

Repensar a Anarquia

Ação Direta • Autogestão • Autonomia

Repensar a Anarquia

Ação Direta • Autogestão • Autonomia

Carlos Taibo

Tradução de Raphael Sanz

Monstro dos Mares

Ponta Grossa – PR

Setembro de 2020

Aviso de Copyleft: Esta publicação é uma ferramenta de luta contra o capitalismo, a colonialidade e o patriarcado em todas as suas expressões. Por isso, pode e deve ser reproduzida para ler em qualquer lugar, discutir em grupo, promover oficinas, citações acadêmicas, rodas de conversas e fazer impressões para fortalecer o seu rolê anárquico / anarquista / banquinha de zines / coletivo. Compartilhar não é crime. Pirataria é multiplicação.

“Repensar a anarquia: ação direta, autogestão e autonomia”, Carlos Taibo, do original *Repensar la anarquía. Acción directa, autogestión, autonomía*, 2013. Traduzido por Raphael Sanz para Editora Monstro dos Mares, Ponta Grossa, PR, Brasil em Setembro de 2020.

Tradução e revisão: *Raphael Sanz*

Diagramação e capa: *Baderna James*

Montagem: *abobrinha*

Assistente editorial: *Claudia Mayer*

Editora Monstro dos Mares

Divulgação Acadêmica Anárquica

Caixa Postal 1560

Ponta Grossa – PR

84071-981

www.monstrodosmares.com.br

editora@monstrodosmares.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

T129r Taibo, Carlos.
Repensar a anarquia: ação direta, autogestão e autonomia /
Carlos Taibo, tradutor Raphael Sanz. – Ponta Grossa, PR: Monstro
dos Mares, 2020.
136 p. : 14 x 21 cm

Título original: Repensar la anarquía: acción directa, autogestión,
autonomía

ISBN 978-65-86008-05-0

1. Anarquismo. 2. Ciências sociais. I. Sanz, Raphael. II. Título.
CDD 335.83

Elaborado por Mauricio Amormino Júnior – CRB6/2422

Sumário

Carlos Taibo	
Nota à edição brasileira	7
Acácio Augusto	
Repensar a anarquia ou anarquizar o presente?	11
Raphael Sanz	
Nota do tradutor	17
Prólogo	21
Capítulo 1	
Sobre o Anarquismo	25
Capítulo 2:	
Democracia representativa, democracia direta	45
Capítulo 3:	
O Estado	55
Capítulo 4:	
Capitalismo, luta de classes e autogestão	63

Capítulo 5:	
Espaços de autonomia e nova sociedade	75
Capítulo 6:	
História e confrontos	85
Capítulo 7:	
Novos ares	107
Capítulo 8:	
Nações. Anarquismos do Sul	125
Conclusão	131

Nota à edição brasileira

Este é o segundo dos meus livros que aparece traduzido ao português do Brasil. Os sete anos transcorridos desde a primeira edição, na Espanha, de *Repensar a anarquia* foram tempo mais que suficiente para que muitos debates adquirissem um perfil distinto e, mais ainda, para que surgissem outros novos. E entendo que isso tenha acontecido tanto na Europa, como no Brasil. Se tenho que resumir, de maneira forçosamente rápida, as que entendo que sejam minhas maiores preocupações, hoje, em relação a esses debates, chamarei a atenção sobre três circunstâncias importantes.

A primeira dessas circunstâncias me obriga a recuperar uma discussão que de fato recorre todas as páginas deste livro. Me refiro a que, em uma de suas versões, convidaria a distinguir dois anarquismos. O primeiro teria um caráter mais ideológico-doutrinal, se serviria de um punhado de textos clássicos e, em muitas de suas versões, partiria da intuição de que há que construir, do zero, uma sociedade nova. O segundo, pelo contrário, entenderia que na conduta humana em geral, e em um sem-fim de realidades sociais, em particular, se revelariam desde sempre, e conviveriam hoje, muitas práticas de autogestão, de democracia, de ações diretas, e de apoio mútuo. À diferença do primeiro, este segundo *anarquismo* – e importa entender o que significa aqui a palavra em itálico – consideraria que na construção de um mundo distinto é obrigatório servir-se dessas práticas recém-mencionadas, mais vivenciais que ideológicas.

Aos poucos, e enquanto o leitor deslize o olhar pelas teses defendidas nesta obra, perceberá de que me sinto mais próximo da segunda percepção que da primeira, no bom entendimento de que é inegável que os limites entre uma e outra não pareçam tão claros. Por mencionar um exemplo de textos clássicos que rompam essa fronteira,

bastará com que mencione o que acarretam os trabalhos de Kropotkin sobre o apoio mútuo. Ainda com isso, e contudo, me parece que a segunda percepção é um antídoto interessante frente aos espasmos vanguardistas que em ocasiões se revelam entre os partidários da primeira.

Esta segunda percepção nos lembra, ainda, que é preciso trabalhar com as pessoas comuns e confiar na sua vontade e nas suas capacidades de transformação. Do contrário temo que acabaremos reduzidos a uma condição que acabo de mencionar: a de uma vanguarda construída no nada, que bem pode reproduzir muitas das misérias que atribuímos, com razão, à social-democracia e ao leninismo.

A segunda das circunstâncias invocadas nos fala da necessidade de articular uma definitiva descolonização da proposta e das práticas anarquistas. Dessa tarefa me encarreguei em um outro livro, *Anarquistas de ultramar*, que entreguei à imprensa em 2018. O anarquismo doutrinal é – não esqueçamos – um filho da ilustração e, como tal, e ao menos nos clássicos do século XIX, a seu amparo apenas ganharam corpo questionamentos ativos da colonização ocidental do planeta. Se criticaram acidamente, sim, os excessos desta, mas pareceu aceito o fato de que a civilização ocidental era superior. Ainda que algumas exceções tiveram lugar no México, no Peru ou na Bolívia, a relação dos anarquistas, nesse século e nas primeiras décadas do seguinte, com um sem-fim de comunidades indígenas de recorte anarquizante foi comumente débil. Seja como for, hoje estamos obrigados a defender uma definitiva descolonização do pensamento anarquista, que reconheça o direito de autodeterminação dos povos originários, que restitua as riquezas que lhes foram roubadas e que propicie um exercício de aprendizagem, desde os restos da civilização ocidental, de muitos dos hábitos de vida das comunidades indígenas que acabo de mencionar.

Me interessa, enfim, pela terceira e última circunstância. Em tom com o sentido geral do livro, é evidente que as pessoas que militam no mundo anarquista/libertário têm que seguir assumindo um

exercício de consideração crítica do que ocorre no planeta contemporâneo. A respeito disso estou pensando no que significam debates relativamente novos como os que propõe que o feminismo que não é de Estado e discussões de raivosa atualidade como as vinculadas com a perspectiva do decrescimento e a teoria do colapso. Tenho a impressão de que a pandemia global a que assistimos, que é uma pandemia sanitária, social, dos cuidados, financeira e repressiva, nos situa na antessala do colapso mencionado. Como tenho a impressão de que, quando os dados vão esclarecendo e ordenando, podemos comprovar, mais uma vez, que alguns dos traços das sociedades comunitário-tradicionais foram defesas muito interessantes diante da expansão do coronavírus.

Quero terminar agradecendo o tradutor deste livro, Raphael Sanz, seu trabalho nos últimos meses e aos amigos e amigas da editora Monstro dos Mares e seus esforços para tornar possível a versão brasileira deste modestíssimo livro.

Carlos Taibo, Setembro de 2020.

Repensar a anarquia ou anarquizar o presente?

Por Acácio Augusto

(Resenha publicada na revista *Verve*, n.30: pg. 244 – 2016)

O livro de Carlos Taibo pode ser lido num amplo conjunto de produções e análises contemporâneas sobre a anarquia e os anarquismos, tais como os recentes livros de Tomás Ibáñez, Osvaldo Escribano, Daniel Barret, M. Ricardo de Sousa, entre outros, para ficarmos na produção, por assim dizer, ibérica, incluindo aí *Nuestra America*. A demarcação geográfica justifica-se por ser uma produção um tanto diversa do que poderíamos denominar de produção anglo-saxã, que vai de Saul Newman a David Graeber. De qualquer maneira, o que há em comum nesta reflexão contemporânea, seja ibérica ou anglo-saxã, é o fato de que estamos atravessando um renovado interesse nos anarquismos e na anarquia, que ultrapassa a demarcação de “pesquisa historiográfica” e movimenta análises do presente em uma perspectiva anarquista. Há diversos fatores, apontados de maneira diferente em cada escrito, que podem explicar esse interesse. Mas há dois que aparecem com maior regularidade: a crise planetária (econômica, política, social e ecológica) que se estabeleceu logo após a euforia do triunfo da democracia liberal globalizada do pós-guerra e a impotência do marxismo e da social-democracia em produzir respostas a este estado de crise – sendo este segundo argumento, o mais presente nas leituras europeias.

Carlos Taibo é professor aposentado na Universidade Autónoma de Madri e militante anarquista em associações na Espanha. Participou e escreveu sobre o movimento antiglobalização no final dos anos 1990, além de se ocupar, como pesquisador e militante, de temas como ação direta e anarquismo. Ultimamente se voltou para a questão ecológica riscando o verniz ambientalista e atento ao que nomeia “ecofascismo”.

Insiste em que o colapso ecológico é um desdobramento lógico do capitalismo e que é preciso caminhar para o decrescimento, questões que trata de maneira mais detalhada em livro recente, *Colapso: capitalismo terminal, transição ecológica e ecofascismo*, de 2016.

Taibo inicia *Repensar a anarquia* afirmando esse interesse contemporâneo pela anarquia e os anarquismos. Mas alerta que não se trata de um livro de introdução ao anarquismo ou inscrito no que se chama de “pós-anarquismo”. A preocupação declarada do texto é abrir uma discussão sobre as experiências e escritos do que se define como anarquismo clássico frente às lutas e questões do presente, como, por exemplo, as lutas ecológicas. Conforme anota na apresentação, “de modo algum pretendo abordar nestas páginas os muitos debates em torno de um pensamento tão complexo e diferente como é a proposta anarquista. Contento-me em oferecer material aberto para discussão – nunca um texto fechado e incontestável – dirigido, antes de mais nada, as pessoas que têm alguma experiência militante, ou seu conhecimento, em movimentos sociais ou sindicatos”. Trata-se, por isso, de um texto enxuto, mas preocupado, como já apontado por Ibáñez, em pensar o anarquismo como movimento, nos dois sentidos: como prática dinâmica e como dinâmica de lutas. Alerta, como anarquista, que toma o adjetivo libertário como sinônimo de anarquista, ainda que eventualmente se use o primeiro para designar práticas que não são declaradamente anarquistas, como experiências que se proclamam autogestionárias ou de democracia direta.

Embora discuta a anarquia e sua presença nos movimentos em âmbito planetário, o livro é muito marcado pela experiência na Espanha, com seus sindicatos livres, ateneus e *okupas*, mas, sobretudo durante e após os movimentos de assembleia de praças em 2011 que ficaram conhecidos como 15M ou foram nomeados pela mídia local como movimento dos *Indignados*. Fato este que trata, mais diretamente, no epílogo desta edição, ressaltando as confusões (involuntárias e propositais) no interior do movimento em relação às práticas anarquistas. Constata que a agitação nas praças, ao fim e ao cabo, esteve muito aquém de uma possibilidade de transformação, funcionando mais efetivamente para renovação do quadro da democracia representativa local, com novas-velhas figuras como o Podemos, embora o autor demonstre esperança de que se tenha produzido algo interessante, do ponto de vista anarquista, muito mais pelo “processo nas ruas, que pelos resultados”. Como anota mais ao final, “hoje sabemos, que apesar de, sobretudo o 15M, germinar algo em meio ao calor dos acontecimentos, a intensidade do processo foi muito menor do que anunciava nosso desejo”.

O livro está dividido em oito breves capítulos, que tratam do anarquismo, da crítica à democracia representativa e da defesa da democracia direta; da questão do Estado hoje, das polêmicas históricas e das atuais, das experiências de espaços libertários, da questão da autogestão e da atual luta contra o capitalismo, até chegar a uma discussão acerca da relação do anarquismo e dos anarquistas com as lutas que emergem nos anos 1960, como feminismo, ecologia, pacifismo e os movimentos de objeção de consciência no pós-II Guerra. No entanto, no que se refere às práticas que denomina “novos ares” para o anarquismo, a atenção especial se volta aos movimentos de decrescimento, desurbanização, destecnologização e descomplexificação. Ações estas que derivam da crítica ecológica, buscando se distanciar do primitivismo de John Zerzan, mas também sem aderir totalmente ao que Murray Bookchin chama de ecologia social, a quem Taibo dedica uma crítica bastante pertinente ao que define

como “anarquismo social”. Taibo chama atenção para como a crítica de Bookchin ao “anarquismo como estilo de vida” é bastante grosseira e ignora o quanto a contracultura dos anos 1960 foi capaz de produzir uma crítica contundente ao puritanismo que muitas vezes grassava inclusive entre os anarquistas. E da mesma maneira que critica o primitivismo de Zerzan, vê em Bookchin o oposto, ou seja, uma excessiva fé na capacidade das tecnologias em produzir soluções. Em suma, a proposta ecológica de Taibo, tanto do ponto de vista político, quanto social e econômico, é em favor de sociedades menores e menos complexas.

Toda essa produção contemporânea sobre anarquismo não se deve apenas às razões apontadas acima, mas também por uma entrada, bastante significativa, dos anarquismos nas universidades em todo o planeta, espaço no qual, até então, eram vistos como pré-políticos e desprovidos de teoria. Na verdade, essa recusa passava pelo domínio do marxismo e suas derivações, especialmente nas ciências humanas, e porque não existe, entre os anarquistas, um corpo doutrinário, o que o torna uma prática de difícil domesticação pelos saberes. Hoje isso foi vencido pela insistência de muitos professores e pesquisadores – como foi no Brasil desde os anos 1980, pelo trabalho de anarquistas como Edson Passetti, Margareth Rago, Silvio Gallo e tantos outros estudantes e pesquisadores –, mas também porque a universidade mudou.

Taibo, assim como muitos do que se propõem a (re)pensar o anarquismo hoje a partir do esgotamento social, político e analítico do marxismo e suas teorias sociais correlatas, corre o risco de enquadrar o anarquismo como uma teoria, uma alternativa, e, finalmente, uma política. É evidente que, seja para os chamados clássicos, seja para o que se entende por contemporâneo, existe entre os anarquistas a crítica mais radical ao que somos e no que nos tornamos na chamada era moderna. No entanto, ao figurar no leque de alternativas dentro do quadro do pensamento social, o anarquismo pode perder sua potência como atitude crítica que não pretende maioridade.

Nesse sentido, diante de tantos esforços em repensar e atualizar os anarquismos, é sempre bom lembrar que o decisivo para as lutas, sejam do passado ou do presente, é anarquizar aqui e agora. O livro de Carlos Taibo, assim como grande parte da produção contemporânea sobre anarquia e os anarquismos, interessam mais para se anarquizar o presente do que para repensar a anarquia, pois, como se sabe, o pensar é território fértil para os fantasmas da razão e suas inúmeras justificativas para violências, tiranias e artifícios teóricos em torno do bem comum. Se a crítica ao Estado e ao capitalismo, perpetrada pelos anarquistas desde o século XIX, é tida com maior relevância na política contemporânea, isso decorre do Estado ser um feixe de relações múltiplas e heterogêneas de poder; porém, o decisivo, a despeito de qualquer utopia, é aboli-lo nestas relações e em cada um.

Nota do tradutor

Por Raphael Sanz

Na função de apresentar a versão brasileira desta obra do Carlos Taibo, pensador anarquista ibérico, não pude ignorar a resenha anterior, que você acabou de ler, escrita pelo também pensador anarquista, desta vez sul-americano, Acácio Augusto. Além de ser uma pessoa com quem mantenho contato e por quem tenho grande admiração, é inegável que sua contribuição na explicação desta obra é completa: seja no desenvolvimento dos capítulos, seja nos cenários intelectual e conjuntural em que se insere, ou ainda na explicação de alguns conceitos fundamentais para seu entendimento – além de antecipar alguns dos debates.

Dentro do que me cabe, e não pretendo aqui repetir nada do que foi dito, me limitarei a duas abordagens nos próximos parágrafos: explicar alguns pormenores e escolhas da tradução e, com toda a minha limitação, fazer um brevíssimo paralelo entre alguns aspectos da obra e sua relevância no Brasil de 2020, haja vista que o camarada Acácio escreveu sua resenha cinco anos antes deste livro ser traduzido.

Em primeiro lugar, preciso informar que há dois tipos de anotações ao longo da obra: as notas do autor, que aparecem numeradas no rodapé, e as notas do tradutor, que também aparecerão no rodapé, porém, com este símbolo: †.

Sobre as **notas do autor**: os títulos das obras citadas como referência, bem como seus autores, foram mantidos no original; entretanto, os textos indicativos, redigidos por Carlos Taibo e eventualmente inseridos nas notas, foram traduzidos ao nosso português brasileiro. Em relação às **notas do tradutor**, procurei não abusar delas. Apontei alguns grifos nos primeiros capítulos que creio serem

importantes para o entendimento da obra como um todo, além de palavras em idiomas que não o castelhano ou o português, e uma ou outra referência no que se refira a datas e siglas.

Algumas palavras que ou não existem em português brasileiro, ou que não são de uso corrente por essas bandas, ou ainda, que sejam neologismos, foram mantidas. São algumas delas: *atalaia*, *insolidariedade*, *incomunicação*, *estadolatria* (e derivados) e *ceganosos*. Há outras. Sempre estarão em itálico.

Ainda sobre este breve parecer técnico, é importante retomar a resenha do Acácio, pois nela é citado um epílogo em que Taibo avalia o 15M, em uma das edições da obra publicadas em castelhano. Avaliamos, junto do autor, como desnecessária a tradução deste epílogo por se tratar de uma análise muito circunscrita à realidade espanhola. O epílogo pode ser encontrado no site do autor no original (www.carlostaiibo.com).

E aproveitando o gancho, como muitos dos leitores devem ter percebido nos últimos anos, alguns dos debates levantados por aqui podem se encaixar à realidade brasileira, mesmo com tantas diferenças que possamos ter em relação aos países do norte, no caso a Espanha. O livro que você tem em mãos foi escrito no calor do movimento 15M, comumente chamado pelos meios de *incomunicação* como ‘movimento dos indignados’, como apontará o autor. Toda a proposta reflexiva presente neste livro foi cunhada a partir das observações do autor sobre este movimento. No Brasil houve correlatos, com certas similaridades, não apenas com o 15M, mas com diversos outros movimentos que pipocavam ao redor do planeta à época – obviamente que com o nosso ‘jeitinho’ característico de produzir misérias e se organizar contra elas.

Em 2011, o Vale do Anhangabau em São Paulo esteve por alguns bons meses ocupado por jovens (Ocupa Sampa), compondo um quadro global junto do 15M espanhol, do Occupy Wall Street estadunidense, das revoltas estudantis no Chile e de tantos outros

movimentos pelo mundo, todos inspirados por uma grande variedade de ideias, entre elas, os anarquismos – em pauta entre os jovens e movimentos autônomos de todo o planeta desde o final dos anos 90, quando os movimentos ‘anti-globalização’ se consolidaram no debate público após as falências do leninismo e da social-democracia – falências estas de que o autor tratará ao longo destas páginas.

Dois anos depois tivemos as jornadas de junho de 2013, novamente em consonância com outras construções que pipocavam pelo mundo, mas não como uma cópia barata disto, senão expondo as pautas e construções genuinamente brasileiras a este mundo, e com as quais o mundo também se identifica – não apenas nós. A democracia direta, o rechaço da representação, as pautas populares vinculadas aos direitos das mulheres, dos povos indígenas, contra a brutalidade policial e o genocídio do povo negro foram ganhando espaço junto às tradicionais pautas ligadas ao mundo do trabalho. Bandeiras e lutas que no Brasil, desde os citados finais da década de 90 vêm sendo debatidos por diversos setores do mundo anarquista e libertário (para manter as definições do autor a essas palavras na obra que trata justamente desse renascimento das ideias anarquistas por meio da prática) vêm ganhando destaque no debate público, ainda que sob um ponto de vista distante do que já se debateu no mundo libertário por essas bandas.

Ainda no Brasil de 2013, é verdade que houve uma forte manobra que deu conta de tirar esses setores rebeldes e libertários das ruas, sob muita porrada da polícia, dos meios de *incomunicação* e do judiciário (lembrar Rafael Braga e os 23 processados do Rio nunca é demais nesse caso), o que deixou um espaço maior para os já existentes movimentos de extrema direita ocuparem as ruas – outro tema muito abordado nos meios anarquistas e libertários brasileiros antes de tomar o debate público. Basta lembrar que a primeira manifestação pró-Bolsonaro foi convocada por gangues integralistas em 2011 na Avenida Paulista.

Como veremos a seguir, e como pudemos notar em nossa triste realidade, essas ideias saíram das bocas de uns quantos brutamontes alternativos e agora estão na ponta da língua de políticos, grandes empresários, militares, entre outros. Não foi por falta de aviso.

