária, mas com toda e qualquer possibilidade de transformação emancipatória, com toda brecha na ordem existente, quaisquer que sejam as suas formas, seus atores e suas possibilidades. Já a história e a condição operária e salarial, muito ao contrário, estão longe de obedecer à lógica revolucionária que a tradição marxista pretendeu lhes conferir.

Como Proudhon já havia demonstrado, “a classe operária”, ou melhor, “as classes operárias” que se sucederam e justapuseram-se durante um século e meio, jamais foram revolucionárias em sua essência ou em sua determinação estrutural e histórica. O inverso é mais verdadeiro (admitindo-se que, nesse terreno como em qualquer outro, as simplificações deterministas tenham algum sentido). Sob suas formas diversas, os movimentos operários demonstraram historicamente que eram profundamente dependentes do mundo que os produzira e, frequentemente, incapazes de exprimir os possíveis dos quais eles eram os portadores de outro modo que não sob a forma de um reformismo integrador e alienante. Um reformismo apolítico e sem perspectiva emancipatória como na América do Norte. Um reformismo socialista e social democrata como na Alemanha e Inglaterra, lá onde as classes operárias eram as mais numerosas e as mais modernas. Como também, num paradoxo apenas aparente, o reformismo comunista que deveria, durante mais de cinquenta anos, desenvolver-se sobre as ruínas dos movimentos libertários e revolucionários, ao abandonar as realidades e as lutas sociais imediatas, a ideia revolucionária travestiu-se por algum tempo no mito da revolução russa justificando assim a existência de aparelhos e de regimes políticos particularmente opressivos, exploradores e totalitários.

*Segunda característica.* A segunda grande característica do momento

operário do anarquismo decorre, em parte, da primeira. O exotismo ou a singularidade da expressão operária libertária frente às formas dominantes dos movimentos operários, ou daquelas em vias de se tornar dominante, encontra-se na heterogeneidade interna dessa expressão, na sua diversidade extrema. Como sublinhou Jacy Seixas (1992, p. 181) a propósito dos movimentos operários libertários brasileiros, o paradoxo do anarquismo operário reside na contradição entre “uma insistente e desconcertante unidade” e uma heterogeneidade e descontinuidade quase improvável: heterogeneidade dos componentes operários associados; heterogeneidade dos projetos e das referências operados no renovamento incessante de jornais e de periódicos efêmeros; heterogeneidade e descontinuidade de siglas e formas de agrupamento na qual, como afirmou, em 1913, Neno Vasco, então militante do movimento anarquista carioca: “o tempo não pode ser um elemento de discussão, a organização terá a duração de um segundo ou de um século, conforme as necessidades” (Vasco apud Seixas, 1992, p. 183).

Trinta anos antes, em 1882, durante um encontro internacional anarquista, um militante operário francês da cidade de Sète, parafraseando Deleuze por antecipação, exclamava sob os aplausos unânimes dos delegados presentes: “Nós somos unidos porque somos divididos”. É porque, efetivamente, pode-se caracterizá-la como uma “estranha unidade que se diz do múltiplo”, a anarquia dos movimentos operários libertários – da interação a mais imediata a suas composições e figuras as mais amplas – se difrata em uma multidão de diferenças, porém todas capazes de exprimir as outras, fazer-lhes eco, de utilizar, sempre de maneira singular, referências, símbolos e textos certamente comuns, mas igualmente heteróclitos, desmedidos e desordenados tais como os movimentos que os utilizam e reutilizam em contextos e agenciamentos sempre renovados. Com efeito, o que existiria de comum entre, de um lado, a muito séria e culta Federação Jurassiana da Primeira Internacional, com sua monoindústria relojoeira, sua tradição protestante, seu trabalho domiciliar, suas taxas, suas numerosas associações técnicas, e, de outro lado, no mesmo período, os sindicatos do sul da Espanha com seus operários agrícolas “árabes-judeus-católicos”, iletrados, milenaristas e, frequentemente, sem trabalho e sem recursos? Como explicar a diversidade de formas de um movimento reclamando-se do mesmo projeto, referindo-se aos mesmos textos e, todavia, tão diferentes quanto as ações itinerárias dos I.W.W. americanos, as associações hebraicas, culturais e revolucionárias do *East End* de Londres, os operários e camponeses ucranianos e seu “exército internacional”, as Bolsas de Trabalho francesas ou, ainda, os grupos anarquistas tártaros, russos, armênios, judaicos,