De toda maneira, de lá pra cá, e do lado de cá da ponte, pôde ser notada a forte presença de movimentos de mulheres, antirracistas e de periferia em muitas das campanhas populares que foram às ruas. A mais recente ficou exposta no último mês de junho, quando em plena pandemia paramos de receber imagens de bolsonaristas alucinados em nossos celulares justamente por conta das manifestações antifascistas que os varreram das ruas. Mas e agora?

Não são poucas as discussões abordadas nesta obra que podem ser usadas na nossa prática cotidiana aqui no Brasil. Citei muito superficialmente nesta pequena apresentação algumas dessas discussões. De toda forma, há muito mais a ser dito pelo autor nestas linhas em termos de pensarmos sobre nossas práticas, como levantou o Acácio na sua resenha, ideia com a qual tenho total acordo. Além disso, eu acrescentaria a importância de que pensemos, repensemos e reflitamos para anarquizar também as nossas narrativas e contar, por nós mesmos, nossas próprias histórias de luta e resistência, fugindo das armadilhas que os ‘peixes grandes’ nos colocam. Longe de nos trazer respostas prontas, o convite é para (re)pensar.

Ilha do Desterro, Setembro de 2020

Prólogo

Salta à vista que assistimos a um notável reverdecer das ideias e das práticas libertárias. Os movimentos correspondentes, que muitas vezes foram dados como mortos, mostram uma surpreendente capacidade de sobrevivência que em último caso bebe, por acaso, de um fato insuportável: nos encontramos diante de uma corrente do pensamento e de ação cuja presença constante pode ser certificada desde tempos imemoriais. O interesse pelo anarquismo é cada vez maior em um momento em que a palavra “crise” ressoa por todas as partes e, com ela, uma consciência crescente sobre a corrosão terminal do capitalismo e o colapso geral que pode ser seu companheiro. Fica cada vez mais evidente que a trama discursiva do capital – ‘não há alternativa além da nossa’, nos dizem – está vindo abaixo. Cada vez mais pessoas se dão conta disto e demandam, sem êxito, alguma explicação sobre a suposta idoneidade daquilo que, evidentemente, não a tem.

A percepção de quais são as virtudes, e quais são os defeitos, do anarquismo foram mudando, aos poucos, notavelmente, com o passo do tempo. E isso tem sido feito, singularmente, no último quarto de século, ao amparo do esgotamento da social-democracia e do leninismo. Podem ter se equivocado, sobretudo, aqueles que concebiam no anarquismo uma proposta completamente incapaz de encarar os problemas das sociedades complexas. Hoje esses argumentos soam como piadas, apesar de alguns papagaios seguirem repetindo, que o anarquismo é uma cosmovisão do passado, apenas imaginável – fossem o que fossem os significados desses termos – na mente de gente simples que habita países atrasados.

Surpreende mais ainda aqueles que não apreciam problemas maiores no crescimento, na industrialização, na centralização, no consumo das massas, na competitividade e na disciplina militar.

O anarquismo implica, sim, o desígnio de reconstruir muitos dos elementos característicos de determinadas comunidades do passado, mas agrega ao tempo um esforço de compreensão complexa das misérias do presente, da mão de uma aposta que é em proveito da autogestão, da desmercantilização e da consciência dos limites.

Nada do anterior significa que o pensamento libertário ofereça respostas para todas as nossas preocupações. Menos ainda quer dizer que não precisemos de um *aggiornamento*[†] que, por vezes, se mostra indispensável. Porque estamos obrigados a repensar, ou matutar, muitos dos conceitos que herdamos dos clássicos do século XIX. Necessitamos com urgência adaptar o pensamento anarquista a novas realidades, ao passo que os problemas que aquele identificava um século atrás – o autoritarismo, a opressão, a exploração – de modo algum foram superados. Em certo sentido, nos encontramos diante de dois paradoxos inter-relacionados. O primeiro recorda que enquanto, por um lado, o anarquismo encontra problemas de colocação inegavelmente graves nas sociedades nas quais convencionou-se o *mal viver*, por outro lado se coloca cada vez mais necessário para encarar as misérias dessas sociedades. O segundo sublinha que a debilidade das organizações identitariamente *anarquistas* se faz valer ao mesmo tempo em que se aprecia, contudo, a enorme ascensão do projeto libertário de um modo mais amplo.

À luz do que acabo de dizer, parece cada vez mais preemptório romper o isolamento próprio de muitas das formas identitárias do anarquismo, e partir da perspectiva não dogmática de quem tem, por força, muitas dúvidas, e sabe que não dispõe – repetirei – de respostas para tudo. É preciso encarar uma tensão entre a radicalidade das ideias que defendemos e a consciência de que é preciso que alcancem a muitos seres humanos, gerando consequências práticas. Porque, insatisfeitos com o que somos, convencidos de nossa necessidade, conscientes das grandezas, e das misérias, do passado, aos poucos se torna evidente que falamos muito, mas não atuamos como seria desejável.

† Atualização.

O mencionado até aqui é o cenário mental no qual é desenvolvido esse livro. Há três anos[†] entreguei à imprensa uma antologia do pensamento libertário que atendia ao propósito principal de resgatar textos dos clássicos que a meu entender iluminavam muitas das contradições que hoje temos que enfrentar.¹

Não é esse, claro, o objetivo do modesto volume que o leitor tem em mãos. De modo algum pretendo abordar nestas páginas os muitos debates que rodeiam um pensamento complexo e plural como é o que, ao cabo, rodeia a proposta anarquista.

Me contento em oferecer um material aberto para a discussão – nunca um texto fechado e incontestável – e dirigido sobretudo a pessoas que têm alguma experiência militante, ou um conhecimento dela, em movimentos sociais ou sindicatos. Um material que se propõe antes de tudo a pensar o que é que temos feito até agora, quais são os rótulos que nos penduraram – individualistas, hostis a toda sorte de organização, milenaristas, infantis, pré-políticos, etc. – e o que é o que presumivelmente devemos fazer.

Explico, caso não se faça evidente ao leitor, que este livro não é de modo algum uma introdução ao anarquismo que calibre, por exemplo, quais são as diferenças que separam mutualistas, coletivistas e comunistas. Tampouco é um texto pós-anarquista, nem pós-estruturalista, nem pós-moderno, por muito que assuma perspectivas que bebem, por um lado, de um cauteloso receio diante das certezas e verdades estabelecidas, e, por outro, de um desígnio expresso de considerar a todo momento as múltiplas formas de exploração e alienação que nos atormentam.

Por acaso este é o momento adequado para pôr em sobreaviso de uma opção terminológica que percorre boa parte desta obra: ainda que na maioria das vezes entenderei os adjetivos ‘anarquista’ e

† 2010

1 *Libertári@s. Antología de anarquistas y afines para uso de las generaciones jóvenes*. Los Libros del Lince, Barcelona, 2010.

‘libertário’ como sinônimos, de tal maneira que podem ser empregados indistintamente, em mais de uma ocasião – e como explicarei em seu momento – reservarei o segundo para retratar posições e movimentos que, não necessariamente anarquistas, aderem aos princípios básicos como os vinculados com a democracia direta, a assembleia ou a autogestão. Como lancei mão desse uso, o emprego do adjetivo anarquista ficará circunscrito à descrição de posições e movimentos que assumem uma clara identificação doutrinal com o anarquismo entendido em sentido muito mais restrito.

Devo agregar que na redação deste trabalho me servi de alguns materiais que fui publicando nos últimos anos e que entrego agora, quase sempre, muito modificados. Os menciono: o capítulo **Às voltas com o Estado de Bem Estar: espaços de autonomia e desmercantilização**, do volume coletivo *!Espabilemos! Argumentos desde el 15M* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012); a epígrafe titulada **Um capitalismo em corrosão terminal**, do meu livro *Espanha, um grande país. Transição, milagre e falência* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012); o texto **Cidadanismo e movimentos sociais**, que apareceu no boletim da Fundação Anselmo Lorenzo em maio de 2013, e os trabalhos **A CNT cumpre cem anos, Os modelos latino-americanos: uma reflexão libertária** e **Por que é preciso construir espaços autônomos**, que difundi na minha página de internet (www.carlostaibo.com), em outubro de 2010, e em abril e maio de 2013, respectivamente.

Carlos Taibo, Agosto de 2013

Capítulo 1

Sobre o Anarquismo

O que é o anarquismo

Por ter um caráter antidogmático, a duras penas nos surpreenderá que determinar o que é o próprio anarquismo resulte tarefa singularmente complexa. Se assim o queremos, há duas percepções distintas relativas à condição dele. Enquanto a primeira entende que o anarquismo remete a um estado de ânimo que, sustentado em uma forma de ver o mundo, se manifestaria através de uma conduta que funde suas raízes em tempos imemoriais, a segunda faz referência a uma doutrina específica que, com perfis assentados, havia visto a luz a finais do século XVIII e princípio do XIX.

Não me esquecerei, no que se refere à primeira dessas percepções, que é muito frequente que o adjetivo ‘anarquista’ tenha sido empregado para descrever pessoas e iniciativas muito anteriores ao final do século XVIII. O uso correspondente se revelou em proveito – e são exemplos, entre muitos – de camponeses chineses, integrantes de movimentos religiosos na Europa medieval ou determinadas manifestações de pirataria². Mas a etiqueta se somou à cabeça também para dar conta de *sociedades primitivas* como os Nuer, estudados por Evans-Pritchard, os Piaroa considerados por Overing, ou muitos dos povos invocados nos escritos de Sahlins e Clastres. Parece que a consideração desta circunstância tem uma consequência importante em matéria de fixação de que é o que deve interessar a

2 Veja-se um exemplo de singularíssima literatura libertária, no livro de Hakim Bey: *Pirate Utopias. Moorish Corsairs & European renegades*. Autonomedia, Brooklyn, 2003.

uma eventual história do anarquismo: esta última, ademais de ocupar-se da deriva, relativamente recente, de determinadas ideias, terá de se aproximar à condição e à implantação de muitas iniciativas humanas registradas no passado distante. Porque no corpo geral do anarquismo – conforme esta percepção – tanto ou maior alívio corresponde às práticas do que as reflexões teóricas.

É verdade que existem nexos de relação importantes entre as duas percepções do anarquismo que acabo de mal glosar. Resgatarei um deles: o que nos recorda que, aos olhos de alguns historiadores, o anarquismo tinha sido pouco mais que uma passageira e extemporânea manifestação do que se convencionou chamar ‘rebeldes primitivos’. A partir dessa perspectiva, o passado invocado pela primeira das nossas percepções lastraria de tal modo o conteúdo da doutrina situada no núcleo da segunda que o resultado não poderia ser senão uma massa imprestável.

Não parece que este seja o momento adequado para encarar semelhante trapaça. Me limitarei a recordar que, vistas as coisas à distância, por acaso são preferíveis os rebeldes primitivos aos aposentados modernos, sublinharei que a prática histórica do anarquismo dá para tudo e inclui manifestações frequentes em sociedades complexas, me perguntarei pela condição primitiva de pessoas que, como Noam Chomsky ou Bertrand Russel, reclamaram – com razão ou sem ela – do anarquismo e recordarei que, a meu entender, as respostas que esse último oferece a muitos dos problemas do presente são bastante mais agudos do que as forjadas no calor dos seus competidores ideológicos. Porque, pese a que o anarquismo é, sim, um estado de espírito, este último se faz acompanhar de um corpo de ideias e de experiências comuns, bem que aos poucos são perfis difusos e, chegado o caso, contraditórios. Nesse corpo de ideias e experiências se aprecia com frequência um discurso lúcido e reflexivo que obriga a desconfiar de uma visão, muito estendida, que não vê no anarquismo senão um ente amorfo lastrado por sua

condição emocional e irracional, impulsiva e novelesca, romântica e propícia ao desalento. Ainda que, e de novo, e a maneira do que acabo de sugerir quando falo dos rebeldes primitivos, o que tem de ruim nas emoções, tanto mais quando estas se veem impregnadas de elementos racionais?

Parece que, ao cabo, entendamos que o anarquismo é o produto de uma sorte de mistura das duas percepções glosadas, soldadas sobre a base da ideia de que, em última instância, há uma memória que transmite valores e experiências, de tal forma que umas e outras, pese a lapsos temporais e aparências, não acabam de morrer.

A configuração do anarquismo como prática/doutrina exige reivindicar toda uma tradição – a vertebrada nos dois últimos séculos em torno de ateneus, comunas, soviets, conselhos de fábrica, coletivizações ou meses de maio na França – que, ainda que na maioria das vezes com eco histórico reduzido, escasso assentamento e precária consolidação no tempo, aporta exemplos que refulgem em um magma de misérias. Essa tradição teria, por certo, seu peso na hora de explicar fenômenos de hoje.

Basta resgatar uma visão, relativamente estendida, que considere que um movimento como o 15M responderia entre nós, em uma de suas matrizes, a um impulso que beberia da influência simultânea de três tradições descentralizadoras – a localista, a nacionalista e a anarquista – de fundo ascendente na cultura política do lugar em que tal movimento adquiriu carta de natureza.

É certo que a propensão a viver do passado, que não falta em muitas das manifestações da cultura libertária, pode estar na origem da ideia de que o próprio anarquismo é uma ideologia do ontem. Diante disso é preciso sublinhar que a maioria dos anarquistas não fazem gala de nenhum nostálgico apego ao passado. Enquanto, por um lado, partem, antes bem, e sem mais, da convicção de que a tradição libertária aporta instrumentos utilíssimos para pensar, e para mudar,

o que hoje temos; por outro se mostram conscientes de um feito inegável: se nos acolhemos à primeira das percepções que aqui nos atraem – a que vê no anarquismo, sem mais delongas, um tipo de conduta –, está servida a conclusão de que são muitas e muito díspares as interpretações no que faz sentido preciso dessa conduta. Algumas dessas interpretações obrigam a identificar, é verdade, equívocos e superficialidades, como os que se trançam ao redor de pessoas que estão simplesmente descontentes com o entorno político ou econômico no qual se veem obrigadas a viver, ao amparo então de uma passageira reação na qual pesam em excesso o conjuntural e, em último caso, o meramente estético.

O corpo doutrinal

Seja como for, não parece difícil estabelecer os elementos principais que moldariam o corpo doutrinal do anarquismo. Os mencionarei: o rechaço de todas as formas de autoridade e exploração, e entre elas as que se articulam ao redor do Estado, a defesa de sociedades assentadas na igualdade e na liberdade, e a postulação, como resultado, da livre associação do andar de baixo.

É frequente, certamente, que os anarquistas tenham definido antes sobre a base daquilo que rechaçavam – o Estado, o capitalismo, a desigualdade, a sociedade patriarcal, a guerra, o militarismo, a repressão em todas as ordens, a autoridade – que o resultado daquilo que defendiam como alternativa. Nessa esteira, não faltaram aqueles que entenderam, a partir de um argumento que merece ser escutado, de que o anarquismo, que foi contundente e mostrou uma sagacidade na hora de identificar os problemas, mas nem sempre esteve à altura do esperado quando chegou o momento de apontar soluções efetivas a uns e outros. Ainda que o argumento em questão tenha seu fundamento, está bem recorrer a uma réplica frontal: as mais das vezes as cosmovisões competidoras nem sequer podem presumir de sua capacidade para demarcar os problemas e taras.

Os pensadores libertários tiveram de fazer frente, aos poucos, enfim, a um bom número de equívocos e incompreensões. Assim os fatos, e por resgatar um exemplo, mostraram um notável empenho em sublinhar que no anarquismo de modo algum se revela um rechaço da organização: o que se rechaçam são, antes de tudo, as formas de organização coercitivas desta, como as representadas por Estados, exércitos, igrejas ou empresas capitalistas. O anterior significa que, ao menos em princípio – admitirei que a casuística é mais complexa do que pudesse parecer –, os anarquistas acatam a autoridade de médicos, arquitetos e engenheiros, por exemplo.

Antidogmático

É importante sublinhar que, junto a suas opções doutrinárias, o anarquismo assume, ou deve assumir, uma posição não dogmática em todos os âmbitos da vida. Não há nenhum princípio – nem sequer os próprios – que não possa ser discutido. Recordemos as palavras de Tomás Ibáñez: “Reconhecer a extrema fragilidade do anarquismo é demonstrar quiçá uma maior sensibilidade anarquista que empenhar-se em negá-la ou admiti-la com relutância. É precisamente por ser *imperfeito* que o anarquismo se situa à altura do que pretende ser”³.

Os anarquistas mostraram desde sempre um manifesto receio diante dos programas fechados de que tanto gostam aqueles que comumente jamais levaram adiante programa algum ou, mais ainda, violentaram o mesmo nos partidos e instituições. Tampouco carregam nenhuma pretensão de construir uma teoria científica, toda vez que acatar a esta última acarreta, em um ou outro grau, aceitar também toda uma autoridade que se encarrega de geri-la. Nesta ordem de coisas o anarquismo é, mais ou menos, como sugere David Graeber

3 Tomás Ibáñez: *Actualidad del anarquismo*. Terramar/Anarres, La Plata/Buenos Aires, 2007, pág.93.

discretamente em seus textos, um impulso criativo⁴ que procura preservar – agregarei – uma atitude aberta diante da diversidade e da diferença – ainda que saiba o quão complicado é impor a não imposição –, e sobre isso suspeita das normas de aplicação universal.

O produto de tudo o que foi dito anteriormente foi, na melhor hipótese, um pensamento plural e eclético, diante da condição comumente homogênea e monolítica do corpo doutrinal marxista⁵.

Josep Termes sublinhou, sem ir mais longe, que o movimento libertário espanhol teve um caráter multiforme, de tal maneira que as doutrinas anarquistas operaram com frequência como um cenário de fundo que não conseguia ocultar a primazia de uma ação operária protagonizada de uma maneira razoavelmente autônoma pelos próprios trabalhadores⁶. “Quem acredita que o que se chama ‘anarquismo’ na Espanha é um anarquismo consciente, teoricamente fundado nas doutrinas dos grandes pensadores ácratas, se equivoca; as grandes massas e os dirigentes, salvo exíguas exceções, não possuem senão um instinto revolucionário”, postulou Jacinto Toryho⁷. Nos libertários espanhóis ganhavam citação, por cima, apostas tão díspares como originais: tal como recorda Termes, a subcultura correspondente bebia do neomalthusianismo e o controle da natalidade, dos consultórios sexológicos, do naturismo, do nudismo, do vegetarianismo e do esperantismo⁸.

4 David Graeber. *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*. Bur, Milão, 2012, pág. 48.

5 Josep Termes: *Historia del moviment anarquista a Espanya (1870-1980)*. L'Avenç, Barcelona, 2011, pág. 172.

6 *Ibidem*, pág. 20.

7 Jacinto Toryho, citado em *ibidem*.

8 *Ibidem*, pág. 27

Sábios e ciências

Já aponte que o pensamento libertário não aspirou perfilar nunca uma ciência chamada a identificar, por exemplo, um eventual e determinista desenvolvimento das sociedades. Mas não se trata apenas disso: desde sempre exibiu um notável receio diante do que significam os sábios e intelectuais.

Bakunin, para citar um exemplo, guardou em todo momento as distâncias a respeito dos *savants*, intelectuais e cientistas, e a respeito disso contestou, em particular, o desígnio *comtiano* de configurar um ‘governo científico’ ou o *marxiano* de fazer outro tanto com um ‘socialismo científico’ (claro que o dimensionamento deste último conceito deve mais a Engels que a Marx, que assumiu com frequência uma crítica radical do suposto saber da ciência). É verdade, contudo, que muitos dos anarquistas do século XIX, com Proudhon na cabeça, e o próprio Bakunin na lista, defenderam o vigor da ciência como contrapeso à religião, ainda que mantivessem sua cautela em relação à primeira. Kropotkin, por sua parte, se mostrou sempre muito esquivo a respeito das virtudes atribuídas à ciência. Hoje em dia, bem podemos afirmar que uma atitude razoavelmente receosa segue sobrevivente, no que diz respeito a sábios, intelectuais e cientistas no discurso libertário, e isso tanto no que se refere a sua expressão doutrinária como no que refere a suas concepções materiais.

Com efeito de avaliação da perspectiva anarquista, não seria demais que recordássemos que as coletivizações verificadas durante a guerra civil espanhola não foram feitas por cientistas ou intelectuais: as levou adiante o povo, aparentemente privado de conhecimentos. Ainda está por ser estudada a precária relação dos libertários espanhóis, que configuraram clara base popular, com o mundo intelectual. Por muito que se invoquem os anos de juventude de Azorín, de Gamba e de De Maeztu, ou episódicos espasmos de Sender y Leon Felipe, algo afastava uma e outra realidade.

E foi assim, por muito, que com o passo do tempo o anarcossindicalismo espanhol aceitasse, ainda que com reticências, a filiação de sindicatos dedicados a acolher as profissões intelectuais. É significativo, enfim, que a maioria dos teóricos do anarquismo espanhol – obviemos as exceções de Tarrida del Mármol, Salvachea, Mella, Puente, Abad de Santillán e os integrantes da família Urales⁹ – fossem operários autodidatas.