ucranianos, os georgianos de Odessa descritos por Michael Confino (1989), manifestando em suas línguas e tradições uma profusão de imagens e de noções capazes de dizer de modo sempre novo suas cóleras e esperanças, todas as nuances da opressão e dos possíveis emancipatórios?<sup>4</sup> Como explicar que dois polos operários tão próximos como Rio de Janeiro e São Paulo possam, ao mesmo tempo (na virada do século 19 para o 20), ambos reclamarem-se do anarquismo, animando com a mesma energia vastos e latentes conflitos sociais; entretanto um (São Paulo) reconhecendo-se nas concepções e no modelo organizacional comunista libertário de Errico Malatesta, enquanto que o outro (Rio de Janeiro), igualmente ativo e potente, inspirando-se largamente no individualismo de Nietzsche e Stirner, para conclamar, sem hesitação, os militantes das uniões operárias, das sociedades de socorros mútuos, das cooperativas, comissões de fábrica, ligas de bairro, os delegados e demais coordenações e comissões técnicas, a identificarem-se com Zaratustra, a promover a emergência do “super-homem”, do “homem deus” capazes de subtrair o povo de sua letargia e de seu embrutecimento, de liberar as forças e os possíveis revolucionários dos quais ele é portador? (Carvalho apud Seixas, 1992, p. 66).

Tais são as questões às quais o pensamento e o projeto libertário pretende responder. Teoricamente, a partir da efervescência filosófica e literária produzida no cerne do século 19. Mas também praticamente, por mais de sessenta anos de experimentações operárias e libertárias, por meio da evidência de seus combates, de sua diversidade e, senão de sua unidade, ao menos dessa atração comum que o anarquismo chama de analogia e afinidade. Dessa forma, pelo fato de provirem da descontinuidade, da diferença, mas também da repetição, os acontecimentos e as situações constitutivas dos movimentos operários libertários, seja qual for sua escala, justificam a definição concisa que Deleuze conferiu à anarquia, e também a belíssima comparação de Jacy Seixas por meio da qual ela nos explica como a história operária é análoga à arte barroca:

[...] descontinuidades, movimentos bruscos e inesperados, vazios, choques entre zonas de luzes e de sombras; mas também continuidades, harmonia e unidade que decorrem do conflito. E, caso a comparação não seja exagerada, eu diria que o primeiro movimento operário brasileiro contém em si qualquer coisa dos profetas do mestre Aleijadinho,<sup>5</sup> com suas formas tortuosas e expressivas, solidamente plantadas sobre colunas de pedra, voltando seus olhares visionários em direção ao horizonte (Seixas, 1992, p. 188).

<sup>4</sup> Sobre esse renascimento incessante do vocabulário anarquista, particularmente frente ao caráter estereotipado do discurso bolchevique e social democrata, ver Michaël Confino (1989, p. 259).

<sup>5</sup> Escultor barroco brasileiro.

*Terceira característica.* Chego, finalmente, a terceira grande característica do momento operário do anarquismo. Anarquismo teórico e anarquismo operário e prático sucedem-se sem hiato, com uma transição particularmente eloquente na pessoa de Bakunin, que, durante quase dez anos (de 1864 a 1873) e a partir de um mesmo movimento, produziu a maior parte de seus escritos teóricos e contribuiu para colocar as bases de um certo número de modelos organizacionais e ideológicos dos movimentos operários libertários em vias de nascer. Não se deve pensar, entretanto, que o segundo momento do projeto libertário não passa da colocação em prática do primeiro, de sua aplicação. Se Bakunin joga um papel determinante na cristalização do anarquismo operário na Suíça, na França, na Itália e na Espanha sobretudo, é em razão de seu ativismo incessante, de sua personalidade, de sua capacidade de federar e intensificar, na intimidade afetiva de suas “sociedades secretas”, pela energia contagiante de um punhado de convictos. Bakunin escreve muito no curso desse período, porém a maior parte de seus escritos teóricos permanece inédita e desconhecida. A potência da ideia que ele exprime por tudo aquilo que o constitui (seu gigantismo, suas correspondências, entrevistas, aquilo que dele foi dito etc.) e que se desdobra por toda parte da Europa, não necessita mais que um ínfimo encontro para produzir todos seus efeitos em situações autossuficientes e prontas a acolhê-la por si mesmos, assim como o “estado pré-revolucionário” do qual fala o filósofo Gilbert Simondon: “um estado de sobressaturação [...] no qual um acontecimento está sempre prestes a se produzir, no qual uma estrutura está sempre prestes a irromper, muitas vezes por ocasião de simples encontros ao acaso” (Simondon, 1989, p. 63).