Escolas e correntes

É verdade que na hora de conformar o corpo doutrinal do anarquismo nos faltaram escolas e correntes. Há anarquistas individualistas, como também – a maioria, os mutualistas, coletivistas, comunistas... – que não o são; há anarquistas que se reivindicam do povo em geral como há os que vinculam suas reivindicações com um grupo humano singularizado; há anarquistas que outorgam grande prioridade ao trabalho sindical como há os que recebem deste; há anarquistas pacifistas que aderem à modulação doutrinal do discurso correspondente como há os que bebem de uma veia operarista ou se vinculam com o mundo da contracultura, e há, enfim, e me recorro a uma categorização que alcançou algum eco, de anarquistas com A maiúsculo, os que não se integraram em nenhuma das correntes existentes – como também existem os com o a minúsculo, que se vinculariam de alguma maneira a alguma delas. A circunstância que me ocupa difícuil, claro, na tarefa de uma crítica cabal do anarquismo, uma vez que os eventualmente afetados podem não se sentir aludidos por ela.

A existência de distintas escolas provocou, ainda assim, poucas discussões que tenham deixado rastros. E não existe entre a maioria dessas escolas um alto grau de confrontação que se revela, por exemplo, entre as diferentes correntes que se reclamam do pensamento de Marx, comumente retratadas, por adição, com os nomes de uns e outros dirigentes políticos ou pensadores. A distinção entre mutualistas,

9 *Ibidem*, pag.17.

coletivistas e comunistas não tem no anarquismo, então, a mesma relevância que separa leninistas, trotskistas ou maoístas. Tampouco se aprecia no anarquismo nenhum ícone pessoal claramente colocado por cima dos demais: não há, em particular, nenhum Marx, como não há nenhum texto canônico na medida que *O Capital* e *O Manifesto do Partido Comunista* o são.

Isso é assim por muito que seja certo que, ainda que hoje não existam ‘bakuninistas’ ou ‘kropotkinianos’, seria absurdo negar que as figuras que dão nome a essas adesões seguem desfrutando de um peso notável, por acaso pouco recomendável em um mundo, o libertário, sobre o papel iconoclasta a respeito. Tampouco é frequente que se tenha presente que os principais teóricos do anarquismo do século XIX foram pensadores um tanto contraditórios e reféns de sua época no que se refere, por exemplo, aos problemas suscitados pelas mulheres, a ciência, a tecnologia ou os recursos naturais. Talvez estejamos obrigados a concluir que algum progresso temos assumido neste terreno nos últimos tempos quando se faz evidente que aqueles que passam por ser teóricos maiores do anarquismo contemporâneo não têm a aura que se deriva das grandes figuras – Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Flores Magón, Ferrer i Guardia ou Malatesta – do século XIX ou de princípios do século XX.

Convenhamos que, seja como for, é muito frequente que em uma polêmica entre libertários se faça valer uma discussão sobre se Bakunin ou Kropotkin disse isto ou aquilo. Como queira que o anarquismo contemporâneo seja uma mescla completa de sensibilidades, mais que recorrer ao que afirmam os clássicos, o comum é que se interprete e se deduza o que presumivelmente diriam hoje, sem importarem muito as *Fidelidades*. Em tal sentido, ainda que seja muito difícil de apreciar a racionalíssima operação de ordenamento de conhecimentos desenvolvida por Paul Eltzbacher, e é um exemplo entre muitos, em seu *Anarchismus*¹⁰, o seu é apontar que resulta um tanto estéril se contemplada de cima dos mirantes de hoje.

10 Paul Eltzbacher: *Anarchismus*. J. Guttentag, Berlín, 1900. Outro tanto cabe dizer de manuais como os de Jean Preposiet: *Historie de l'anarchisme*. Pluriel, Paris, 2012, e George Woodcock: *Anarquism*. Penguin, Harmondsworth, 1975.

Anarquistas e libertários

Nas páginas anteriores me servi indistintamente – e seguirei fazendo-o na maioria dos trechos deste livro – dos adjetivos *anarquista* e *libertário*, ainda que, como se observará, com franca proeminência do primeiro. Durante muito tempo, no espaço que nos é mais próximo, foi sobre-entendido que esses dois adjetivos eram sinônimos quase perfeitos. Quando se falava, por exemplo, do *movimento libertário catalão* dava por entendido que se tratava, também, do *movimento anarquista catalão*. E, contudo, não acredito que me equivoque quando afirmo que esses dois adjetivos exibem alguma diferença. Parece que o primeiro, *anarquista*, incorpora uma carga ideológica e doutrinal maior que a que arrasta o segundo, *libertário*. Alguém que é anarquista – cabe supor – porque leu Bakunin, Kropotkin ou Malatesta, e se adere, em um ou outro grau, às ideias expressadas por esses autores. A veia ideológica e doutrinal se desvanece um tanto, em troca, com o adjetivo *libertário*, que tem uma dimensão identitária menor e que, a respeito, permite referir-se a pessoas que declaram acreditar na democracia direta, na assembleia e na autogestão sem que sejam necessariamente *anarquistas*.

Deixarei claro desde este momento que, ainda que a leitura de Bakunin, Kropotkin e Malatesta me pareça muito recomendável, me interessa mais o horizonte mental, não identitário, que se vincula com o significado – admitirei que é discutível – que atribuo ao adjetivo *libertário*.

Me interessam mais, em outras palavras, as organizações e as pessoas que se ajustam ao que invoca esse adjetivo que as organizações e as pessoas que se aderem meticulosamente à cartilha anarquista; é bem entendido que estimo que estas últimas são as que às vezes operam, de maneira venturosa, de forma não estritamente doutrinal e identitária. É importante dizer em outros termos: acredito firmemente que, de acordo com minha distinção terminológica,

nem todos os libertários são ao mesmo tempo anarquistas, mas são maioria os anarquistas que, por lógica e por consequência, assumem as regras do jogo da prática libertária.[†]

No começo de 2011 escrevi um texto¹¹ em que defendia a necessidade de articular uma organização libertária e global que acolhesse a quem, fosse qual fosse sua posição ideológica, ou carecendo por completo de semelhante opção, declarassem seu compromisso com a democracia direta, a assembleia e a autogestão. Ainda que siga pensando no bom sentido dessa aposta, confessarei que seus cimentos balançaram quando, uns meses depois, emergiu o movimento do 15 de maio (15M). Se tratava de escolher entre o que, pese a tudo, parecia chamado a ser pouco mais que um cenáculo libertário a proposta do artigo – e o horizonte de pressionar uma organização autogerida que rompesse moldes e fronteiras. Em tal sentido, e fossem quais fossem as carências do 15M – sem dúvida eram muitas –, fiquei com os libertários, e com os anarquistas, que preferiram trabalhar no movimento do 15M antes de alimentar seus cenáculos. Preferiram trabalhar com a gente comum antes de alimentar seu circuito fechado e autocentrado. Creio que os agradeceram, por certo, muitos amigos que receiam dos projetos identitários, e dos dogmas e legados que sorratamente os acompanham.

Não ocultarei, ainda assim, que a opção terminológica que proponho arrasta seus problemas. Deixarei de lado os que se derivam do fato de que resulta difícil, muito difícil, ser *anarquista*.

Autodefinir-se como tal – pensarão alguns – é colocar uma enorme lista e, em seu caso, assumir um exercício pouco recomendável de petulância. Recordo que no longínquo ano de 1976, na ocasião de uma reunião organizada pela Confederação Nacional do

† Grifo nosso. É importante partir desse conceito para compreender o restante, ainda que seja, como o próprio autor reconhece, questionável.

11 *Por uma organização libertária e global*, disponível em www.carlostaiibo.com (17 de janeiro de 2011).

Trabalho (CNT) em Manzanares (Ciudad Real, região de Madrid), a um dos meus companheiros de ônibus alguém perguntou se ele era anarquista. Ele, interpelado, respondeu, com uma modéstia que não está isenta de ironia, que era, na verdade, um ‘ácrata’. Em um sentido distinto, e ademais, não me parece que haja se desenvolvido entre nós, por sorte, essa nada sutil identificação entre *anarquia* e *desordem* tão grata aos formadores de opinião.

Maiores são os problemas que arrastam o adjetivo ‘libertário’. Um deles, o principal, nasce de um fato bem conhecido: na cultura política estadunidense o adjetivo em inglês correspondente, *libertarian*, remete a um tipo de liberalismo extremo, individualista e possessivo. Ainda que esse significado tenha hoje alguma presença entre nós, não acredito que, ao menos até aqui, tenha servido para arremessar os atributos coletivos e solidários que impregnaram desde sempre os nossos *libertários/anarquistas*. Não seria muito adicionar, em suma, que uma acepção do adjetivo libertário, muito comum na América Latina – que vincula àquele com a ação dos libertadores do começo do século XIX –, apenas coloca algum problema no que diz respeito a minha distinção terminológica.

Vivificações mútuas

Foram muitos, e muito relevantes, os aportes dos anarquistas e de seus movimentos. Mas o eco das teorizações e das práticas correspondentes se amplia, e sensivelmente, quando incorporamos as realizadas por aqueles – em tom com a disposição terminológica que acaba de adiantar – bebem, de forma mais geral, da tradição libertária.

Esse eco se revela nas disciplinas mais diversas. Sem nenhuma vontade de fechar o balanço, resgatarei os exemplos da pedagogia (Ivan Illich, Alexander S. Neill), da psiquiatria (David Cooper, Ronald Laing), da geografia (Elisée Reclus, Kropotkin), da antropologia (os já mencionados Sahlins e Clastres), da epistemologia (Paul K. Feyerabend,

cujos textos acolhemos de braços abertos quatro décadas atrás, sem entender com profundidade o que significavam) e a crítica da tecnologia (Lewis Mumford, John Zerzan) ou das outras explorações (Cornelius Castoriadis, Michel Foucault e, de novo, Illich).

Nesta mesma ordem de coisas, é importante mencionar também a mútua vivificação que o pensamento libertário e movimentos mais ou menos afins têm experimentado. Aí estão os exemplos do pacifismo e do antimilitarismo – citarei a respeito de nomes como Tolstói e Gandhi –, dos movimentos entregues à contestação do imperialismo e do racismo, dos que estão empenhados na luta contra todas as formas de etnocentrismo, das redes decididas a acabar com as explorações e marginalizações de que padecem as mulheres, das instâncias que defendem os direitos dos animais, o vegetarianismo e o veganismo, de quem colocou em pé a contracultura, o situacionismo e o zapatismo, de quem decidiu plantar diante da globalização capitalista ou, enfim, e por deixá-lo aí, de quem colocou em primeiro plano de suas preocupações a ecologia e, com ela, a discussão sobre os limites do meio ambiente e dos recursos do planeta. Falo de movimentos que foram fecundados pelo pensamento libertário – sua condição atual seria difícil de explicar sem esse ascendente – e que, como contrapartida, vieram atualizar as percepções daquele, sempre, e como bem recorda Daniel Barret, desde o horizonte do anticapitalismo, do antiestatismo e do antiautoritarismo¹².

12 Daniel Barret (Rafael Spósito): *Los sediciosos despertares de la anarquía*. Anarres/Terramar/Nordan, Buenos Aires-Montevideo, 2011, pag. 224. Muitos dos termos do debate atual sobre o anarquismo se esboçam em Alfredo M. Bonano: *El anarquismo entre la teoría y la práctica*. Bardo, s.l., 2013; Jonathan Purkis e James Bowen (dirs.): *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in the Global Age*. Manchester University, Manchester, 2004, e Duane Rousselle e Surrey Evren (dirs.): *Post-anarchism. A reader*. Pluto, Nova York, 2011.

O individual e o coletivo

É verdade que a maioria das correntes do pensamento anarquista tem um caráter socialista ou comunista. Como resultado, estimam que é na sociedade, e na vida social, onde se revelam as maiores virtudes humanas, e entre elas a cooperação, a solidariedade e o apoio mútuo. Essa vida social – agregam – foi objeto de agressões históricas várias, muitas delas perpetradas pelo Estado.

Dito o anterior, é importante recordar que, ao mesmo tempo, os libertários assumiram desde sempre uma defesa cabal do indivíduo e de suas potestades. Ainda que os pensadores anarquistas tenham atribuído significados eventualmente diferentes para a palavra *liberdade*, todos eles, sem exceção, entendem que esta é um elemento central em qualquer projeto emancipatório. Basta recordar que para Emmanuel Mounier a dignidade, a revolta e a emancipação eram os três conceitos que davam força ao anarquismo e remetiam ao mais profundo do ser humano¹³. Desde a perspectiva que me ocupa, é preciso postular, por adição, a voluntariedade das adesões: não há nada mais absurdo que a pretensão de impor o comunismo libertário ou algo parecido.

Recordo que não faz muito tempo um colega me criticou por haver incluído um texto de Max Stirner, o anarquista individualista por antonomásia, na antologia do pensamento libertário que entreguei para a imprensa em 2010. Creio que a crítica, ainda que legítima, não era justa. Nem sequer Stirner é esse individualista selvagem e desentendido que comumente nos foi retratado. Em realidade, a maioria dos chamados anarquistas individualistas não rechaça as formas de organização e de ações coletivas: o que repudiam, como o comum dos anarquistas, são aquelas dentre essas que implicam, em um ou outro grau, o desenvolvimento de procedimentos autoritários. Assim, o anarquismo individualista – que não é o meu – aportou,

13 Edouard Jourdain: *L'anarchisme*. La Découverte, Paris, 2d3, pág.94.

por exemplo, uma saudável e radical contestação de todas as instituições – não apenas do Estado – e dos fluxos de poder correspondentes. Nesse sentido foi enriquecedor para as correntes, muito mais notáveis, do anarquismo *societário*. Seja como for, nem tudo se esgota no poder do Estado e do capital, ou, em seu defeito, como queira que esse poder assuma com frequência formas muito alambicadas, aos poucos difíceis de perceber e defender diante disso a autonomia do indivíduo é sempre uma tarefa tão honrosa quanto necessária.

O anterior se situa tanto mais certo quanto a maioria das correntes que bebem do pensamento de Marx; apenas prestam atenção à condição e a defesa do indivíduo, da mesma forma que [as marxianas] apenas se interessam pelas novas e velhas formas de dominação e de alienação. E é porque não podem deixar de surpreender as carências dos epígonos de Marx – também, claro, as desse último – no que se refere a consideração das diferentes manifestações de dominação.

A natureza humana

A percepção da natureza humana própria do pensamento anarquista é uma discussão eterna. Deixarei apresentados desde o princípio que nos cimentos dessa disputa se assenta um fato fácil de identificar: não é de modo algum a mesma visão que abraçam Godwin, Stirner, Bakunin ou Kropotkin.

Um historiador do anarquismo, Peter Marshall, se referiu a respeito da benevolência racional de Godwin, o egoísmo consciente de Stirner, a energia destrutiva de Bakunin e o altruísmo tranquilo de Kropotkin¹⁴. Isto à margem, entre os anarquistas há de tudo: ascetas e libertinos, hedonistas e circunspectos, expansivos e sociais, amantes do trabalho e defensores do direito à preguiça, criativos e sórdidos.

14 Peter Marshall: *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*. Harper Perennial, Londres, 2008, pág.642.

Muitas das modulações do pensamento anarquista parecem receber da existência de uma natureza humana descritível, em todo momento e lugar, conforme a algum traço vertebrado insuportável, como seria o caso da ‘vontade de poder’ de que falava Nietzsche ou de uma aposta desencarnada pela competição. Ainda com isso, o habitual entre os anarquistas é que desponha a convicção de que o ser humano, a partir do apoio mútuo e da solidariedade, pode viver sem coação e autoridade. Em seu defeito, o ascendente destas últimas é que o produto de uma interessada operação que distorce a realidade primigênia e vem a demonstrar em que medida o poder corrompe e gera práticas e valores indesejáveis. O anterior se percebe em tais termos por muito que seja evidente, ao mesmo tempo que a supressão do poder acabaria com essas práticas e valores. Ainda, o pensamento anarquista parece partir do pressuposto de que a natureza humana se vê modulada, segundo as tessituras, por vários fatores; pese a ser um produto do entorno, como queira que este último possa ser modificado, também pode fazê-lo a natureza humana em questão.

Aos poucos foi dito que o anarquismo abraça uma visão ‘boísta’ e romântica que, como resultado, acaba por idealizar a condição humana. Ainda que não falem argumentos para fundamentar semelhante conclusão, há também, e sólidos, os que vão em sentido contrário. Penso em ir mais além, no fato de que o rechaço ao poder e à autoridade coercitiva próprios do anarquismo só pode ser explicado em virtude de um realista receio no que se refere às consequências de um de outro.

Pareço obrigado a recordar, em suma, que são muitos os pensadores anarquistas que não concebem a revolução como uma explosão social ‘rupturista’, mas entendem que ela remete, em uma importante medida, a recuperação de valores e condutas que estiveram presentes, ainda que bem escondidos, sempre. Não nos esqueçamos que para Kropotkin o apoio mútuo era regra comum nas sociedades sem Estado. A um conceito similar remetem as palavras

do anarquista alemão Gustav Landauer que reproduzo a seguir: “O Estado é uma condição, uma relação entre seres humanos, um modo de conduta humana; o destruímos quando estabelecemos outras relações, quando nos comportamos de forma diferente”.¹⁵

Sem líderes

Quando se assevera que necessitamos de líderes parece estar identificando-se um processo biológico que, por ele próprio, é natural, racional e insuperável. Semelhante necessidade tem, contudo, um carácter ideológico e induzido, e não é senão mais um produto das regras de um sistema interessado e eficientemente empenhado em se reproduzir. O rechaço dos líderes não é, então, um capricho: estes últimos retratam cabalmente a condição do modelo ao que padecemos.

Muitas vezes se formulou, além disso, e de maneira aparentemente mais cautelosa, a ideia que sugere que, ainda que a liderança não é uma realidade saudável, forma parte intrínseca da organização das sociedades humanas, com a qual não sobraria o que fazer senão acatá-la. É muito comum esta tese, em particular, em muitas das críticas *marxizantes* do anarquismo. A réplica está servida: sobre a base do argumento dessa natureza não sobra outro remédio, então, que não seja aceitar outros muitos elementos característicos da realidade das nossas sociedades como por exemplo a exploração, a alienação e a falta de solidariedade.

Pese que a expressão *dirigente anarquista* é uma contradição terminológica, o problema da liderança se revelou – não esqueçamos – no interior das próprias organizações libertárias. Basta recordar, entre nós, as agudas polémicas que suscitou, na década de 1930, a configuração da Federação Anarquista Ibérica (FAI) e sua suposta, ou real,

15 Citado por Paul Avrich: *Anarchist Portraits*. Princeton University, Princeton, 1988, pág. 252.

intenção de controlar, como uma vanguarda autoproclamada, o conjunto do movimento libertário. O próprio Bakunin foi acusado, não sem razão, de pujar pela *verticalização* de organizações secretas e hierarquizadas. É claro que havia outra cara do revolucionário russo: a que, de seu lado, refletiu uma premonitória desconfiança – já me referi a ela – a respeito da sociedade ser dirigida por *savants* socialistas que intuía era defendida por Marx. E ainda que pareça certo que este último nem sempre foi um jacobino autoritário e vanguardista, esta matriz ideológica se fez muito presente em sua obra e, em particular, em sua conduta.

Que o problema que nos interessa exista não significa que não registrem-se respostas sugestivas. Em muitas das publicações do anarquismo espanhol predominam os artigos, anônimos em muitos casos, de gente humilde. Com frequência, por adição, se discutia se era conveniente que as colaborações aparecessem assinadas, em uma tentativa evidente de contestar lideranças e personalismos¹⁶. Parece, ainda, que os eventuais líderes dos que se haviam dotado o movimento anarquista não exibiam os mesmos traços que determinavam o fenômeno em outros cenários: remetiam mais a ascendentes intelectuais e morais – veja que através deles a discussão por acaso ressurgiu nos termos tradicionais – que a condição de pessoas que dispusessem de um poder fora de controle.

Adicionarei que no caso dos movimentos anarquistas, e como já tive a oportunidade de sublinhar, não havia nenhuma doutrina estrita que administrar e supervisionar. O movimento se perfilava a si mesmo de forma coletiva e, como resultado, se autocorrigia. Em seu interior não havia lugar, então, para vanguardas autoproclamadas que, portadoras de um conhecimento superior, tantas vezes demonstraram encontrar-se por detrás daqueles que diziam dirigir.

16 Édouard Waintrop: *Les anarchistes espagnols*, 1968-1981. Denoel, s.d., 2012, págs. 93-94.

Deixemos falar o anarquista russo Volin: “A ideia maestra do anarquismo é simples: nenhum partido, nenhuma agrupação política ou ideológica, que se coloca por cima ou à margem das massas trabalhadoras para ‘governá-las’ ou ‘guiá-las’, nunca conseguirá emancipá-las, inclusive no caso de desejar isso sinceramente. A emancipação efetiva não pode ser realizada senão através de uma atividade direta dos interessados, dos trabalhadores mesmos, agrupados, não sob uma bandeira de um partido político ou de uma formação ideológica, senão em seus próprios organismos de classe (sindicatos de produção, comitês de fábricas, cooperativas...), sobre a base de uma ação concreta e de uma ‘autoadministração’, ajudados, mas não governados, pelos revolucionários que trabalham no interior do mesmo, e não por cima das massas”¹⁷.

Não está demais deixar-se levar pela intuição de que, antes de sublinhar o orgulhoso rechaço dos líderes, o que se impõe é remarcar o alívio daquilo que os substitui: a democracia direta protagonizada por iguais.