A introdução da ideia libertária na Espanha é igualmente um bom revelador da natureza do laço que os dois grandes momentos do anarquismo (teórico e prático) estabeleceram entre si. Em 1868, após ter enviado Elisée Reclus em vão àquele país para nele divulgar as posições da Aliança da Democracia Socialista (a corrente anarquista no seio da Primeira Internacional), Bakunin confia essa “missão” ao engenheiro Giuseppe Fanelli, que, não sem dificuldades, consegue encontrar o dinheiro necessário para a viagem e se dirige a Barcelona onde vagueia por algum tempo sem ninguém encontrar, porque será em Madri onde conhecerá finalmente os militantes de um clube operário e cultural composto principalmente de tipógrafos e gráficos. Fanelli não fala espanhol. Dos operários presentes, exceto um único entre eles que domina rudimentarmente o francês, ninguém compreende outra língua estrangeira. E ninguém se preocupou em conseguir um intérprete. Foi diretamente, portanto, e sem compreenderem-se – do ponto de vista da língua e de suas lógicas tão específicas – que o primeiro núcleo anarquista espanhol se apoderou de

maneira imediata e duradoura de um pensamento e de um projeto o qual ele manifestamente já possuía toda a potência e todos os pré-requisitos e que encontra na estranheza da língua a expressão desse outro que ele portava em si mesmo. Eis o que escreveu Anselmo Lorenzo, um dos participantes da reunião.

Fanelli era grandioso; transmitia bondade e seriedade. Possuía uma barba espessa e escura e seus enormes olhos negros e expressivos lançavam luzes nas quais refletiam a grande indulgência conforme os sentimentos que o animavam. Sua voz de sonoridade metálica era capaz de todas as inflexões que convinham ao seu propósito, passando rapidamente da cólera e da ameaça, quando ele fulminava os tiranos e os opressores, aos acentos de piedade, desgosto, consolação, para evocar os sofrimentos dos oprimidos. [...] Ele falava em francês e italiano, porém compreendíamos sua mímica expressiva e acompanhávamos sua exposição. *Cosa orribile! Spaventosa!* (Brenan, 1962, p. 103).

Após três ou quatro encontros desse tipo, Fanelli parte para repetir sua performance em Barcelona, de onde deve rapidamente partir por falta de recursos, deixando ali alguns textos como provisão: os estatutos da Aliança da Democracia Socialista, o regulamento de uma sociedade de trabalhadores genoveses, alguns números da revista de Herzen *La Cloche*, e uma coleção de jornais com discursos de Bakunin. Como escreveu o historiador Geraldo Brenan:

[...] estavam ali os textos sagrados sobre os quais deveria ser fundado o novo movimento [...] em menos de três meses, sem conhecer uma única palavra da língua, e apenas encontrando raramente um espanhol que compreendia seu francês e seu italiano, [Fanelli] tinha produzido o nascimento de um movimento que, com sucessos variados, deveria durar setenta anos e afetar profundamente os destinos da Espanha (Brenan, 1962, p. 103).

A relativa ironia de Brenan ao falar de “textos sagrados” não deve mascarar a importância da sua ênfase. Trata-se certamente, para ele como para nós, de apreender a potência misteriosa e mágica dos raros e pobres documentos deixados por Fanelli. Poder-se-ia dizer, sempre a partir de Gilbert Simondon, que se trata efetivamente de compreender em que consiste essa “capacidade” misteriosa e explosiva de “estruturar um domínio, de propagar-se através dele, de ordená-lo”; ou ainda, outra fórmula de Simondon, de “atravessar, animar, estruturar por reverberação interior, um domínio variado, domínios sempre mais variados e heterogêneos”, tornando-os por um “princípio analógico, homogêneos uns em relação aos outros” (Simondon, 1989, pp. 54, 53 e 65).