A utopia

Muitas das críticas recebidas pelo pensamento libertário não se referem ao sentido geral do projeto que promove, senão, de maneira mais precisa, a sua viabilidade. É extremamente frequente que se aponte, em particular, a condição supostamente utópica do anarquismo, alheia às possibilidades reais que oferecem, como nos dizem, as sociedades humanas.

A primeira réplica que esse argumento merece assume a forma de uma reivindicação franca da utopia. Esta – respondem os libertários – não tem um caráter negativo, tal qual o que Marx e Engels atribuíram, sem ir mais além, aos *socialistas utópicos*. Dando um passo adiante, Peter Marshall sustenta com tino que o anarquismo é

17 Volin, em Daniel Guérin: *L’anarchisme*. Folio, Paris, 2012, pág. 54.

utópico no sentido de que imagina permanentemente um mundo que pode ser, mas que ao mesmo tempo é muito realista na medida em que seus cimentos se assentam em tradições de ajuda mútua profundamente assentadas¹⁸. Os anarquistas são muito realistas tanto no que diz respeito à valoração da ordem existente como no que se refere à postulação da necessidade inevitável de construir outra nova, para o que perfilaram programas precisos assentados em uma combinação de ação coletiva e respeito da autonomia pessoal. Como resultado, parece que proporcionam respostas sugestivas diante dos problemas da sociedade de nosso tempo, respostas que não chegam à mão, em troca, de cosmovisões que presumem de seu caráter aparentemente realista. Se o pensamento libertário faz fala, por um lado, de um inegável pessimismo a respeito do poder, mostra um notável otimismo, por outro, no que tange à possibilidade de reflorestar as relações humanas marcadas pelo código da igualdade e da solidariedade.

Admitirei, de qualquer modo, que é difícil levar à prática as ideias anarquistas. O que ganharíamos, contudo, se renunciássemos à tentativa, tanto ou quanto que cada vez há mais pessoas que de algum modo percebem que o conseguinte temor que o anarquismo suscita em nossos governantes seja um pouco longe e incompreensível? Alguém pensa a sério, enfim, que, ao amparo da relação que estabelece entre meios e fins, o anarquismo é mais utópico que a socialdemocracia ou o leninismo? Não oferece uma irônica resposta a muitas das nossas compotas aquela canção anarquista francesa do século XIX que, após certificar que o capital havia sido por fim abolido, punha nos lábios de um dos protagonistas uma nada intrépida pergunta – ‘quem nos pagará então o jornal de sábado?’ – que a bem seguro tinha a resposta fácil uma vez jogados no lixo da história o capitalismo e suas regras?

18 Marshall, *op. Cit.*, pág.705.

Capítulo 2:

Democracia representativa, democracia direta

Crítica da democracia

Pese que o comum no pensamento libertário é que se reivindique a democracia direta, o certo é que cada vez há mais pessoas que parecem concluir que, por conta da degradação experimentada pela própria palavra *democracia*, igual chegou o momento de buscar termos menos gastos. Isto aparte, e ainda que muitos pensadores libertários distinguem, enquanto grau de perversão, umas e outras formas de poder político, procuram não se enganar sobre o sentido de fundo da democracia liberal. A respeito desta ideia, se fala em farsa e exploração, de desigualdade e de injustiça, de ilusão de representação e de manipulação dos meios de comunicação a serviço do poder.

A crítica libertária da democracia liberal sugere que esta última, pese a retórica, nada tem a ver com o cantado princípio da maioria: se inspira, muito antes, em minorias ditadoras em geral que de maneira coercitiva impõem consensos interessados e reprimem tudo o que opera contra esses últimos. É curioso que se postule o princípio de “um homem, um voto”, para apontar um sistema assentado no qual ao cabo é uma organização científica e imóvel da desigualdade que faz uso, isso sim, de uma aparente pluralidade desenvolvida em circuito fechado. Para que nada falte, enfim, **a democracia liberal parece inexoravelmente vinculada com a prestação de contas a um grupo humano parasitário**[†].

† Grifo nosso.

“O sistema representativo, longe de ser uma garantia do povo, propicia e garante, pelo contrário, a existência permanente de uma aristocracia governamental que atua contra o povo” (Bakunin¹⁹).

Mas é preciso se perguntar também por que a democracia liberal deixa manifestamente fora do seu alcance a economia e o mundo do trabalho, ou, pior ainda, subordina o sistema político aos interesses de poderosas empresas privadas. Da mão de um projeto que atende ao visível propósito de ratificar os privilégios dos poderosos, a maioria se vê paradoxalmente excluída das tomadas de decisões. Enquanto o poder econômico se concentra, outro tanto ocorre com o político em um cenário lastrado pela oligarquia e a desigualdade. A democracia liberal acarreta, em suma, uma agressão em toda regra contra todo tipo de organização alternativa, horizontal e igualitária. Como resultado, nega veementemente a diversidade e procura cancelar por completo a possibilidade de buscas de outros horizontes.

Sublinharei, enfim, que é evidente que a farsa democrática se aperfeiçoou: não apresenta hoje os mesmos perfis que se revelavam em tempos de Bakunin ou de Kropotkin. Ingressaram, assim, os mecanismos de integração pelo consumo, da geração de dependências ou do reconhecimento de direitos fictícios.

É claro que, em sentido contrário, e nos tempos mais recentes, resulta fácil apreciar uma irrefreável deriva autoritária e um esforço encaminhado, não sem paradoxo, a cancelar ou mitigar a influência de mecanismos de integração como os recém-mencionados. O desastre do cenário político atual não é o produto de uma deriva de azar: surge, inevitavelmente, dos cimentos da democracia liberal e é por acaso insuportável. Quem a essas alturas pensa que a corrupção é um problema vinculado com determinadas pessoas e conjunturas, muito temo que está se esquivando do fundo da questão.

19 Citado em Guérin, *op. Cit.*, pág. 27.

As eleições

No miolo da democracia liberal estão as eleições. Me segue fascinando o eco que estas últimas têm na cabeça de tanta gente. Quem planta outro horizonte deve justificar em detalhes sua opção, enquanto passam inadvertidas as ingentes misérias da via eleitoral.

Os elementos mais tóxicos se impõem de forma extremamente eficiente quando se interioriza que a lógica a qual correspondem as eleições é normal e democrática: não há melhor maneira de controlar as pessoas e aniquilar as dissidências. Surpreendentemente, resulta em particular no feitiço que as eleições suscitam em muita gente de esquerda, que ao parecer creem nelas de pés juntos. É chamativo, por certo, que tenhamos deixado de escutar um argumento que, vergonhosamente, no passado teve algum predicamento: o que chamava a atenção sobre a possibilidade de utilizar as eleições e parlamentos como plataformas para difundir ideias.

Seja como for, as eleições implicam em deixar tudo nas mãos de outros que no futuro deverão resolver nossos problemas e – cabe supor – nos libertar, a crença mítica naquelas é um indicador de desespero e um abandono da ação. Esta circunstância resulta tanto mais chamativa quando que, no caso dos libertários, a crítica das eleições se assenta por igual em preconceitos solidamente assentados – diante de tudo o que reclama o rechaço constante da delegação – e em uma crua e empírica reflexão sobre a realidade do presente. Porque não é demais recordar que nas eleições se dão citação ao emburrecimento e ignorância prévios da população, que parece desconhecer por completo os programas dos partidos aos quais vota; uma duvidosa representação da vontade da maioria, na medida em que os partidos vencedores – com estruturas internas nada democráticas – conseguem porcentagens reduzidas de voto, tanto mais se considera a abstenção; dramáticas diferenças no que se refere aos recursos a disposição desses partidos, ou sistemas eleitorais comumente injustos.

Para que nada falte, e como já tive a oportunidade de assinalar, a economia fica quase por completo à margem das decisões dos parlamentos, o poder judicial colabora ativamente, sem independência alguma, na trama geral, outro tanto deve ser dito dos *meios de comunicação* e que se valem cada vez mais dos discursos tecnocráticos que sugerem que os problemas principais não são *políticos*, senão meramente técnicos. Mas se por algo falhasse, aí estarão, na sala de espera, os estados de exceção e os golpes de Estado, acompanhados de um horizonte particular, o da repressão que não abranda.

Onde fica então a soberania popular? Os votantes são os extras, que trabalham grátis, em um filme-farsa, o da democracia, em que “a liberdade ficou reduzida a escolher tua marca de detergente, nos corredores de um centro comercial”²⁰. Com semelhante panorama não pode senão surpreender uma crítica das práticas libertárias – uma crítica da abstenção eleitoral – que muitas vezes se expressa na trincheira de organizações e pessoas que se reclamam do pensamento de Marx: que afirma que, ao não participar nas eleições e instituições, os libertários deixam o caminho aberto às forças do capital²¹. Como se não houvesse exemplos consistentes e constantes da inutilidade das eleições e instituições e, mais ainda, da capacidade que a democracia liberal mostra na hora de absorver aqueles que decidem acatar suas regras. Só pode qualificar de ingênua a dupla conclusão de que essa forma de aparente democracia abre o caminho, sem cautelas, a opções *rupturistas* e carece de mecanismos para evitar eventuais imperfeitos gerados no edifício do capitalismo: “se as eleições permitissem mudar algo, seriam abolidas”, reza um lema bem conhecido.

Mais sensata parece a conclusão de que a maioria esmagadora dos progressos alcançados pelos trabalhadores pouco ou nada têm tido a ver com a via eleitoral. De fato, a crise geral do sindicalismo de pacto guarda uma relação óbvia com a primazia outorgada a essa via,

20 VVAA: *Materiales para una crítica de la democracia*. Klinamen, s.l., 2009, pág. 6.

21 Veja-se, como exemplo deste tipo de literatura de combate, o livreto de John Molyneux: *Anarchism, a marxist criticism*. Bookmarks, Londres, 2011.

encarregada de dessangrar muitas das instâncias de combate de outrora. Porque, e ao cabo, desde o andar de cima das instituições se tira ‘emancipatoriamente’ das pessoas e então consegue-se com que estas façam o que em outras condições não fariam?

Certo é que em um mundo libertário a questão das eleições suscitou polémicas de alguma vivacidade. Veja que não estou pensando agora na discussão, ontológica, sobre o voto: salta à vista que não é o mesmo exercer o voto em grupos de inscrição voluntária do que fazê-lo no marco de eleições reguladas, interessadamente, pelas instituições. Mas, mais além disso, e em relação a essas eleições reguladas, há aqueles que pensam que há que reivindicar orgulhosamente a abstenção e há aqueles que estimam que o que procede é, sem mais, esquecê-las.

Aqueles que se colocam nesta segunda posição parecem aduzir que reclamar a abstenção é um dos feitos que outorgam às eleições um alívio que não lhe corresponde e, em certo sentido, participar nelas. O que passa por ser o principal teórico do anarquismo espanhol, Ricardo Mella, abriu o que por acaso pode ser uma terceira via de ação: a que convidava a respeitar, sem a decisão de votar, mas chamava a atenção sobre a necessidade de volcar o peso da atenção na ação direta cotidiana, muito mais importante e efetiva²².

22 Ricardo Mella: *Vota, mas escuta*, em *Solidaridad Obrera*, n. 24, Gijón, 25 de dezembro de 1909.

A democracia direta

Já aponte que a palavra *democracia* está tão gasta que deveria procurar outra distinta para retratar os referentes correspondentes. Sucede com ela algo parecido ao que ocorre entre nós com o vocábulo *transição*: o registro da iniciada na segunda metade dos anos 70[†] é tão lamentável que sobram os motivos para rezear do bom sentido da reivindicação de uma *segunda transição*.

Seja como for, o certo é que no mundo libertário há uma defesa franca da *democracia direta*. Essa defesa se assenta em um rechaço da delegação e da representação, na postulação de organizações sem coações nem lideranças, e em repúdio de qualquer tipo de governo. Para ser factível, todo o anterior exige, por lógica, um prévio e ativo processo de descentralização, de descomplexificação e de redução do tamanho das comunidades políticas. A lógica da democracia direta conduz de maneira inevitável a contestar o mundo dos partidos, que não é outro senão o mundo da delegação, da separação, dos dirigentes, das hierarquias, das eleições e parlamentos. Certo é que a aposta organizativo-partidária da *esquerda tradicional* não só encontra hoje a réplica libertária: deve fazer frente também à condição aparentemente nebulosa e anômica, de muitas das redes emergentes[†].

A discussão sobre a democracia direta entregou nos últimos anos um argumento tão interessante como polêmico: o vinculado com o chamado do *municipalismo libertário*. Ainda que a proposta tenha manifestações variadas, me contentarei agora em recordar que há muitos libertários que parecem contemplar com bons olhos a participação em eleições de âmbito local nas quais, e ao menos sobre o papel, é possível manter muitos dos elementos característicos da democracia direta,

† Na Espanha; no Brasil o período histórico correspondente, a dita redemocratização, ocorreu durante os anos 80..

† Entre outras, a extrema-direita que cresce em todo o mundo e que no Brasil ganhou as eleições presidenciais.

limitando de maneira sensível, então, o exercício da representação. Ao fim e ao cabo este foi o projeto que acolheram em início as *Candidatures d'Unitat Popular* (CUP) na Catalunha. Não quero de modo algum fechar o debate relativo ao *municipalismo libertário*, e tampouco quero rechaçar de plano eventuais virtudes da proposta. Mas estou obrigado a expressar meus receios, que em substância são três. O primeiro sublinha que o *municipalismo libertário* supõe a aceitação de uma categoria que tem uma evidente dimensão institucional.

Como tal, acarreta um risco visível de absorção da proposta, tanto quanto o projeto implica assumir as regras do jogo político que o sistema impõe (por muito que às vezes se acompanhe, bem é certo, do desígnio de mudar essas regras). O segundo receio assume a forma de uma pergunta: não é fácil que – e me remeto de novo ao modelo das CUP catalãs em sua deriva mais recente, que bem poderia desembocar em formas tradicionais como as que é obrigado a identificar com Sortu ou Syriza[†] – o projeto que me ocupa desemboque em uma fuga para o andar de cima, no acatamento de cenários inequivocamente marcados pela delegação e a representação? A terceira cautela recorda que hoje o *municipalismo libertário* não parece poder aportar em seu proveito nenhum resultado palpável que não tenha oferecido a prática não institucional da democracia direta.

Adicionarei que o debate sobre a democracia direta desde sempre foi visto marcado por queixas no que se refere à suposta impossibilidade de desenvolvimento dela. No argumento coincidiram recorrentemente *leninistas*, *socialdemocratas* e *liberal-conservadores*, sem se perguntarem, é claro, pela idoneidade de seus modelos e sem perceberem, ainda, em que medida a hostilidade com que obsequiam à democracia direta não é uma explicação, sequer parcial, do eventual fracasso de muitas das manifestações desta.

† País Basco e Grécia, respectivamente.

Para além disso, suspeito que o empenho dessas três famílias políticas não consiste em sublinhar as dificuldades vinculadas com a aplicação da democracia direta em sociedades complexas, senão em defender as janelas que, para a desordem existente, tem a *pseudodemocracia representativa*. Em semelhante cenário me limitarei a enunciar a convicção de que o sistema do qual padecemos, perfeitamente preparado para afrontar os muito relativos espasmos opositores que brandem leninistas e social democratas, não o está tanto, em troca, para responder sem delongas sobre a democracia do andar de baixo.

A ação direta

Aos poucos esquecemos que a democracia direta tem, no pensamento libertário, um correlato inevitável: o que proporciona a ação direta. Graeber assegurou a respeito que enquanto o marxismo tende a ser uma reflexão teórica ou analítica sobre a estratégia revolucionária, o anarquismo significa, antes disso, uma reflexão ética sobre a práxis revolucionária²³.

Entenderei por ação direta aquela protagonizada por nós mesmos, sem mediações alheias – partidos, burocracias, governos – e encaminhada a controlar de forma autogerida a vida própria, de tal maneira que retenhamos em todo momento e em plenitude a capacidade de decisão a respeito das coisas que nos afetam. A proposta correspondente reclama auto-organizar-se à margem das instituições, exige eludir intermediários e instruções que chegam de fora e, na maioria das formulações, aconselha obviar qualquer demanda/negociação com aqueles que exercem o poder. Esta última dimensão divide de tempos atrás, por certo, um movimento como o 15M, uma de cujas partes se propõe em essência a elaborar propostas na confiança de

23 David Graeber: *La rivoluzione che viene*. Manni, San Cesareo di Lecce, 2012. Pág. 35.

que serão ouvidas pelos governantes, enquanto uma outra aspira abrir espaços de autonomia, autogeridos e desmercantilizados, sem aguardar autorização alguma desses governantes[†].

A ação direta se faz, também, da vontade de controlar, de forma não mediada, os acontecimentos que lhe seguem. Tentemos atuar como se fôssemos porque, ao fazê-lo, começaremos a sê-lo. Em tal sentido tem, por adição, um caráter pré-figurativo na medida em que se assenta a ideia de que meios e fins devem encontrar-se em concordância. “Cuida o presente que crias, porque deve se parecer com o futuro que sonhas”, reza um lema de *Mujeres Creando*, o coletivo anarcofeminista boliviano de agitadoras de rua. A condição pré-figurativa a que acabo de me referir é um traço que falta de forma chamativa, em troca, na desobediência civil²⁴. Esta última, ao fim e a cabo, aceita inequivocamente a ordem existente, na medida em que reclama simplesmente o direito a desobedecer alguma lei que considera injusta. Como administrar a desobediência civil quando cabe entender que a maioria das leis, pra não dizer todas, são injustas?

Agregarei que a ação direta guarda uma relação estreita com o que faz mais de cem anos comumente se chamava *propaganda pela ação* (ou propaganda pelo feito/fato, dependendo da tradução que se encontre), no bem entendido de que esta última tinha quase sempre uma condição mais ambiciosa e a mais das vezes se vinculava com uma insurreição que em si mesmo devia se transformar no cimento de muitas outras. O vínculo entre *ação direta* e *propaganda pela ação* obriga a concluir, de qualquer modo, que a primeira não pode ficar marcada como uma mera ação simbólica ou estética: deve conduzir, antes bem, mudanças palpáveis, materiais, na realidade.

† No Brasil temos inúmeros exemplos de contradições semelhantes dentro de movimentos populares e sociais.

24 Benjamin Franks, disponível em Robert Graham (dir.): *A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume 3. The New Anarchism (1974-2012)*. Black Rose, Montreal/Nova York/Londres, pág.96.

Capítulo 3:

O Estado

Às voltas com o Estado

É sabido que os anarquistas entendem que o Estado é um inimigo maior. A percepção correspondente parte de uma certeza: a de que o Estado, como bem assinalou uma e outra vez Proudhon, não é de modo algum uma instância natural e neutra que transmite justiça e protege os débeis. A ideia de que o Estado nos protege foi alentada, com singular empenho, nas últimas décadas por dois projetos moribundos: o da social-democracia e o do sindicalismo de pacto. E não podemos fazer nada, a não ser preocupar-nos com o fato de que aqueles que dizem contestar o capitalismo recorrem a isto sem submeter a ideia a discussão alguma.

O Estado não é uma instituição autônoma que vive à margem do capital, como têm parecido pensar, também, e por certo, alguns anarquistas. Como não o é, carece de sentido o desígnio de controlá-lo e dirigi-lo para acabar com o próprio capital, uma vez que o projeto fica confuso na miséria social-democrata e outras porque remete, sem mais, a um exercício estéril. As ilusões óticas correspondentes ilustram com perfeição, contudo, o inegável êxito alcançado pelos sistemas nos quais padecemos na tarefa da generalização artificial, e interessada, de consensos, e em paralelo de centralizar descarnadamente o poder.

Mas se parece claro o que significa o Estado no capitalismo, não o parece menos quando a instituição que nos ocupa se faça o serviço de um projeto supostamente *socialista*: a experiência soviética, que na prática se ancorou num *capitalismo burocrático de Estado*, revelou com rotundidade que o Estado forjado a seu amparo não deixou de subordinar-se aos interesses de uma nova classe dominante.

Ainda que a ideia de que é preciso uma etapa de transição que conduza desde o capitalismo ao socialismo – ou o que seja – se ancora tão razoável como respeitável, em modo algum obriga a aceitar que nela o Estado deva ser instância inevitável. Do mesmo modo, é válido recordar que, pese a que infelizmente a maioria das modulações entres as opções de *reforma* e *revolução* entenderam o Estado como um agente articulador principal, a credibilidade deste para uma e para a outra tem por força que haver minguado, e notavelmente, ao longo dos últimos cem anos.

John Holloway sublinhou que o principal erro dos movimentos revolucionários de matriz marxista não consistiu em negar a natureza capitalista do Estado, senão em mal entender o grau de integração desta rede das relações sociais capitalistas. O próprio Holloway assinalou que a noção de que a sociedade pode caminhar através do Estado descansa na ideia de que este último é visto como soberano, de tal maneira que a luta pela mudança social se transforma em uma luta pela defesa da soberania estatal. “A luta contra o capital se transforma então em uma luta anti-imperialista contra a dominação estrangeira, na qual o nacionalismo e anticapitalismo se fundem”²⁵.

Assim, agrega Holloway, autodeterminação e soberania estatal se confundem, quando a essência do Estado é por completo antiética da perspectiva da autodeterminação – ou da autogestão, postulo eu. Holloway conclui, em suma, que o leninismo se assenta em um formidável equívoco: o que sugere que a conquista do poder do Estado é a culminação do impulso *autodeterminador*, do impulso que havia nascido, no caso russo, dos soviets²⁶.

É preciso prestar atenção também, contudo, a outra dimensão central do Estado, a repressiva – exércitos, policiais, cárceres, hospitais, escolas, meios de comunicação –, que foram sempre muito

25 John Holloway. *Change the World without Taking the Power*. Pluto, Nova York, 2010, pág. 16.

26 *Ibidem*, pág.232.

mais relevantes que a proteção assistencial. Quem nos protege, por certo, do Estado? A repressão e a guerra são consubstanciais a este, ao amparo de um processo que se viu ratificado nos últimos tempos, diante das ilusões que se alimentaram no passado próximo. Foi ganhando terreno, por adição, um fenômeno relativamente novo: o desígnio hipercontrolador. A natureza intrinsecamente coercitiva do Estado bebe, como sugeriu diversas vezes David Graeber, de uma contradição fundamental: quando aquele reclama para si o monopólio do emprego da violência, baseia essa pretensão em um poder distinto do seu, isto é, em atos que eram considerados ilegais no sistema jurídico anterior ao do próprio Estado, que em consequência surge do resultado de fatos violentos que no momento de produzirem-se eram considerados ilegais²⁷.

Graeber sublinha como os revolucionários franceses de 1789 eram culpados de alta traição sob a perspectiva da ordem que estavam empenhados em contestar. Se os reis, que se autoproclamavam interessadamente à margem dessa ordem, encontravam em semelhante operação um acomodamento para sair do atoleiro correspondente, não sucede o mesmo, em troca, com “o povo”. Este último é invocado como fonte legitimadora da violência do Estado ao mesmo tempo em que se considera com pânico qualquer horizonte de democratização genuína dos procedimentos reguladores legais. O povo é então um fundamento meramente retórico, nunca material, da ordem da violência estatal, que, sempre desbocada, nos fatos escapa por completo ao controle e direção populares. Em tais condições ganha peso, em virtude de sua estrita racionalidade, a opção libertária, que sustenta que a revolução de modo algum pode consistir em fazer-se com o poder coativo do Estado: deve assentar-se, antes bem, no desígnio de apostar pela organização social desde a base.

27 David Graeber: *Crítica dela democrazia occidentale*. Eleithera, Milão, 2007. Págs. 106-108

É certo, enfim, que muitos dos perfis da instituição Estado foram mudando com o passo do tempo. Assim, e por exemplo, o Estado europeu-ocidental característico do século XIX – com seus aditamentos de farsa eleitoral e nula dimensão assistencial – dotou-se no XX de uma pátina de democracia abobada de aparentes vínculos com o *bem-estar* da população. Como vou sugerir um pouco mais adiante, estamos obrigados e nos libertar – parece – das muitas ilusões óticas que rodeiam o *Estado social de direito*. A deriva autoritária da instituição Estado e sua submissão manifesta aos interesses privados, cada vez mais evidentes nos últimos tempos, não fazem nada a não ser fortalecer o diagnóstico anarquista, só em aparência posta em cheque pelos Estados de bem-estar. Para que nada falte, em suma, o argumento que ao longo dos últimos dois séculos sublinha que no aparato do Estado passaram a andar numerosos parasitas se soma agora à certeza de que falamos de uma maquinaria que vive a expensas, também, das futuras gerações.

Não será, por certo, que o Estado do futuro dará plena satisfação daquela velha afirmação de Arthur Koestler que assinalava que em um Estado totalitário tudo aquilo que não está proibido é obrigatório?

Os Estados de bem-estar

A partir de uma perspectiva libertária é inevitável formular uma crítica geral do que os Estados de Bem Estar têm suposto na segunda metade do século XX na Europa Ocidental (não há, por certo, manifestações do fenômeno fora desse âmbito geográfico). Com essa vocação se assinala que são instituições próprias e exclusivas do capitalismo: se sublinha que acarretam mecânicas de delegação do poder, e de decisão sobre os recursos, que escapam a qualquer lógica autogerida e de controle popular, e que colocam sempre o Estado no centro de todos os processos; se certifica sua visível relação com um projeto morto, o da social-democracia;

chama a atenção sobre seus vínculos com formas de sindicalismo submisso de pacto como o que foi avaliado entre nossas *Comisiones Obreras* (CCOO) e a *Unión General de Trabajadores* (UGT); anotam-se seus inequívocos e até certo ponto paradoxos, nexos com uma economia de cuidados cuja carga negativa recai de maneira sobressalente sobre as mulheres; se planteiam dúvidas severas no que se refere à sustentabilidade ecológica; se recorda que são modos de organização econômica e social característicos dos países do norte, sem que se possam identificar traços que revelem uma vocação de solidariedade com os habitantes do sul, e, em suma, coloca-se o dedo na ferida de sua evidente tarefa de calar as contestações francas do sistema que padecemos.

Uma vez que se enunciam essas críticas, salta à vista um problema não precisamente menor: se, por um lado não seria muito saudável que esquivássemos do que nos dizem, pelo outro há que atender de forma cumprida as demandas lógicas que planteiam as pessoas em matéria de sanidade, educação ou pensões. Não podemos dizer a um idoso, por exemplo, que, como queira que estamos empenhados em construir um ambicioso programa de comunas libertárias, devemos renunciar à sua pensão e à atenção em um ambulatório da seguridade social.

A principal resposta que se formulou diante desse problema consistiu na defesa de uma saúde e de uma educação pública *autogeridas* e *socializadas*. Ainda que essa resposta implique em uma louvável coincidência de que o problema existe, admitamos que não acerta ao resolvê-lo de maneira cabal. Isso é assim diante de tudo por uma razão fácil de identificar: a lógica da autogestão e da socialização casa muito mal – não casa – com a do Estado, e isso dá pé a contradições insuportáveis.

Procurarei, de todo modo, uma discussão mais próxima do chão. Hoje por hoje as demandas de preservação do *Estado de bem-estar* chocam, entre nós, com duas armadilhas principais.

A primeira aporta que o que se intui uma lamentável ilusão de ótica: a de que podemos voltar a 2007, para a situação anterior ao do estouro da *crise financeira*, em aberta ignorância – por isso falo de uma ilusão – de que o que temos agora é uma consequência linear do que tínhamos então. Isto à margem, em um mundo libertário é inevitável concluir que a maioria das pessoas pedem algo mais que a mera reconstrução de um capitalismo supostamente regulado. A segunda armadilha nasce de uma pergunta inevitável: de quanto tempo dispomos para reendereçar as coisas no âmbito da saúde, da educação ou das aposentadorias, tanto quanto a reconstrução do Estado de bem-estar reclama o concurso, em lugar central, de partidos, parlamentos e instituições que respaldam, com descaro ou sem ele, privatizações e cortes? Se assumimos uma resposta que não vai mais além da que podem aportar os partidos, parlamentos e instituições, não nos veremos condenados a aceitar um cenário de virtude do qual o *Estado do bem-estar* será, pese às boas intenções de alguns, ainda mais raquítico em suas prestações do que sempre foi e acrescentará os lastros de que mencionamos no início desta epígrafe?

Muitas vezes contei que faz anos, ao calor de uma das muitas mobilizações estudantis, me acostumei a recitar esta ladainha que reivindicava um ensino público, universal, gratuito, laico e de qualidade.

Um bom dia, enquanto a enunciava, recordei que quando, décadas atrás, eu era um estudante universitário, tínhamos o costume de criticar com força o ensino público estatal por entender que era um mecanismo central de reprodução da lógica do capital. Vejo que não íamos desencaminhados: longe de qualquer horizonte autogestionário, o ensino público impulsionou aos poucos o acatamento da autoridade, a obediência, a competição descarnada, o individualismo, a primazia dos valores das classes altas e a submissão diante da ordem dominante.

O que é que, ao cabo, ocorreu com o passar dos anos? O retrocesso que fomos experimentando em todos os terrenos aconselhou muitos a cavarem suas trincheiras e saírem em defesa do ensino público.

Ainda que essa decisão fosse, em si mesma, desculpável por lógica, má seria que se transformasse, contudo, em esporas para reproduzir mais uma vez a lógica do capital. Se – repitamos – as palavras *autogestão* e *socialização* se impõem como antídotos, bom seria se fôssemos conscientes – reitero – de que casam mal, muito mal, com a instituição Estado. Bem é verdade que, com certeza, piores seriam as escolas privadas anarquistas se respondessem, como com alguma frequência ocorre, a projetos elitistas e alheios em relação aos do andar de baixo.

Onde acaba o Estado

A discussão sobre os *Estados de bem-estar* – um termo que embeleza gratuitamente, por certo, a realidade correspondente – se faz valer em um terreno arenoso: o que configuram conceitos que nem sempre nos servem por quanto são entendidos de maneira distinta por uns e outros. O público, por exemplo, não é necessariamente o estatal, ainda que a identificação entre ambas realidades tenha ganho tanto peso que sorteá-la resulta difícil. Por outra parte, o privado remete ontologicamente a individualismos e egoísmos: desde uma percepção legítima, uma escola anarquista tem um caráter *privado*.

Fecharei este breve pulso com os equívocos da mão da lembrança de que cada vez é mais frequente que o público se vincule com o *comum*, em uma perspectiva na qual cabe sem problemas, parece, os termos *autogestão* e *socialização*. E somarei, enfim, que aos poucos os problemas não se resolvem com excessiva comodidade, à mercê de um rechaço frontal da instituição Estado que prefere esquecer tessituras delicadas e problemas complexos. Vejamos um exemplo a respeito: desde a solidariedade com o povo expulso de sua terra na Galileia ou em Neguev, e trancado em uma prisão em Gaza ou na Cisjordânia, confessarei que, pese não haver simpatizado nunca com a proposta de configuração de um estado palestino,

quer ser consciente de que tal proposta não nasce do nada e atende, antes de tudo, à resolução de problemas peremptórios, à custa, com certeza, e aí sim, de criar outros.

Os fatos como forem, no pensamento anarquista se aprecia em ocasiões à tentação de coisificar e agrandar em excesso o Estado, como fosse o único inimigo e a única fonte de poder. Da mesma maneira que muitos pensadores marxistas ficaram obsessivos com as relações de produção, muitos anarquistas o fizeram sobre o Estado. Uma das consequências desse exercício de coisificação e engrossamento que me atrai bem pode ser que se deixem no esquecimento as outras manifestações do poder, mais ou menos autônomas a respeito do Estado. Há um tipo de anarquismo que identifica este último exclusivamente com os ministérios – a revolução deveria ser feita a ferro e fogo, mas destrutores – e não se adianta o fato de que levamos o poder e suas regras dentro das nossas cabeças, castigados como estamos por formas de opressão muito díspares. Se situamos o Estado dentro do marco geral das opressões, sua imagem se desvanece – há algo mais que o Estado –, ao mesmo tempo que se fortalece, toda vez que o Estado se coloca no centro dessas opressões.

Tampouco faltam as expressões do discurso libertário que, obcecadas – voltarei à carga – com o Estado, deixam em um segundo plano o capitalismo ou nenhuma atenção prestam a fenômenos anteriores a este último, como é o caso da sociedade patriarcal. Não esqueçamos que determinadas correntes de pensamento libertário, como o anarcoprimitivismo, parecem entender que a causa maior dos males e problemas não é o Estado, senão algo que o precede e o sustenta: a própria civilização humana que conhecemos. Desde esse ponto de vista, contentar-se com uma crítica do Estado seria aos poucos contestar as epidermes e eludir o que está no fundo.

Capítulo 4:

Capitalismo, luta de classes e autogestão

Anticapitalismo

Já aponte que ainda que nem todos os males que arrastamos foram criados pelo capitalismo, boa parte deles são, com certeza, produto deste último. A duras penas poderia nos surpreender então que o anarquismo, que é mais ou menos contemporâneo, em sua dimensão doutrinal do capitalismo industrial do século XIX, tenha assumido desde sempre uma inevitável colisão com o capital e seus interesses. Parece tarefa sensata identificar o que é que os teóricos do anarquismo identificavam no capitalismo: a exclusão e a exploração, a desigualdade e a marginalização, e, sobretudo, a ordem da propriedade privada. Diante de um sistema socialmente nefasto, que pode resultar, contudo, individualmente gratificante, os anarquistas coletivistas e comunistas – isto é, a maioria – reivindicam a expropriação primeiro, e a socialização depois, da propriedade no marco de uma revolução comumente etiquetada de *social*, e não simplesmente *política*. Não nos esqueçamos a respeito de que, quando declaravam em suas cidades o comunismo libertário, os libertários aragoneses da década de 1930 o primeiro que faziam era queimar os registros de propriedade.

Além de todo o anterior, o pensamento libertário conclui que não há possibilidade alguma de autonomia e de autogestão dentro do capitalismo, com o que, por lógica, se impõe sair deste último. Fazê-lo, enfim, não reclama por necessidade de nenhum esquema

determinista como o planejado pelo Marx maduro, nem exige peremptoriamente a presença de uns e outros elementos. “Já repeti muitas vezes que o socialismo é possível e necessário seja qual for a forma econômica e a técnica; não está vinculado com a grande indústria do mercado mundial, e tem pouca necessidade da técnica industrial e comercial do capitalismo” (Gustav Landauer²⁸). Conforme esta perspectiva, a história é escrita sobre a base de uma combinação de condições e vontade, mas a primeiras não estabelecem nada de maneira firme, inelutável e indubitável.

A luta de classes

A disputa sobre o capitalismo é, em uma de suas dimensões principais, a disputa sobre a luta de classes que protagonizam os do andar de cima, alcançando singular notoriedade, impõe-se uma reflexão sobre a que desenvolvem, ou devem desenvolver, os de baixo. E se impõe porque aos poucos a luta de classes se transformou em um ícone cujo significado pouco mais levanta que desacordos e diferenças.

A primeira reflexão a respeito tem que ser, inevitavelmente, sobre a *classe operária*. Confessarei que receio por igual de quem pensa que a classe operária se dilui em nada – que é um artefato do passado – e de quem não aprecia nenhuma mudança relevante na condição desta classe. Se a primeira destas atitudes parece advogar em um desvalido impulso *cidadanista*, a segunda se acostumou a traduzir-se na repetição estéril de velhos lemas e bandeiras. Nas últimas décadas assistimos a certa decomposição das classes tradicionais, que haviam dado à luz instâncias diferenciadas com relações aos poucos muito tensas entre si.

Parece que o fenômeno é evidente no caso da classe operária, fragmentada por fatores vários entre os que se contam a paralização, a precariedade, o subemprego a tempo parcial e o peso da economia submersa. Em virtude de um processo paralelo,

28 Citado em VVAA: *Construire l'autonomie. Sé réappropriier le travail, le commerce, la ruralité*. L. Echappée, Montreuil, 2013, pág.177.

são os especialistas que identificavam na classe operária tradicional, ou no que sobrou dela, uma posição de relativo privilégio que estaria na origem de condutas conservadoras e o enfrentamento a setores, subproletários ou lumpemproletários, cada vez mais castigados. O anterior à margem, não faltam aqueles que consideram que não é o mesmo a *classe trabalhadora* e a *classe operária*. Quem ficaria enquadrado, por demais, no primeiro destes conceitos, o mais geral? Tal e como recorda Holloway, entrariam nessa categoria Marx e Engels, os camponeses de Chiapas, as feministas, os integrantes de movimentos LGBTQIA+ e os policiais?²⁹ É útil, enfim, reduzir a classe trabalhadora ao proletariado urbano que trabalha em fábricas, ainda que se saiba que esse agrupamento humano é cada vez menos numeroso?

Se assumimos, e provavelmente não resta remédio senão fazê-lo, que a classe trabalhadora já não é o sujeito inquestionável que padece a exploração e encabeça a emancipação, mal faríamos em esquecer, contudo, que segue estando aí. Como poderíamos abandonar a contestação no mundo do trabalho? Quando falamos de autogestão no primeiro que pensamos é, por lógica, e não exclusivamente, em fábricas e empresas (ainda que também, e claro, em outras instâncias). A existência, em suma, de problemas com a condição do sujeito revolucionário de modo algum pode se traduzir em um esquecimento do que supõe a classe operária, como tampouco pode avaliar a conclusão de que nenhuma atenção há que se prestar ao que ocorre no mundo dos desclassificados, dos *lumpemzinados* ou dos *precarizados*.

A perspectiva libertária desenha historicamente certo grau de preparação para a abertura de olhares que reclamam qualquer reflexão séria sobre os termos da luta de classes contemporânea. Sublinharei que para Marx as sociedades primitivas e suas sequelas de hoje – os camponeses, por exemplo – remetiam a uma evolução social já fechada e como resultado não podiam desempenhar papel

29 Holloway, *op. Cit.*, pág. 141.

ativo algum na revolução que se esperava. Não é essa uma percepção compartilhada pela maioria dos pensadores anarquistas, que apreciam no campesinato, em singular, um apego à terra e uma louvável capacidade de cooperação e apoio mútuo. O que se manifesta por detrás dessa disputa é um fato bem conhecido: Marx parecia acreditar no proletariado como sujeito revolucionário único porque acreditava em paralelo na grande indústria, nos desenvolvimentos tecnológicos e no que significavam as cidades. Seus contemporâneos anarquistas – além de colocar em questão essas virtudes, de todos esses elementos – se acolhiam a uma realidade mais complexa da que participavam segmentos das classes médias, camponeses e *lumpemproletários*, em um amálgama que devia ser citado, junto com os proletários, entre os mais castigados.

Sublinharei que não se trata em modo algum de que os pensadores anarquistas do século XIX não notassem o potencial revolucionário do proletariado. É preciso contestar com radicalidade a distorção e redução da visão de anarquismo como um movimento de *pequenos-burgueses* e artesãos com difícil – ou muito fácil – colocação de classe. Nem sequer a obra de Proudhon, que é o reclamo mais socorrido a efeitos de justificar semelhante visão, dá conta dela de forma convincente. O que fazem, sim, esses pensadores – repetirei – é valorizar o potencial revolucionário de outros grupos humanos, além do proletariado. E o argumento mais vezes expressado com respeito a isso é de que se refere ao já mencionado papel, muito relevante, correspondente ao campesinato nos processos revolucionários do último século e meio – vejam se não as revoltas agrárias em muitos países colonizados – e a isso pesem às desclassificações que esses grupos receberam de Marx, empenhado desde sempre em retratar um grupo humano idiotizado e reacionário.

Jean Gioni apontou, por certo, que Stalin havia rebaixado a condição dos camponeses para fazer deles operários, em vez de levantar a condição destes trabalhadores para transformá-los em homens naturais, como os camponeses³⁰. Tampouco há motivos sólidos

30 Citado em VV AA: *Construité l'autonomie*, op cit., pág. 30.

para aceitar sem críticas, por outra parte, a desqualificação *marxiana* do *lumpemproletariado*, comumente descrito pelo pensador alemão como uma mera massa de seres antissociais. E não parece que Marx acertasse muito, por outra parte, em seus prognósticos relativos à deriva e à conduta do próprio proletariado. Há muitos exemplos de como algumas das lutas operárias mais prolongadas guardam relação, enfim, com o fato de que seus protagonistas conservam uma parte de sua vida geral, e de sua vida econômica, no campo próximo da mão de um cenário no qual os limites entre o urbano e o rural se borram. Em seus escritos, Murray Bookchin sugeriu que em muitos dos primeiros proletários era fácil apreciar o ascendente, saudável, do mundo pré-capitalista e camponês do qual procediam³¹.

O cidadanismo

Não é uma tarefa simples explicar o que é essa coisa do *cidadanismo*, um conceito que por acaso pode ser encarado de duas maneiras diferentes. A primeira aponta sua oposição ao que, mal ou bem, aos poucos foi chamado de *obreirismo*[†]. O *cidadanismo* postularia um conjunto de direitos que beneficiariam os cidadãos em geral, de tal sorte que qualquer elemento vinculado com a luta de classes teria difícil acomodação no projeto correspondente. Seria em essência uma proposta articulada pelas pessoas claramente inseridas na lógica do sistema e, como tal, pouco aspiraria além de gerir este de forma civilizada. A segunda descrição, estreitamente ligada à anterior, considera que o *cidadanismo*, contente em questionar alguns elementos precisos da realidade se oporia em essência a qualquer contestação franca do sistema como um todo.

Como, então, se revelou, a questão do *cidadanismo* em muitos dos movimentos sociais – entendidos estes em sentido amplo – contemporâneos? A primeira coisa que devo anotar é que entre estes,

31 *Ibidem*, pág.203.

† Operarismo. Vertente do movimento operário e sindical muito presente na Espanha no início de século XX.

há aqueles que exibem uma clara matriz *cidadanista* e há os que, em troca, se colocam visivelmente alheios a esta chave. Tampouco faltam as organizações nas quais coexistem, de maneira às vezes conflituosa, gente que se encaixa no *cidadanismo* e outras que o fazem na contestação ativa do sistema.

Descrever os movimentos sociais como uma realidade cativada pelo *cidadanismo* é, então, tão equívoco como fazer deles instâncias ontologicamente derrubadas na contestação social.