O exemplo espanhol, lá onde o anarquismo deveria conhecer sua maior extensão, é particularmente significativo. Na Espanha, como em toda parte, os movimentos operários libertários jamais cessaram de estabelecer laços com o pensamento anarquista dos anos precedentes. Porém, esses laços revestem um duplo caráter, aparentemente contraditório. Ao mesmo tempo “fugidios” e “íntimos”, como diria Bakunin (1908, p. 393), eles passam por pontos de encontros estreitos, descontínuos e ocasionais, imprevistos e sem futuro próximo, excluindo qualquer desenvolvimento, toda permanência e toda institucionalização comunicativa ou pedagógica. Mas, ao mesmo tempo, trata-se de encontros extremamente intensos e “sensíveis” – alguns poucos jornais, os olhos de Fanelli, o som metálico de sua voz, a cor de sua barba, uma palavra estranha e estranhamente repetida: *spaventosa!*. E esses encontros permitiram experiências múltiplas e também uma experiência operária e revolucionária comum (espanhola ou catalã, neste caso) de apropriarem-se – a partir de si mesmas, e quase de repente, num instante – da carga física e simbólica acumulada em outros lugares e de outros modos no curso de anos precedentes. O paradoxo do laço que estabelecem as experimentações operárias do anarquismo com suas elaborações teóricas anteriores pode ser formulado em três pontos ou três aspectos. Primeiramente, essas experimentações retiram tudo de si mesmas, de seu próprio fundo, de sua própria potência, da carga de experiências e de significações que já possuem. Segundo, por essa razão elas possuem a possibilidade de alçar voo nas significações e nos possíveis elaborados em outros lugares e de outras maneiras, revelando o que podem e o que ignoravam até o momento; porém, e esse é o terceiro ponto, a partir de um outro fundo que não o seu, do qual elas não possuem necessidade de ter acesso para desenvolver outros possíveis, unicamente por meio de uma afinidade imediata do mesmo e do diferente que não apenas autoriza os movimentos operários libertários de se apoderarem daquilo que não produziram, mas também a transformar-se e a transformá-los complementarmente fazendo-os seus, multiplicando-os e conferindo-lhes uma nova potência.

Desse encontro misterioso, passível de ser estendido a todos os seres, do mais simples ao mais complexo, decorre uma consequência importante para compreender a descontinuidade da história do movimento e do pensamento libertários; sobretudo para compreender a importância do terceiro momento do anarquismo, não apenas sua ressurreição filosófica no final do século 20, como de sua nova invenção, de sua capacidade de repetir os dois momentos precedentes, de lhes conferir não somente sentido e potência, mas de multiplicar esse sentido e potência, autorizá-los a se redizer um ao outro aquilo que já

havia se dito e também aquilo que haviam silenciado, ignorado ou apenas pressentido e que somente uma ressurreição poderia fazer surgir, provocando a série de renascimentos e repetições que viriam.

\* \* \*

Chego ao terceiro momento do anarquismo, o qual me servirá de conclusão.

Para melhor compreender a potência irruptiva desse terceiro período que ilumina e retira sua força dos precedentes, é preciso fazer um esforço de imaginação e remontar trinta ou quarenta anos atrás, a uma época onde por quase toda parte no mundo renasceram durante algum tempo esperanças de uma transformação radical da ordem das coisas. Na tristeza e no cinismo dos tempos presentes é difícil perceber a alegria, a força e as aspirações que, minoritárias ou não, atravessaram a maior parte dos países e das sociedades dessa época, das universidades às indústrias, dos bairros das grandes cidades aos pequenos vilarejos, ou ainda no coração dos ásperezos combates da descolonização. Todavia, ao contrário, é difícil imaginar pobreza nesse pensamento capaz de dar sentido a essa força e aspirações, de sintonizar-se com elas, aumentando e prolongando assim sua potência. No meio do deserto e do retraimento filosófico da época, nenhum Fanelli (e potencialmente havia muitos) foi capaz de transmitir o fogo de um pensamento emancipador esquecido há tempos, enterrado nos arquivos e nas bibliotecas. Os teóricos com pretensão revolucionária de então eram inteiramente dominados pela presunção e pela retórica marxista dos decênios precedentes, esses longos anos de ditadura do socialismo de Estado e de submissão e integração das classes operárias na ordem social e econômica. Hegemônico, o marxismo recobria tudo com suas faces múltiplas: o marxismo rudimentar, autoritário e pontificante dos aparelhos comunistas enfeudados pelo Estado russo; o marxismo neófito e estreito dos padres operários e dos cristãos de esquerda; o marxismo difuso, interesseiro e superficial dos nacionalistas anticolonialistas; o marxismo inflexível e igualmente rudimentar dos opositores e dissidentes do trotskismo e de ultraesquerda; ou ainda, para limitar-se à França, o marxismo “estruturalista” e erudito das elites de esquerda e dos *normalistas* da *rue d’Ulm* que – após Althusser e as boinas sulpicianas de Pequim substituindo os complacentes chapéus de Moscou –, imporia por algum tempo seu terrorismo teórico, estéril e sufocante.