Anotarei, em segundo lugar, que por trás de muitas discussões cola a já invocada disputa relativa à luta de classes. Aqueles que acreditam nesta como elemento central de articulação dos projetos de emancipação não podem fechar os olhos – e repito argumentos que já empreguei – diante das mudanças, notáveis, registradas nos cenários que herdamos do passado. O principal recorda que muitos dos elementos que apontavam à classe operária tradicional se diluíram, ao mesmo tempo que muitos dos seus integrantes, com o sindicalismo de pacto como colaborador ativo, assumiram docilmente as regras do sistema. Apareceram ou se consolidaram, ademais, novas matérias e sujeitos – as mulheres e o meio natural, para destacar dois exemplos – que obrigam a repensar estratégias e táticas, e que não remetem por necessidade a uma proposta *cidadanista*; algumas das contestações mais fundas do capitalismo contemporâneo surgiram precisamente do feminismo e do ecologismo. Nesse sentido, tão mal seria esquecer essas matérias e sujeitos como tirar pela borda o legado das lutas operárias de sempre, opção esta um tanto mais inquietante quanto estão brotando muitos dos traços que caracterizaram a luta de classes do passado.

Em um terceiro escalão está a disputa sobre os *materialistas* e os *pós-materialistas*. Sem nenhuma intenção de prover uma definição canônica, anotarei que os primeiros remetem ao mundo das relações laborais, salariais e sociais, e obedecem à satisfação do que cabe entender – a coisa é mais cabeluda do que parece – que são as necessidades básicas. Os segundos teriam feito emergir, em troca,

uma vez satisfeitas essas necessidades e responderiam ao desígnio de acomodar convincentemente nossas demandas no que se refere, por exemplo, ao ócio ou a cultura. Se disse aos poucos que os movimentos antiglobalização próprios do norte opulento se situavam no terreno pós materialista, ainda quando os radicalizados no sul haviam permanecido, pelo contrário, na dos materialistas. Verdade seja dita, precisamos nos perguntar se esta distinção, que colocaria o *cidadanismo* em posição próxima a *pós-materialistas*, tem hoje muito sentido. Em qual dos dois âmbitos resenhados se encontram, por exemplo, as lutas ecológicas?

Vistas as dificuldades que arrastam todos esses conceitos – nem podemos prescindir deles, nem seria saudável que os empregássemos sem assumir antes um exercício crítico –, parece simples reclamar que deveria ser a tarefa principal das instâncias que aspiram a contestar o capitalismo como um todo: somar as demandas que chegam do movimento operário que resiste – as que chegam em lugar proeminente, entre nós, do universo anarcossindicalista – e as que procedem dos movimentos sociais não *cidadanistas*, e singularmente as que têm a ver com as mulheres e sua prostração e exploração, com as gerações vindouras e seus direitos, e com muitos dos habitantes dos países do sul. A tarefa em questão reclama, ainda assim, algo mais: uma contestação franca da lógica dos Estados e uma defesa paralela – como se reivindica tantas vezes neste livro – da democracia direta, da assembleia, da autogestão e da desmercantilização.

Creio que muitas das assembleias populares do 15-M, com seu desígnio de apostar pela criação de espaços autônomos, autogeridos e desmercantilizados, configuram adequada ilustração do que significa deixar para trás a mera contestação *cidadanista*. A prática cotidiana que me ocupa configura, por adição, um adequado antídoto diante de determinado radicalismo verbal que, sem romper um prato, ao mesmo tempo que enuncia virulentas críticas ao sistema, demonstra as lutas cotidianas como se estas, pouco estimulantes,

nenhum ativo aportassem de cara ao futuro. Se abandonamos a oposição frontal aos despejos ou descrevemos as cooperativas integrais como projetos parciais e vendidos, o mais provável é que o inimigo se sintam muito cômodo. Ainda que, é claro, tão mal isso seria se fugíssemos da contestação cabal da realidade que padecemos.

O anarcossindicalismo

A principal resposta do movimento libertário no âmbito do trabalho foi, sem dúvida, com peculiar força no primeiro terço do século XX, o anarcossindicalismo. É sabido que entre nós este último conserva um vigor inegável, por muito que esteja longe das cotas alcançadas há três quartos de século atrás.

Parecia pouco saudável prescindir, em singular em um momento como o presente, do aporte que supõe o anarcossindicalismo, como pareceria arriscado abandonar – já disse – o mundo do trabalho. Isto se parece tanto mais certo quanto que por muitos conceitos estamos regressando a condições de trabalho próprias do século XIX, circunstância que por si só reclama um reflorestamento do sindicalismo de combate. De maneira chamativa, começar a rebrotar velhos debates que alguns interpretaram que tinham ficado definitivamente de escanteio, como é o caso que opôs Marx e o nascente Partido Social Democrata Alemão no que se refere a se o capitalismo acarretava por necessidade a polarização entre classes e a deflagração da condição dos trabalhadores.

Enquanto não se demonstre o contrário, o anarcossindicalismo – e com ele fórmulas mais ou menos afins – segue sendo, sejam quais forem suas deficiências, o principal instrumento de manifestação da vontade anticapitalista no mundo libertário.

Oferece as perspectivas de intervenção mais ambiciosas e visíveis, como revela uma comparação de seus ativos, por superficial que seja, com os que aportam os chamados, e por definição fragmentados, *grupos de afinidade*.

Exibe uma dimensão prática, de intervenção real na sociedade – e não apenas no mundo do trabalho – da que carecem outras manifestações orgânicas do magma libertário.

Constitui, por outra parte, um baluarte contra o sindicalismo estatizado e suas taras, ao mesmo tempo em que aporta um sugestivo projeto de futuro: “Atualmente, para o sindicalismo, o sindicato é um órgão de luta e de reivindicação dos trabalhadores contra seus patrões. No futuro ele será a base sobre a qual será erguida a sociedade normal, expurgada da exploração e da opressão”. Afirmou Émile Pouget em 1903³².

Nada que foi dito anteriormente significa que faltem problemas na proposta anarcossindicalista. Provavelmente são esses problemas os que justificam uma afirmação muitas vezes formulada: a que sugere que o sindicalismo libertário é tanto mais preferível quando menos sindicalismo é, e mais se abre a tarefas distintas. Não se trata de discutir a conveniência de que existe um sindicato: se trata de romper muitas das fronteiras do mundo do trabalho. Isso é assim porque a atividade estritamente sindical arrasta taras que não convêm esquecer. Já havia se referido a algumas delas, cem anos atrás, Errico Malatesta. Resgatarei duas das suas frases. Se a primeira, sem dúvida excessiva, sublinha que “o sindicalismo não é nem será nunca senão um movimento legalista e conservador, sem outro fim que não a melhora nas condições de trabalho”³³, a segunda afirma que “no movimento operário o funcionário é um perigo só comparável com o do parlamentarismo. O anarquista que aceitou ser o funcionário permanente e assalariado de um sindicato está perdido para o anarquismo”³⁴.

32 Waintrop, *op cit.*, pág. 117.

33 Citado em Guérin, *op cit.*, pág. 109.

34 *Ibidem*, págs. 109-110.

Para além das opiniões de Malatesta, o sindicalismo em geral – também, sem dúvida, em menor medida, o anarcossindicalismo – outorga pelo comum uma radical primazia ao salário, e como resultado se esquece – ou ao mesmo tempo posterga – matérias importantes. Nunca, ou quase nunca, foram prioridade da ação dos sindicatos questões como os limites ambientais e de recursos, a marginalização das mulheres, a prostração que padecem os desempregados ou, por ficarmos por aqui, os desaforos que rodeiam o consumo. Que a essas alturas todavia haja muitos sindicalistas que não entendem que uma greve geral tem de sê-lo, não só de produção, como também de consumo, parece um retrato cabal do que quero dizer.

A obsessão pelo salário e, mais além, pela acumulação de bens, não falta àqueles que estimam que o movimento operário deveria refletir sobre a conveniência de distinguir entre miséria e pobreza, a efeitos de revalorizar a segunda frente à miséria vinculada com a lógica do capitalismo e com o irrefreável desígnio de acrescentar exponencialmente a riqueza. A partir dessa perspectiva se recorda que em muitas sociedades arcaicas, e em muitas sociedades camponesas, a pobreza era e é com frequência uma escolha voluntária: “Trata-se do desígnio de manter um equilíbrio entre o grupo social e seu território, de recursos sempre limitados. Ou, ainda, do desígnio de preservar outro equilíbrio, entre os membros do grupo social, que evite que um incremento da riqueza favoreça as desigualdades entre aqueles em detrimento da coesão do grupo” (François Partant³⁵). Por trás, e como tantas outras vezes, é fácil apreciar a importância de distinguir os bens relacionais – os que têm que ver com a nossa, aos poucos caída, vida social – e os bens materiais.

35 François Partant, citado em VVAA: *Construiré l'autonomie, op.cit.*, pág.190.

A autogestão

Ainda que o conceito esteja claramente presente há muito tempo, o termo *autogestão* só apareceu abrindo caminho na década de 1960, por acaso como tradução, inicialmente ao francês, do servo-croata *samo-upravlje*.

É relativamente comum, portanto, a afirmação de que a extensão do vocábulo se produziu no calor do maio de 1968 francês. Uma prova confiável da proposta retratada ao calor da palavra ‘autogestão’ existia de antes e a aportam, para resgatar um exemplo entre muitos, as resoluções do congresso que a CNT celebrou em 1919: falam da socialização da terra e dos instrumentos de produção e de mudança³⁶. Quase 20 anos depois, em 1936, o congresso que a própria CNT celebrou em Zaragoza definiu o comunismo libertário como um regime produto da federação de associações agrárias e industriais, livres e autônomas, edificado sobre a base dos sindicatos e das comunas livres³⁷. É bom recordar que entre nós[†] existia, antes da guerra civil, uma notável cultura autogestionária – as coletivizações assim o testemunham – que não era privatização, por certo, do mundo libertário; participavam dela, também, muitos dos sindicatos da UGT. Que essa cultura autogestionária perdeu dramaticamente o combustível o certifica o fato de que os dois sindicatos majoritários espanhóis do momento, CCOO[†] e UGT, com centenas de milhares de afiliados, tenham sido incapazes de aprestar outra estrutura autogestionária que a que aporta uma modesta agência de viagens.

36 <https://serhistorico.net/2019/11/26/1919-un-ano-senalado-en-la-historia-obrera/>

37 Waintrop, *op.cit.*, pág. 295.

† Se refere aos anarquistas espanhóis.

† Central Obrera.

No núcleo da proposta da autogestão está a ideia, muito cara aos nossos avós libertários[†], de que o mundo pode funcionar sem patrões, mas não pode funcionar sem trabalhadores. Diante da agressão originária que supõe a propriedade privada concentrada em mãos de uns poucos, e diante da injustiça e das desigualdades consequentes, a autogestão promove a organização de todos, e não uma organização por cima de todos. O faz, por adição, nos âmbitos mais dispare, mas singularmente no mundo do trabalho, da mão da defesa paralela de fórmulas de coordenação federal. Combina, em suma, os princípios de autonomia e de igualdade, plasmados em comunidades ricas e plurais, não em realidades monolíticas.

O pluralismo interno, a diversidade de opiniões e o respeito destas são vitais, como o é a consciência de que nada de bom se ganha se é delegado a instâncias externas de resolução dos problemas.

Bem é verdade que tampouco a prática autogestionária está isenta de problemas. Resgatarei dois dentre eles. Se o primeiro é o interesse das pessoas – às vezes, objetivamente, não estar interessadas em participar – o segundo remete ao conhecimento real das coisas, às vezes muito leviano, que mostram as mesmas pessoas. Cabe perguntar-se, claro, se a primeira dimensão não tem sido interessadamente induzida pelo sistema e se a segunda não alcançou alívio inusitado porque temos aceitado injustificadamente sociedades complexas que reclamam o concurso dos especialistas. Como quer os fatos se apresentem, parece que o tecido resistente que proporcionam as práticas autogestionárias é muito mais sólido que o que dispensam as parlamentar-partidárias.

A prática da autogestão, horizontal e igualitária é a carta cabal, implica por razões óbvias na desapareição do empresariado. Hora é essa de assinalar que o projeto correspondente pouco tem a ver com o que nos últimos anos se convencionou chamar ‘*economia do bem comum*’. Na essência desta se situa o desígnio de conseguir que os empresários assumam, sempre dentro das regras do capitalismo imperante, uma conduta medida. A ideia de um *empresariado bom* parece alheia, de qualquer modo, a todos os setores libertários.

† Especificamente os remanescentes da revolução social espanhola da década de 30.

Capítulo 5:

Espaços de autonomia e nova sociedade

Espaços de autonomia

Já faz muito tempo que defendo a ideia de que a construção de espaços de autonomia nos quais procedamos a aplicar regras do jogo diferentes das que nos são impostas deve ser tarefa prioritária para qualquer movimento que ponha mãos à tarefa de contestar o capitalismo a partir da perspectiva dupla da autogestão e da desmercantilização, e longe, claro, de qualquer desígnio de competir com o sistema.

A opção que me ocupa é tão necessária como honrosa e factível. Em última análise se assenta na convicção de que é preciso começar a construir, desde já, a sociedade do amanhã, com o duplo propósito de sair com urgência do capitalismo e de perfilar estruturas autogeridas desde abaixo, longe do trabalho assalariado e da mercadoria. Porque, como disse Landauer, da mão de um argumento similar ao que já lhe é atribuído, “nós somos o Estado, e seguiremos sendo enquanto não criarmos instituições que formem uma verdadeira comunidade”³⁸.

Me parece, ainda, que esses espaços, que por lógica hão de ter capacidade de atração e de expansão, configuram um projeto muito mais realista que o que preconiza desde sempre, agora com a boca pequena, a social-democracia ilustrada. Quando alguém me fala da necessidade de criar uma banca pública, me vejo na obrigação de perguntar-me quanto tempo podemos aguardar para que aquela se faça realidade,

38 Citado em Isabelle Fremeaux e John Jordan. *Les sentires de l'utopie*. La Découverte, Paris, 2012, pág.364.

tanto mais quanto que a proposta em questão tem por necessidade que passar, mais uma vez, pelo canal dos partidos, parlamentos e instituições. É mais utópico demandar a autogestão generalizada que reclamar um governo mundial ou a reforma do Fundo Monetário Internacional?

Agrego – ainda que eu creia que a adição está demais – que os espaços de autonomia dos quais falo não podem ser, de modo algum, instâncias isoladas que se acolham a um projeto meramente individualista e particularista; não se trata de criar, como já havia apontado Eliséé Reclus, ou como o repetiu Jacques Camatte um século depois, pequenos Estados. Sua perspectiva tem que ser, por força, e ao amparo de um efeito expansivo, a da autogestão generalizada. Não só isso: seu aprestamento não pode deixar de lado a contestação ativa, frontal, do sistema, nem pode cancelar o combate com o capital e com o Estado. Antes, deve propiciar a insurreição permanente em todos os âmbitos, como o fazem, por certo, muitas das propostas que nascem do feminismo radical. Não se esquece, por demais, que aqueles que lutam por esses espaços na maior parte das vezes preservaram formas de luta de funda tradição e, longe do sindicalismo de pacto que se revela por todas as partes, trabalham em organizações que estiveram desde sempre nessa briga.

Parece simples retratar, mesmo que de forma rasa, alguns dos objetivos que devem brandir os espaços de autonomia: acabar com a divisão do trabalho com o *operário-massa* vítima de trabalhos repetitivos e com todas as consequências negativas da mecanização; recuperar sabedorias em processo de desaparecimento; restaurar a consciência do que significa o trabalho autônomo, sem hierarquias nem instruções que vêm de cima, e ressuscitar a dimensão coletiva e de colaboração, diante da atomização presente; resolver a histeria da competitividade; acabar com a obsessão pelo consumo desenfreado, repartir o trabalho e fazer frente ao desemprego; revalorizar o trabalho doméstico e reparti-lo, e, enfim, terminar com o *homo economicus* vinculado às sociedades da necessidade, e não com as do dom³⁹.

39 Naima Benabdelali, citado em VVAA: *Construiré l'autonomie*, op cit., pág.160.

O debate sobre a autonomia

Certo é que o projeto que agora defendo suscitou críticas que merecem tanta atenção quanto réplica. Disseram, e creio que contra toda razão, que se assenta em uma aceitação soterrada da ordem capitalista. Surpreende que isto seja dito por aqueles que decidiram assumir o caminho das duas vias alternativas que se vislumbram no mundo da esquerda: o *parlamentário-legalista* e a *revolucionário-putschista*.

Se no primeiro caso a surpresa é por razões óbvias, no segundo remete a razões que devem ser também, da mão da sonora aceitação de todo o imaginário do poder, da hierarquia, da vanguarda e da substituição. Não quero incomodar ninguém quando sublinho que essas duas vias presunçosamente alternativas compartilham demasiados elementos comuns. Em ambas falta qualquer reflexão séria sobre o poder e a alienação. Em ambas se elude a consideração de que o primeiro significa, em dois âmbitos: a família, a escola, o trabalho, a ciência, a tecnologia, os sindicatos e os partidos. Em ambas se esquivam as sequelas que acompanham essas sociedades complexas, a industrialização, a urbanização e a desruralização. Em ambas se aprecia o que pelo comum é uma aceitação calada dos mitos de crescimento, consumo e competitividade. Em ambas suspeita-se, enfim, do risco de uma absorção iminente por um sistema que nos fatos nunca foi abandonado.

Quando essas pessoas sorriem diante do que entendem como a ingenuidade utópica daqueles que forjam espaços autônomos bem fariam em revisar seus conhecimentos de história e em recordar como saíram adiante os primeiros cristãos na linde do império romano, como se consolidaram as insipientes empresas capitalistas frente aos Estados absolutos ou quais foram os êxitos, e também as misérias, de uns socialistas, os primitivos – mal chamados de utópicos – sempre condenados ao esquecimento.

Obrigado estou a postular que se a discussão que hoje resgato é muito antiga, também há um alívio por acaso maior que o que respondeu em qualquer momento do passado. O tem ao menos os olhos de quem estima que o capitalismo entrou em uma fase de corrosão terminal que, à mercê das mudanças climáticas, do esgotamento das matérias primas energéticas, da perseguição do espólio dos países do sul, à desintegração de precários paliativos e ao desenvolvimento desesperado de um novo e obscuro darwinismo social, coloca o colapso à volta da esquina.

Diante disso, a resposta das duas vias alternativas antes mencionadas se encontra infelizmente enfraquecida: se em um dos casos pouco ou mais reclama que a defesa dos *Estados de Bem-Estar* é uma ‘saída social à crise’ – oi, o que é o mesmo? – e tal como sugeri em seu momento, um tão irreal como sórdido regresso a 2007 – em outros se assenta na ilusão de que uma vanguarda autoproclamada, investida da autoridade que proporciona uma suposta ciência social, deve decidir por todos ao amparo de seu desígnio de imitar fiascos como muitos dos registrados no século XX. Em seu defeito, uns e outros promovem alegados radicalmente anticapitalistas que não se preocupam de documentar como o projeto correspondente será levado a cabo. Ao final, e no melhor dos casos, se traduzem em uma ativa e respeitável luta no dia-a-dia que tem, contudo, consequências limitadas.

Sei que o horizonte da autonomia, da autogestão e da desmercantilização não resolve magicamente estes problemas. É fácil, por exemplo, que nos espaços autônomos sobrevivam muitas das tramas da sociedade patriarcal. E não cabe descartar a possibilidade de que ao amparo daqueles que se afixam da competição e da *insolidariedade*, como um respeito último das regras do capitalismo. Me limito a certificar que o horizonte que agora defendo nos aproxima de uma solução plausível.

Nem sequer acredito que esteja por trás das demais aparentes opções no que faz a uma discussão mil vezes mantida: a que nasce da pergunta relativa se somos tão ingênuos como para concluir que

nossos espaços autônomos não serão objetos das iras repressivas do capital e do Estado. Não somos: simplesmente nos limitamos às perguntas que são as defesas para o que seus projetos desejam e que estão em condições de empregar os ‘nossos amigos’ que precognizam as vias *parlamentar-legalista* e *revolucionário-putschista*, tanto quanto que se intui que não terão nada que defender. Por acaso são mais sólidas e credíveis que as nossas? Ou será que, e permita-me a maldade, os espaços autônomos serão, no final das contas, ‘os amigos com quem debatemos’?

Deixo para o final, em suma, uma disputa que não carece de interesse: se o projeto de autonomia e os outros dois que descrevi criticamente aqui são incompatíveis ou, pelo contrário, podem encontrar acomodação entre si.

Responderei de maneira tão rápida como interessada: se a consequência maior desse acomodamento é permitir que muitas pessoas se acerquem dos espaços autônomos, bem-vinda seria. Mas temo que falamos de perspectivas que remetem a visões diametralmente distintas do que é a organização social e do que se supõe a emancipação. E me vejo na obrigação de sublinhar nessa tara ingente que está nas apostas da *esquerda tradicional*, que não haja nada que cheire a autogestão, e se aprecia o odor de hierarquias, delegações e reproduções cabais do mundo que aparentemente dizemos contestar. Ainda que ninguém tenha nenhuma solução mágica para os problemas, cada vez estou mais convencido de que há quem decidiu assumir o caminho mais rápido e convincente.

A sociedade do futuro

Parece que perderam terreno aquelas versões do anarquismo que concebiam a revolução como um momento no transcurso do qual um grupo humano bem definido – aos poucos identificado com uma classe social – subvertia repentinamente as regras existentes e perfilava outras novas. Ainda que a perspectiva mencionada tenha adquirido, com os matizes que queiramos, carta de natureza em alguns momentos da história, sobram razões para imaginar horizontes distintos, como o vinculado com longos processos de luta de classes acompanhados da progressiva gestação de espaços de autonomia, com a presença, em papel protagonista, de grupos humanos menos compactos que aqueles que pareciam protagonizar muitas das revoltas tendencialmente emancipatórias do passado. A respeito disso, e à maneira de conclusão, são muitos os que estimam que perdeu peso, ao cabo, a velha distinção entre evolução e revolução. Foi Elisée Reclus quem afirmou que as irrupções revolucionárias formavam parte de um processo evolutivo natural. Além disso, pese que alguns anarquistas neguem a existência de uma fase de transição, na proposta libertária não é esse o comum, antes bem, o empenho em sublinhar que os rasgos dessa fase devem ajustar-se meticulosamente à condição do objetivo final, algo que, por lógica, é preciso admitir que implica certa imparidade da entidade da suposta fase transitória. O empenho na questão se acompanha do firme convencimento de que uma revolução é a única salvação, mas não por ímpeto radical ou por fechamento dogmático, senão por mera lógica relacional.

Já aponte que o pensamento libertário se mostra receoso do rigor e da utilidade das teorias preestabelecidas e os processos deterministas. Como resultado, não dá maior crédito de que a realidade de hoje conduz inexoravelmente ao comunismo libertário ou a algo similar.

Recalca, uma e outra vez, isso sim, que a igualdade não pode ser gerada através de instrumentos – o Estado, em lugar singular – que resumam por definição hierarquia e desigualdade. É impensável que uma sociedade livre surja das decisões de uma burocracia separada presunçosamente portadora de conhecimentos e virtudes especiais. No miolo da maioria dos projetos libertários se aprecia, ademais, as pegadas do federalismo proudhoniano, isto é, a defesa de uma sociedade articulada federalmente desde abaixo, na que, com a *comuna* como unidade básica, a descentralização e a autogestão são procedimentos que permitem cortar os efeitos da concentração de poder e das decisões que chegam de cima. Por trás suspeita-se, claro, uma defesa cabal da autonomia plena dos indivíduos e das instâncias que a conformam, da mão dos acordos livres e voluntários. O manual *Anarquismo básico* recorda que na segunda metade do século XIX, “aos anarquistas lhes era denominado, não só *antiautoritários* e *socialistas revolucionários*, como também *autonomistas* e *federalistas*”⁴⁰.

A revolução que os libertários têm em mente será antes de tudo, enfim, uma *revolução social*, e não uma revolução política. “Nossa emancipação não vai vir se não for a partir de uma revolução que transforme toda a vida cotidiana *ao mesmo tempo* que ataque o poder político e crie seus próprios órgãos, por meio de uma insurreição que, combinando obra destrutora e criadora, atire abaixo os aparatos repressivos e coloque em seu lugar relações sociais não mercantilizadas, indo em direção ao irreversível, quitando-lhes aos seres e às coisas sua qualidade de mercadoria, socavando as bases do poder burguês e estatal, mudando estruturas e materiais” (Troploin⁴¹).

40 VVAA (2010), *Anarquismo básico*. FAI/CNT, Madrid, pág. 108.

41 Troploin: *El timón y los remos. Preguntas y respuestas*. Klinamen, s.l.2012, pág. 82.

Fotopoulos e Albert

Prestarei atenção a duas teorizações recentes, moderadamente controversas, que se interessam pelo que havia de ser uma sociedade libertária. Falo das que levam as assinaturas de Takis Fotopoulos e Michael Albert⁴². Não se trata, como é fácil imaginar, de visões fechadas. Aqueles que reivindicam propostas fechadas na economia têm por ventura alguma que nos oferecer? A do mercado, por acaso?

A perspectiva de Fotopoulos se assenta na defesa de uma sociedade que, baseada na livre e voluntária decisão, nunca na imposição, permite a tomada coletiva de decisões, diante da política oligárquica de hoje. Nessa sociedade não haverá estruturas institucionais que reflitam relações desiguais de poder. Com a abolição das relações hierárquicas e com o cancelamento da primazia dos especialistas, predominarão as fórmulas de eleição por sorteio, com plena e permanentemente revogabilidade, de tal sorte que a delegação se ajustará a normas muito restritas com deveres claramente designados. A assembleia será o órgão principal das diferentes comunidades coordenadas através de conselhos administrativos, regionais e confederais, com delegados nomeados com mandatos revogáveis e sujeitos a rotação.

Na visão de Fotopoulos a democracia terá que alcançar também, inexoravelmente, a economia da mão de comunidades autossuficientes no maior grau possível. A propriedade será coletiva – não corresponderá aos trabalhadores de uma ou outra fábrica – como coletivos serão os recursos, distribuídos de maneira ‘confederal’ e solidária através de fórmulas de planejamento descentralizado. Estas terão como unidade de desdobramento a comunidade, e não os centros de produção, com a vista posta em satisfazer interesses gerais e em evitar os critérios que primam pelo crescimento e a eficiência.

42 Takis Fotopoulos. *Per una democrazia globale*. Eleuthera, Milão, 1999 (título original: *Towards an Inclusive Democracy*. Cassell, Londres, 1997; em castelhano de Nordan, Montevideo, 2002); Mihel Albert. *Moving forward. Program for a participatory economy*. AK, Edimburgo/Oakland/Baltimore, 2001.

Fotopoulos assinala que as cooperativas por si mesmas não são espaços de autonomia em sua plenitude, na medida em que podem ser, simplesmente, mais uma forma de negócio. Importam mais a dimensão integral e o desígnio de prefigurar a sociedade futura sobre a base da autogestão, do apoio mútuo e da igualdade.

O modelo preconizado por Fotopoulos se beneficiará de uma notável descentralização, ao amparo de uma aposta rotunda por comunidades políticas mais reduzidas, menos burocratizadas e mais próximas das pessoas. Fotopoulos recorda que a duras penas pode ser por acaso que exista uma relação entre nível alto de renda e tamanho reduzido dos Estados: anota, de maneira específica, que a princípios da década de 1990 mostravam níveis altos de renda 37 dos 45 países que contavam com menos de 500 mil habitantes e 9 dos 13 com menos de 100 mil⁴³. O funcionamento das pequenas comunidades reivindicadas se caracterizará, enfim, por um aberto pluralismo interno respeitoso das posições individuais. Aos olhos de Fotopoulos, as novas tecnologias podem cooperar com o desdobramento de fórmulas de democracia direta e na coordenação ‘confederal’.

A análise de Albert, por sua parte, é mais detalhada que a de Fotopoulos no que a se refere à dimensão econômica do modelo defendido. Me contentarei aqui em apontar alguns dos princípios fundamentais que o sustentam, que nos fatos são similares aos postulados por Fotopoulos.

Os centros de trabalho deverão ser propriedade dos cidadãos, trabalhadores e consumidores, que expressarão suas preferências através de conselhos democráticos presentes em todos os níveis em um cenário de planejamento participativo. Seria preciso rechaçar, em outro terreno, a atual divisão do trabalho e, com ela, as hierarquias assentadas e as tarefas repetitivas. A remuneração se refletirá no esforço realizado, o tempo utilizado e os sacrifícios assumidos.

43 Fotopoulos, *op.cit.*, pág. 113.

A economia participativa postulada por Albert “representa uma estrutura desenvolvida através dos conselhos e do intercambio de informações, que permite chegar a acordos flexíveis de planejamento libertário permanentemente abertos a mudanças nas condições e preferências de consumidores e trabalhadores”⁴⁴. A proposta, de visível caráter programático, tem como objetivo principal a liberação a respeito da economia, isto é, a postulação de uma sociedade livre da economia tal e como a contemplava, por certo, Malatesta.

44 Luciano Lanza, citado em Graham, *op.cit.*, págs.308-309.

Capítulo 6:

História e confrontos

Nossos libertários

Em 2010, quando se celebrou o centenário da fundação da CNT, se fizeram frequentes nos circuitos de poder midiático os exercícios de desmistificação do que foi, entre nós, o movimento libertário. Ainda que desmistificar sempre seja saudável, fazê-lo com um objeto que antes foi sistematicamente deixado no esquecimento constitui uma operação chamativa, tanto quanto seus responsáveis não mostrem grande interesse em libertar-se dos lugares comuns demonizatórios que eles mesmos forjaram ou, em seu caso, herdaram. Ao calor desta cerimônia da confusão reapareceram alguns hábitos que abraçaram a burguesia republicana quase um século atrás, na forma de um intelectualismo que bebe do desprezo e de um paternalismo comiserativo, aplicados sobre aqueles que então eram, e agora são, os *invisíveis*.

Nossos libertários tiveram, é claro, seus defeitos. Se entre eles operou aos poucos uma vanguarda alheia de uma base apática, a falta de planos sérios sobre o futuro e as contradições no que tange à participação no jogo político, se somaram com frequência uma estéril *academia revolucionária* e, com ela, a violência gratuita. Nada do que foi dito convida a desviar, contudo, os enormes méritos de um movimento que dignificou a classe trabalhadora, desenvolveu um modelo de igualitarismo em proveito dos mais castigados, cresceu sem *liberados* ou burocracias, aportou eficazes instrumentos de resistência e pressão, desenvolveu redes ativas em forma de granjas, oficinas e cooperativas, além de audaciosas iniciativas educativas e culturais, e mostrou, enfim, em condições infames,

uma formidável capacidade de mobilização. A CNT foi, por adição, um agente vital para frear, em julho de 1936, o levantamento fascista, protagonizou em lugar proeminente, nos meses seguintes uma experiência, das coletivizações que bom seria se chegasse ao conhecimento dos nossos jovens e padeceu uma repressão selvagem por parte do regime nascente. Vários livros de recomendadíssima leitura – *A cultura anarquista na Catalunha* de Ferran Aisa; *Nós, os anarquistas!* de Stuart Christie; *Vingança de classe* de Xavier Diez; *A luta por Barcelona* de Chris Ealham; *Anarquistas* de Dolors Marin e *A revolução libertária* de Heleno Saña⁴⁵ – recuperam esse mundo de ebulição social e luta permanente.

Voltarei, contudo, ao discurso oficial, sempre vinculado a um lamentável exercício de *presentismo*: o que ocorreu lá atrás se julga sobre a base dos valores que – se supõe – são hoje os nossos. Nada mais sensato então que esquecer as condições extremas que, no laboral e no repressivo, se fizeram valer na década de 1930, como nada mais fácil que homologar a violência do sistema com a qual padeci-am. Nada mais razoável que dar por demonstrado o talante reformista da segunda república – de trabalhadores? – esquecendo em paralelo a repressão à que se entregou – não só durante o biênio negro –, o incumprimento sistemático das leis aprovadas e, tantas vezes, a aceitação calada de muitas das regras do passado. Da comodidade do presente nada mais lógico, enfim, do que opor sindicalistas bons e anarquistas maus, enquanto se enunciam rotundas certezas no que se refere à condição venturosa da participação da CNT no jogo político tradicional e se estigmatiza como anacrônico e repugnante tudo o que cheirasse a revolução social, e assim transformam os libertários nos maiores responsáveis pelos problemas da república.

45 Ferran Aisa: *La cultura anarquista a Catalunya*. Edicions 1984, Barcelona, 2006; Stuart Christie: *!Nosotros los anarquistas!* Universitat de València, Valencia, 2010; Xavier Diez: *Vengança de classe*. Virus, Barcelona, 2010; Chris Ealham: *La lucha por Barcelona*. Alianza, Madrid, 2005; Dolors Marin: *Anarquistas*. Ariel, Barcelona, 2010; Heleno Saña: *La revolución libertaria*. Laetoli, Pamplona, 2010. O livro de Ealham é a versão castelhana do texto em inglês que mais adiante cito com profusão.

Basta uma rápida amostra de todo o anterior, que nesse caso assume a forma de contraposição hackeada entre anarquistas violentos – aos poucos apresentados como genuínos delinquentes, responsáveis por tantas mortes – e pulcros militantes dos partidos de esquerda, que sempre mantiveram a compostura. Um dos que mais se valem desse discurso oficial, Santos Juliá, assinalou em seu momento, nas páginas do *El País*, que “as matanças no bando franquista durante a guerra civil não foram dos republicanos, senão de partidários de uma revolução social que, de haver triunfado, também supunha o fim da república⁴⁶”(sic). Josep Fontana, em sua pseudo-réplica, no jornal *Público*⁴⁷, inclinou-se chamativamente por sortear o debate principal: interessado por separar violências de franquistas e republicanos, preferiu dar à calada por resposta diante do que só podemos entender que era, do lado de Juliá, uma demonização acrítica e senhoril da revolução social, acompanhada de uma canoização da república, fonte, ao parecer, de todas as bondades. Esse tipo de discurso é, ademais, muito frequente no livro coletivo que um punhado de historiadores, mais ou menos vinculados à esquerda oficial entregou à imprensa no começo de 2012, para contrapor as manipulações da Real Academia de História⁴⁸.

O *presentismo* se assenta sempre, por adição, em uma cabal aceitação das supostas bondades da ordem que hoje desfrutamos. Dessa atalaia pode-se entender que outro historiador de prestígio, José Álvarez Junco, que ao parecer não ouvir falar do caso Scala – o incêndio barcelonês de 1978 pelo qual se tentou culpar o movimento libertário – se permita afirmar que a CNT não levantou a cabeça logo em 1975 por sua incapacidade para aceitar as regras, sacrossantas, da transição. Se cada qual é livre para expressar suas opiniões, bom será que guardemos as distâncias com respeito àqueles que

46 *El País*, 25 de junho de 2010.

47 *Público*, 29 de junho de 2010.

48 Ángel Viñas (dir.): *En el combate por la historia. Pasado y presente*, Madrid, 2012.

oferecem essas últimas como o produto granado de um agudo e científico trabalho por trás do que se ocultam, contudo, preconceitos sem contos e versões tão interessadas como ideológicas da história.

O último dos estigmas desse miserável discurso é a reiterada afirmação de que o anarquismo morreu, entre nós, em 1939. Para desmenti-la sobram os dados, e de muita diversa procedência. Recordemos que o anarcossindicalismo segue vivo e com presença, por muito que os meios de *incomunicação* prefiram seguir vinculando-o, sem mais, com piquetes e violências. A pegada do pensamento libertário se aprecia com facilidade, também, em movimentos sociais novos – o feminismo, o ecologismo, o pacifismo – e novíssimos – os mundos da antiglobalização, do decrescimento ou da indignação – muitas das estratégias desses movimentos, que nos podem parecer inovadoras, haviam sido desenvolvidas, como tentarei justificar a seguir, no mundo libertário, oitenta anos atrás ou mais. A urgência, por outra parte, de dar réplica à quebra sem fundo da social-democracia e do leninismo voltou a colocar sobre a mesa as palavras autogestão, socialização e descentralização em proveito de sociedades não assentadas na coerção, nem na busca do benefício, e receosas do suposto papel libertador das tecnologias. Assim os fatos e a afirmação, tão comum que predica do alto do palácio que o anarquismo é uma ideologia do passado, retrata bem às claras em que tempo vive quem a formula.

O mito republicano

O único motivo sério que nos convida a respaldar entre nós a opção republicana é a podridão da monarquia da qual padecemos na Espanha. Essa opção sobre-entende nas entrelinhas, contudo, que os problemas mais importantes que enfrentamos se vinculam estreita e exclusivamente com a instituição monárquica. Como se uma república os resolvesse de forma mágica! Se impõe recordar, antes de tudo, que a maioria dos Estados membros da União Europeia (UE) são repúblicas sem que isso dê por si só a garantia de nada relevante.

É verdade, certamente, que no caso espanhol a reivindicação de uma república não só funde suas raízes na certificação da condição da monarquia realmente existente; bebe também do desejo de devolver sua dignidade ao regime político que imperou na década de 1980. Ainda que semelhante desejo seja respeitável – como não honrar aos professores republicanos, como não recordar aqueles lutaram contra o fascismo – bom seria se as pessoas que pretendem dar-lhe renda solta guardassem as distâncias a respeito de que afinal se enraíza, também aqui, um delicado processo de invenção de uma tradição.

Não fazemos nenhum favor à verdade se economizamos críticas ao que foi a segunda república. Não falo agora, claro, das que foram vertidas na literatura revisionista da direita ultramontana: penso nas que põem o dedo na chaga de como a república serviu de assento aos interesses de uma ascendente burguesia que não duvidou em manter afiados os instrumentos de repressão contra as classes populares que dizia querer alfabetizar. Penso em como a posteriori deixou as coisas como estavam em âmbitos decisivos. Ou penso na necessidade de desativar os mitos que com o passar do tempo se forjaram ao redor de personagens tão equívocos como Azaña e Ortega; o primeiro retratado como um estadista portador de um projeto nacional modernizador e de modo algum vinculado com a burguesia ascendente recém-mencionada, e o segundo descrito, sem mais delongas, como um impecável democrata, europeísta, federalista e tolerante.

Bom será, enfim, que não percamos de vista que aos poucos colocamos sob a etiqueta geral de ‘republicamos’ muitas pessoas que, desde a perspectiva de uma inapelável revolução social, lutaram por outros horizontes. “A política republicana é como a monárquica, da mesma maneira que a tirania republicana é igual à da monarquia. A polícia não mudou; nunca mudará. Sua missão era, é e seguirá sendo a perseguição dos trabalhadores e dos pobres”, dizia em 1932, com impecável lucidez, um editorial do jornal *Solidaridad Obrera*⁴⁹.

Os anos de guerra

Permitam-me que dedique um tempo a glosar o que os libertários fizeram nos anos da guerra civil espanhola, um momento em que os trabalhadores, ou muitos deles, ficaram cara a cara com o fascismo, algo que não fizeram – ou fizeram com muito menos força – seus homólogos alemães, italianos ou franceses.

É sabido que nesses anos se fez valer uma aguda e tensa polêmica que dividiu àqueles que sustentavam – em substância os libertários – que havia de fazer simultaneamente a guerra e a revolução, e aqueles que asseveravam que a única prioridade consistia em ganhar a guerra. O cenário foi singularmente hostil para os primeiros, que padeceram, claro, os efeitos desta última, mas também o acoso, o boicote e a falta de colaboração, em muitos casos, das autoridades republicanas e das forças políticas que as respaldavam. O partido da ordem, como reza seu nome, assumiu uma defesa cabal da ordem estabelecida, simbolicamente plasmada na devolução a seus proprietários de muitas das empresas e terras que haviam sido coletivizadas no início da guerra. Como resultado ficou interessadamente no esquecimento nas décadas seguintes, e também no que

49 *Solidaridad Obrera*, 9 de setembro de 1982, citado em Chris Ealham: *Anarchism and the city. Revolution and Conter-Revolution* in Barcelona, 1898-1937. AK, Edimburgo/Oakland/Baltimore, pág. 124.

se refere ao bando republicado, o *experimento coletivizador*, na maioria dos casos realizados voluntariamente, sem estruturas hierárquicas, por operários industriais e camponeses.

Pouca atenção foi dada ao fato de que em 1936 reapareceram na Espanha muitos dos debates russos de duas décadas antes. Estavam dadas na Espanha as condições para uma revolução? Boa parte da historiografia leninista que havia respondido afirmativamente a essa pergunta no caso da Rússia pareceu entender que na Espanha, em troca, as condições faltavam, de tal sorte que, desde esta perspectiva, o âmagô de aparente revolução registrado em 1936 havia sido antes o produto do fracasso, bem que relativo, do levantamento militar que a seqüela de um cenário objetivamente propício para aquela. Por trás da cena era fácil apontar um fato prosaico: a perspectiva de uma revolução na Espanha se desenhava porque a duras penas ia ser controlada e dirigida por aqueles que enunciavam o argumento. A resposta libertária se mostrou, é claro, muito menos impregnada de certezas objetivistas e muito mais propensa a identificar possibilidades várias que se derivavam de circunstâncias complexas (e não só do golpe militar).

Seja como for, algumas das modulações da crítica leninista – não falo agora, entenda-se bem, do discurso oficial emitido pelo Partido Comunista da Espanha – coincidiram em apontar que em 1936 os anarquistas deviam ter tomado o poder (cabe concluir que os leninistas acreditavam, por certo, à sua maneira, no movimento libertário espanhol, pelo que pareciam mostrar uma subterrânea admiração: do contrário nunca haveriam sugerido que um rival deveria haver-se feito com governos e ministérios). É certo que os anarquistas não tomaram unilateral e excludentemente o poder – e nisso foram conseqüentes – como o é que nos fatos, e ao menos em sua cúpula diretora – porque, com êxito, acabou por gerar uma instância desta natureza – renunciaram a desenvolver em plenitude uma revolução a partir da base e entraram aos poucos em aberta contradição com os princípios

que declaravam ser seus. Este curioso proceder acabou por gerar um teatro muito singular: enquanto, por um lado, se sublinhava que os libertários eram pessoas nas quais não se podia confiar – um obstáculo no caminho da ordem republicana – por outro, comumente se esquecia que a CNT fez em substância o que lhe era pedido. Se incorporou, em particular, aos governos catalão e espanhol, com resultados bem conhecidos em um magma que balançou os problemas de democracia interna, no que se assentou uma incipiente burocracia e a falta de debate decorrente. Não só não obteve nenhum benefício para sua casa, senão que pronto teve de confirmar a magnitude do erro cometido. Atuou, além disso, com uma ingênua generosidade que não fizeram valer outros: não esqueçamos que durante a guerra civil a conduta do mundo libertário foi infinitamente menos agressiva e planejada que a do aparato de poder da república e seus apoios.