É no interior desse contraste e dessa tensão entre uma enorme e multiforme explosão de vida e de revoltas e uma coleira ideológica mortífera buscando aprisionar em seus códigos e diretrizes, que é preciso situar o

acontecimento Deleuze, e também, de maneira diversa e fragmentária, um grande número de outros filósofos e teóricos, de Scherer a Foucault e Derrida, passando por Castoriadis, Blanchot ou Klossowski. Esse acontecimento, entre muitos outros, deveria transpor oceanos e contribuir, por exemplo, naquilo que se convencionou chamar *French Theory*, a fazer do mundo anglo-saxão um dos principais centros da atual renovação do pensamento libertário. Com autores como Deleuze e Foucault surgia, nos contextos emancipatórios dos anos sessenta e setenta do século passado, uma concepção filosófica que não era, evidentemente, nova, mas que, esquecida ou ignorada, revestia-se de todos os traços de uma ruidosa novidade. Transformando a fórmula do antigo secretário das Bolsas de Trabalho, Fernand Pelloutier, frente aos socialdemocratas de seu tempo, poder-se-ia caracterizar a originalidade desse pensamento da maneira seguinte: não menos “revolucionário” que a escolástica marxista – é o mínimo que se pode dizer! –, essa filosofia, referindo-se inicialmente, e sobretudo, a Nietzsche, romperia radicalmente com as representações saídas de Marx e do marxismo.

Com Deleuze e a renovação do pensamento libertário do final do século 20 tornar-se-ia novamente possível ler Proudhon, Bakunin, Déjacques e Coeuderoy, reatualizar a ideia filosófica inventada no cerne do século 19 e cujos movimentos operários libertários haviam sido eles mesmos correspondência e repetição. Para além de uma ideologia anarquista por longo tempo fechada em sua inspiração primeira, reduzida a uma bricolagem temporária no bom sentido utilitário da escola de Jules Ferry, de um humanismo, individualismo e racionalismo estreitos e científicos, tornar-se-ia possível não apenas apreender a natureza das afinidades de Nietzsche e os movimentos libertários, como também retomar a analogia entre esses movimentos e um pensamento filosófico e político anterior largamente esquecido, ainda que esse pensamento tenha fortemente contribuído para seu nascimento e afirmação. Foi assim que a ideia anarquista, por meio da redescoberta de sua dupla e sucessiva inflexão – teórica e prática – pôde, por sua vez, intensificar a expressão filosófica que a tornava novamente visível; uma expressão filosófica nascida noutro lugar, e, mais tarde, em outras circunstâncias, a partir de outros movimentos e outras condições. Por seu turno, a ideia anarquista pôde dar sentido a uma afirmação comum da “vida”, a uma crítica radical da ciência e da modernidade, a uma mesma percepção da transformação incessante e da subjetividade irredutível das forças e dos seres, a uma concepção do mundo e da emancipação que arruinava radicalmente as velhas distinções entre indivíduo e sociedade, subjetividade e objetividade, unidade e multidão, eternidade e devir, real e simbólico. Por seu turno, a ideia anarquista podia reafirmar um pensamento no qual toda coisa é

relacionada a uma pluralidade infinita de forças e de pontos de vista em luta por sua afirmação, um pensamento no qual, como tinha explicado Proudhon, todo grupo é um “indivíduo” dotado de subjetividade, porque todo indivíduo é em si mesmo um grupo, uma resultante (portanto, um núcleo subjetivo), um composto de potências e vontades.

Com Deleuze e a renovação do pensamento libertário, tornou-se novamente possível perceber a originalidade emancipatória do projeto anarquista e, ao contrário, compreender a afinidade profunda, no terreno filosófico, entre, de um lado, uma concepção marxista pretendendo submeter todas as coisas, todo acontecimento, todo ser, toda singularidade às leis gerais da história, para transformá-las em “suporte da estrutura”, como dizia Althusser, e, de outro lado, – na realidade, do mesmo lado! – uma concepção liberal igualmente monomaniaca pretendendo também submeter todas as coisas, todo acontecimento, todo ser e toda singularidade à abstração geral do mercado, transformando-os em simples mercadorias.

Com Deleuze e a renovação, melhor dizendo, o retorno do pensamento libertário, finalmente tornou-se outra vez possível compreender a não universalidade do projeto anarquista, mas sua capacidade em repetir o conjunto das experiências e dos pensamentos emancipatórios produzidos um pouco em toda parte pelo mundo e desde os começos da humanidade: dos pré-socráticos e Cínicos da Grécia antiga a Simondon e Whitehead, passando por Espinoza, Leibniz e Nietzsche. Do taoísmo chinês e suas revoltas camponesas ao comunismo libertário dos camponeses e dos operários aragoneses, passando pelos dissidentes do cristianismo e do Islã ou, ainda, pelas sociedades sem Estado da Amazônia descritas por Pierre Clastres.

Em suma, e concluirei nesse ponto, a emancipação anarquista, tal como ela se tornou novamente perceptível, estende-se a toda coisa, a toda situação, todo acontecimento, à luta política como à filosófica, às relações interindividuais mais imediatas como a pintura de Coubert e aos desenhos de Kupka. Para ilustrar esse ponto, e porque nós estamos em um lugar consagrado à arte, eu gostaria de terminar com um texto de Bakunin extraído de seu ensaio intitulado *Considerações filosóficas sobre o fantasma divino, sobre o mundo real e sobre o homem*. Nessa passagem, Bakunin ataca violentamente a ciência, ainda que às vezes a ciência possa aparecer aos seus olhos, como aos nossos, revestida de um caráter emancipador. *Grosso modo*, Bakunin diz o seguinte: com sua generalidade e sua abstração “a ciência é infinitamente inferior à arte”, do ponto de vista da realidade e da vida, lá onde joga a emancipação. A arte provém, sem dúvida ela também, de uma forma de abstração ou de ilusão: inscreve a vida em uma cúpula, em palavras, decorações ou sons. Porém, ao contrário

da ciência, a arte tem a capacidade de singularizar e de repetir a vida e, com isso, de nos perturbar em nossa imaginação, quer dizer, no mais profundo de nós mesmos, “o sentimento e a lembrança dessa vida”. Sempre citando Bakunin, a arte “individualiza de qualquer modo os tipos e as situações que ela concebe e, por meio dessas individualidades sem carne e sem ossos e, por essa razão, permanentes e imortais, que ela tem o poder de criar, ela nos reporta às individualidades vivas e reais que aparecem e desaparecem aos nossos olhos.” E Bakunin conclui desse modo essa belíssima homenagem à arte e aos artistas: “a arte é de algum modo o retorno da abstração na vida”, a maneira pela qual a abstração pode ela também tornar-se interessantemente viva e singular e contribuir, assim, para salvar tudo isso que é. Ao contrário, nos diz Bakunin: “a ciência [como a Religião, o Estado ou o Capital], é a [...] imolação perpétua da vida fugidia, passageira, porém real, sobre o atual das abstrações eternas” (Bakunin, 1908, p. 92).

Quero agradecê-los pela paciência de me ouvir.

*Recebido em 31/01/2012. Aprovado em 15/03/2012.*

## Referências

- BAKUNIN, Mikhail. **Œuvres**, tome III: Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l’homme. Paris: Stock, 1908.
- BRENAN, Gerald. **Le Labyrinthe espagnol**. Paris: Ruedo Ibérico, 1962.
- CONFINO, Michael. Idéologie et sémantique: le vocabulaire politique des anarchistes russes. **Cahiers du monde russe et soviétique**, n. 3-4, pp. 255-284, juil.-déc. 1989.
- DELEPLACE, Marc. **L’Anarchie de Mably à Proudhon (1750-1850)**. Histoire d’une appropriation polémique. Lyon: ENS Éditions, 2000.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux**. Paris: Éditions de Minuit, 1980 [Edição bras.: v. 3. Coordenação da Tradução Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 1996].
- NOIRIEL, Gérard. **Les ouvriers dans la société française, XIXe siècle – XXe siècle**. Paris: Seuil, 1986.
- SEIXAS, Jacy A. de **Mémoire et oubli**. Anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1992.
- SIMONDON, Gilbert. **L’Individuation psychique et collective**. Paris: Aubier, 1989.