Assim os fatos, e a meu entender o registro desses anos – nele se deram citação, em uma combinação inabordável, o experimento mais bonito e os erros mais descomuns – não demonstrou a inaptidão do projeto anarquista, senão as consequências nefastas de seu abandono.

Por que aceitar, para terminar – e volto à discussão teórica sobre as bases de uma eventual revolução – o suposto erro da singularidade espanhola, da anomalia, de um anarquismo e anarcossindicalismo que prosperaram depois da primeira guerra mundial? Por acaso lhes saiu muito melhor que a outros? Não resultou ser essa anomalia uma explicação principal do porquê o fascismo teve de tomar três anos para assentar suas raízes no grosso da península Ibérica? Não estamos na obrigação, enfim, de desfazer-nos de muitos dos rótulos que penduraram nos pescoços dos libertários espanhóis? Vejo satisfeito, a respeito disso, que alguns dos historiadores profissionais começaram a assumir que nossos anarquistas não configuravam um movimento milenarista – nem sequer no sul peninsular – bem que não há nenhum motivo para desqualificar aprioristicamente a aposta correspondente. Parece um promissor início de revisão.

O exemplo da CNT

O livro de Chris Ealham que já mencionei aporta uma informação preciosa no que diz respeito ao tipo de ação desenvolvida pela CNT, durante um quarto de século, em um recinto singular: a cidade de Barcelona.

Retrata prontamente uma transformação revolucionária do espaço e do controle da vida pública⁵⁰, com uma aguda consciência de comunidade e de autonomia local⁵¹, um esforço granado orientado a fazer impenetráveis, independentes e solidários os bairros⁵², e, enfim, o desenvolvimento prático de profundo sentido democrático. Nos bastidores o que se revelou foi o desígnio de fazer valer uma moral superior à dos burgueses, comumente percebidos como criminosos, e isso ao amparo de um movimento ativo na denúncia do que supunham sobre o álcool, a prostituição, as instituições religiosas, o espetáculo dos touros ou a repressão sexual. O resultado maior foi um *nós* coletivo e exultante⁵³ enfrentando a umas classes proprietárias que impediam a satisfação de necessidades vitais como as vinculadas com a vestimenta, a comida e a moradia⁵⁴. Um *nós* acompanhado também de uma defesa expressa da ilegalidade, entendida como ‘anarquista e revolucionária⁵⁵’. “Eu sou um anarquista puro e roubo bancos, mas sou incapaz de roubar os pobres, como o fazem outros”, afirmou um dos assaltantes de um arsenal⁵⁶.

A Barcelona libertária fez gala frequente de seu apoio às práticas autogestionárias. Recordarei, por exemplo, que em seu congresso de 1919 a CNT propôs a expropriação de solares sem edificar

50 Ealham: *Anarchism and the City...*, *op.cit.*, pág. 36.

51 *Ibidem*, pág.41

52 *Ibidem*

53 *Ibidem*, pág.39

54 *Ibidem*, pág. 159

55 *Ibidem*, pág. 126

56 *Ibidem*, pág. 127

e as construções de imóveis pelo sindicato. Termes recorda, em uma ordem de coisas diferentes, que se incitou aos sindicatos de artes gráficas a aplicar uma *censura vermelha* daquelas publicações que informassem de maneira tendenciosa sobre as questões operárias⁵⁷. Imagina alguém algo semelhante, hoje, do lado dos sindicatos majoritários espanhóis? Muitas das iniciativas que nos parecem estritamente contemporâneas haviam sido experimentadas, ademais, por nossos avós anarquistas e anarcossindicalistas, bons conhecedores do que significava a ação direta. Falo de grevistas que se negavam a pagar nos restaurantes, de grupos de mulheres que, protegidas, assaltavam as lojas ou, ao amparo de operações mais delicadas, de assaltos a bancos e a quem transportava dinheiro e riquezas.

Iam também os protestos encaminhados a conseguir diminuição nos aluguéis ou nos preços dos alimentos. Existia – não nos esqueçamos – um Sindicato de Inquilinos que, em 1921 chegou a convocar uma greve em colaboração com o dos operários da construção. A ocupação de moradias estava na ordem do dia, como o estavam o que hoje chamaríamos *escrachos* diante das casas dos grandes proprietários. Que as iniciativas transcendiam o âmbito do trabalho o demonstra o fato de que na década de 1930 a Comissão de Defesa Econômica se propôs a acrescentar a consciência dos trabalhadores no que se refere aos problemas do consumo frente aos interesses especuladores, rentistas e comerciantes, da mão de numerosas denúncias relativas à baixa qualidade dos produtos ou de demandas no que se refere às escolas, os centros sanitários, a iluminação e o transporte.

Outro dos traços da prática libertária foi sua condição manifestamente inclusiva. Em instâncias nas quais o respeito pelos idosos era proverbial, se revelava também uma constante preocupação pelos problemas dos desempregados. Com frequência se configuraram grupos de parados que buscavam trabalho e exerciam desta forma, coletivamente, certa coação sobre os empresários.

57 Termes, *op.cit.*, pág. 306.

Existiam também bolsas de emprego que manejava a própria CNT, e que obedeciam ao propósito de pressionar os patrões e controlar suas práticas. Mas a Confederação era aos poucos, por adição, a via de entrada e inserção nas cidades dos imigrantes que chegavam a estas.

Para que nada faltasse, os libertários gostavam de rechaçar as categorias que, nas prisões, convidavam a distinguir entre presos políticos, sociais e comuns. Bem é verdade, que não parece que possa se afirmar que as coisas discorressem conforme as mesmas pautas no que se refere às mulheres, vítimas frequentes de marginalização, e relegadas comumente a papéis secundários.

Adicionarei que o mundo libertário gerou uma nutrida rede de instâncias de apoio no terreno cultural e propagandístico.

Penso em associações, ateneus – com locais que ofereciam preços reduzidos ou que programavam espetáculos de música e de teatro, no que se situa mais um exemplo do que este livro chamou de espaços de autonomia – escolas racionalistas – entregues à alfabetização e a difusão cultural –, cooperativas, oficinas, granjas, jornais, editoras, bibliotecas e clubes excursionistas e naturistas. Todavia está por estudar a solidíssima relação com o mundo da cultura, e em singular com o da cultura escrita, que mostraram desde sempre tantos libertários que com toda evidência se levantaram por cima do horizonte que uma sociedade lastrada pela injustiça e pela desigualdade lhes havia preparado. Ealham sustenta que toda esta trama permitiu que ao calor da CNT se forjasse uma cultura proletária autônoma capaz de resistir ao influxo que em tantos outros lugares exerciam instrumentos de cultura de massas que, no âmbito do esporte ou da música, erodiam o vigor da consciência socialista⁵⁸.

58 Ealham: *Anarchism and the City...*, *op.cit.*, pág.47

Marx e seus seguidores

Gosto muito pouco das alegações obscenamente identitárias que tantas vezes rodearam a relação – a briga, por assim dizer – entre libertários e marxistas. Se sempre me incomodou a petulância de muitos dos segundos, supostos portadores de uma complexíssima ciência social, que reivindica sacerdotes, tampouco me sinto cômodo diante de determinados discursos que, desde a atalaia libertária, reduzem a discussão crítica sobre matérias importantes.

O primeiro desafio que se impõe, desse ponto de vista, é distinguir entre uns e outros marxistas. Salta à vista que há pouca conexão entre um leninista arrogante que acredita militarmente no partido redentor e maneja sem cautelas a mesma fraseologia de sempre, por um lado, e os marxistas heterodoxos que em muitos casos beberam, e assim o reconhecem, de uma veia libertária, por outro. Ainda que posto a escolher posições que me produzem singular inquietude, me acolherei à de quem, aparentemente abertos e dialogantes, fazem gala aos poucos de silêncios dramáticos. Segue um exemplo: o que aporta um livro, *A Ideia do Comunismo*, de Tariq Ali⁵⁹. O texto em questão faz justiça ao título, tendo em vista que apenas dá conta da ‘ideia’ de comunismo.

O trabalho de Ali identifica este último, sem mais, com o pensamento de Marx e Engels, e com o de quem de ambos se reivindicam, obviando qualquer consideração das correntes comunistas que discorreram por outro lado, e em singular a libertária (não busque o leitor em suas páginas, sem ir mais longe, nenhuma menção a Bakunin, Kropotkin ou Malatesta). Ali sorteia surpreendentemente a discussão sobre o Estado, faz o impossível para salvar a cara de Lenin e de Trotski – todos os males são gerados pelo stalinismo – ignora as críticas que os experimentos soviético e chinês mereceram desde postulados anarquistas ou desde o próprio marxismo heterodoxo,

59 Tariq Ali: *La idea del comunismo*. Alianza, Madrid, 2012.

e ao final, e a bom seguro, sem querer-lhe, alimenta a espécie de que para calibrar o que é o *comunismo* basta com dirimir o que foram os sistemas de tipo soviético.

Aceitarei de bom grado, além disso, que deslindar o que disse Marx não é sempre uma tarefa simples. Se tenho que começar pela cara saudável do pensador alemão, anotarei que a dimensão anties-tatista do pensamento de Marx e Engels foi mil vezes ignorada.

Recordarei nesse caso de Engels em *A origem da família, da propriedade e do Estado*, onde afirmou o seguinte: “A sociedade, que organizará de novo a produção sobre as bases de uma associação livre e igualitária dos produtores, transportará toda a máquina do Estado aonde, desde então, lhe corresponde ter seu posto: no museu de antiguidades, junto da roda giratória e do machado de bronze⁶⁰”. Sublinharei ainda que se abusou do lustro do conceito, pouco frequente na obra de Marx, de *ditadura do proletariado*. Para terminar perguntando: onde estão esses marxistas que esquecem que Marx aos poucos definiu o socialismo como uma federação de comunas livres e não como um Estado burocratizado e centralizado, no que entendo que se separa de maneira drástica das percepções daquele e das que nos fatos brandiu, a partir de 1917, Lenin?

Confessarei, ainda assim, que apresentar Marx como um pensador libertário é violentar a realidade. E isso por muito que se cite com profusão a respeito dos Manuscritos de 1844 – com a teoria da alienação – e *A guerra civil na França* (como se cita, no caso de Lenin, *O Estado e a revolução*). A cuidada antologia do pensamento libertário de Marx e Engels que faz bastante tempo entregou à imprensa Carlos Díaz que parece que, não sem paradoxo, retrata cabalmente o anterior⁶¹.

60 Wayne Price: *La abolición del trabajo. Perspectivas anarquistas y marxistas*. Anarres/Tupac, Buenos Aires, 2012, pág. 11.

61 Carlos Díaz (dir.) Marx-Engels: *El libro rojo y negro*. Júcar, Gijón, 1976.

Talvez este seja o momento de recordar, por outra parte, que os anarquistas contemporâneos de Marx – com Bakunin em lugar proeminente – pareceram aceitar o miolo da crítica da economia política desenvolvida por Marx, no bom entendimento de que aos poucos sublinharam que semelhante aceitação muito lhe devia à ideia de que tal crítica fincava suas raízes em conceitos já assentados na prática do movimento operário do momento⁶². O que em ocasiões foi descrito como um gesto de abertura intelectual em Bakunin – a mencionada aceitação da economia política marxiana – também pode ser interpretada, contudo, como uma imperdoável negligência. Seja como for, os principais teóricos do anarquismo do século XIX renunciaram a desenvolver uma crítica da economia política que respondesse de maneira mais afinada aos pressupostos conceituais do anarquismo, opção que hoje nos obriga a situar-nos por força delicada.

Se é assim, por muito que tenha seu alívio o fato de que nenhum desses teóricos do século XIX do anarquismo se propusesse a desenvolver uma *macro-cosmovisão* como a que Marx tentou sacar adiante.

Ainda que o grosso das teorizações de Marx sobre o trabalho assalariado, a mercadoria ou a mais-valia merecem toda a atenção do mundo, cinco são, a meu entender, as carências maiores da proposta marxiana: a ignorância no que diz respeito a muitas das opressões e alienações de que padecemos, e no que faz, por conseguinte, às raízes da emancipação; uma dramática idealização do desenvolvimento das forças produtivas como fonte de prosperidade e de justiça; a intuição de que os recursos materiais a nossa disposição são inesgotáveis; a incapacidade de perceber as explorações e marginalizações especificamente padecidas pelas mulheres, e, enfim, um irrefreável jacobinismo. No bastidor, e em um desenho lastrado pela defesa de fórmulas aberrantes de centralização que muito lhe devem – o direi mais uma vez – a presunção de dispor de uma ciência social que deve ser gerida por um grupo de especialistas,

62 Graeber: *Rivoluzione...*, *op.cit.*, pág.35.

certo marxismo, entronizou – roubou – a palavra *socialismo* como fosse reflexo maior de sua aposta, da mesma maneira que o capitalismo gostou de identificar-se, também interessadamente, com a democracia.

O poder: o experimento soviético

Se tem algum sentido discutir sobre as querências e opções de Marx, a suposta concretização do pensamento dele na forma do que ao cabo conhecemos como sistemas de tipo soviético deixa pouca margem de manobra.

O primeiro que convém resenhar ao efeito é a lucidez previsora de muitas das análises anarquistas que puseram sobreaviso diante de possíveis consequências da aplicação das ideias de Marx.

Falo de derivas possíveis porque é certo que a relação entre a obra deste último e o que Lenin fez com ela é matéria controversa, de tal sorte que não há maior motivo para atribuir ao primeiro muitas das decisões assumidas pelo segundo. Em um sentido parecido, tão ingênuo seria confundir Lenin com Stalin como concluir que o primeiro nada teve que ver com o cenário perfilado por seu sucessor na direção do Estado soviético. Com respeito deste último não me conto, por certo, entre aqueles que estimam que a maioria das misérias que se acarretaram nesse Estado foram o produto da insidia stalinista: a semente havia sido plantada por Lenin ao amparo do cancelamento do poder independente dos soviets, da decisão de proscrever outras opções políticas, de um projeto aberrantemente centralizador que serviu de assento à burocracia nascente, da reconstrução de boa parte da lógica imperial do czarismo ou, em suma, de uma interpretação *sui generis* do que Marx havia intuído que deveria ser o desenvolvimento do capitalismo e das formações sociais.

Volto, contudo, às análises anarquistas e me acolho a três manifestações delas. A primeira é de Bakunin e diz: “Os líderes do Partido Comunista, e singularmente o senhor Marx e seus seguidores,

procederão a libertar a humanidade a sua maneira. Concentrarão as rendas do governo em uma mão forte. Estabelecerão um banco estatal único, concentrarão em suas mãos toda a produção comercial, industrial, agrícola e, inclusive a científica, e em seguida dividirão as massas em dois exércitos – industrial e agrícola – sob o mando do Estado, que constituirão uma nova e privilegiada classe científica e política⁶³”. A segunda corresponde a Tolstoi, ainda quando a este último cabe entender que foi um tipo de anarquista relutante: “Inclusive se sucedesse o que Marx prediz que ocorreria, a única coisa que acontecerá é que o despotismo permanecerá. Se agora são os capitalistas os que mandam, então o farão os diretores da classe operária⁶⁴”. A terceira, enfim, lhe toca a Diego Abad de Santillán, que bem é verdade e que neste caso escrevia a *posteriori*: “Ou a revolução entrega a riqueza social aos produtores, ou não a entrega. Se a população e os produtores se organizam para produzir e distribuir coletivamente, o Estado nada teria do que fazer. Se não a entrega, então a revolução não passa de uma estafa, e o Estado subsiste⁶⁵”.

Não é difícil recolher em poucas palavras o que considero que acabaram por ser os sistemas de tipo soviético: uma forma de capitalismo burocrático de Estado, dramaticamente incapaz de transcender o universo histórico canônico. Ao amparo daquela que germinou uma nova tirania, o trabalho assalariado e a mercadoria de modo algum desapareceram, o poder dos órgãos revolucionários de base – os soviets – foi aniquilado e, com ele, se diluiu qualquer perspectiva autogestionária, emergiu uma burocracia que se converteu em uma espécie de capitalismo coletivo e não cobrou corpo, como resultado, nenhuma revolução social.

Para que nada faltasse, se inventou e idealizou uma classe operária que havia encabeçado o novo Estado – quanto mais interessante é estudar a deriva dos soviets do que analisar as intrigas

63 Citado em Avrich, *op.cit.*, pág.12.

64 Citado em Marshall, *op.cit.*, pág.379.

65 Diego Abad de Santillán, citado em Guérin, *op.cit.*, pág.39.

palacianas dos bolcheviques – ganhou terreno uma clara idealização das virtudes atribuíveis ao desenvolvimento das forças produtivas e, mais além de todo o anterior, e em um cenário de aniquilação de toda dissidência – também a *nacional* – a repressão, e o poder militar alcançaram cotas ingentes, se perfilou uma formidável *estadolatria*, em franco esquecimento, por certo, de muitas das teorizações de Marx a respeito disso.

Se alguém deseja agregar que no assentamento de todos esses elementos teve um ascendente importante a pressão exterior, o aceitarei de bom grado, no bem entendido de que a duras penas pode justificar o resultado: mau seria se déssemos por positivo que um processo intencionalmente revolucionário tenha que acabar convertido sempre em algo diferente – por descafeinamento ou por radicalização autoritária e *estadolatra* – como resultado da pressão exercida pela ordem contra a qual formalmente se desenvolve.

Muitos dos desaforos dos sistemas de tipo soviético encontraram concretização em uma instituição: o partido único e dirigente. Nesse partido se expressou o grau sumo da perspectiva hierarquizante. Holloway o descreve como um tipo de disciplinamento da luta de classes em virtude da qual um sem-fim de manifestações desta ficaram subordinadas ao controle do Estado⁶⁶. Semelhante empobrecimento da luta de classes não foi privativo das diferentes formas de expressão do discurso leninista, trotskista ou stalinista: se estende, antes ao contrário, a todos aqueles projetos cujo objetivo é a conquista do poder político, isto é, a todos aqueles projetos incapazes de forjar-se a si mesmos sem hierarquias e líderes.

66 Holloway, *op.cit.*, pág.17.

O naufrágio da democracia

A estas alturas me parece que tenha maior sentido levantar um juízo crítico sobre a social-democracia: ela mesma contribuiu, e poderosamente, a seu descrédito. Se há cem anos todavia restava algum resquício para pensar que a ideologia que havia alentado Bernstein ou Kautsky obedecia ao propósito principal de superar o capitalismo, as ilusões a seu respeito foram desvanecendo ao longo século XX. No melhor dos casos – sublinho: no melhor dos casos, porque muito aos poucos as circunstâncias foram sumamente piores – o objetivo da social-democracia, um projeto nos fatos circunscrito à Europa Ocidental, foi gerir civilizadamente o capitalismo.

Ainda que hoje não faltem aqueles saudosos da era dos *Estados de Bem-Estar*, muito temo que o balanço da idade de ouro da social-democracia é qualquer coisa, menos lisonjeiro: os obstáculos que colocou no caminho do capitalismo depredador foram menores, alentou um punhado de mitos que hoje por força da realidade acabaram vazios – entre eles a *sociedade civil*, o *cidadanismo*, a *democracia representativa* – não duvidou em acatar toda a miséria que rodeia conceitos como *crescimento e competitividade*, promoveu uma delicada desmobilização social, vinculou seu nome a uma instância, os ilustrados Estados de Bem-Estar, da qual já tentei dar conta, e, enfim, propiciou o assentamento de novas formas de dominação colonial. Tudo se forjou – não esqueçamos – na época das vacas gordas, nos anos do petróleo barato, da mão de uma trama mental que, ao amparo de um formidável esforço de propaganda, há que convir que, mal ou bem, e nesta dimensão autoadulatória, funcionou.

Que entre gerir civilizadamente o capitalismo e deixar-se levar pelo alaúde deste último em sua versão mais selvagem e desregulada não há, pesem as aparências, muita diferença que venham a demonstrar os fatos posteriores. No último quarto de século a social-democracia se diluiu no magma da ordem neoliberal, e inclusive seus já por si precários traços de identidade.

O projeto correspondente, se é que há tal, forma parte indelével, singularmente patética, dessa ordem, de tal maneira que de modo algum se propõe a superação dela. O resultado é fácil de apreciar: a principal discussão, fácil de ganhar, com quem todavia hoje reivindica um horizonte social-democrata é a relativa a onde estão as forças políticas que deem conta de sua consistência. Deixada atrás essa disputa, fica clara outra: a que nasce da certificação que dos restos do naufrágio da social-democracia, impregnados até extremos inimagináveis da lógica do sistema que padecemos, absortos com o mercado e a propriedade, de modo algum parecem plantar o problema, central, dos limites do meio ambiente e dos recursos do planeta. Parecia como se vivessem na Washington de 1980, ou na Estocolmo de 1963, e não houvesse percebido que no miolo das políticas keynesianas, *estadólatras* também, se viu indelevelmente danificado por esse problema.

Seja como for, está servida uma conclusão: a deriva do leninismo e da social-democracia se transformou em um elemento central de estímulo das ideias anarquistas. O mínimo que podemos dizer é que, em um cenário marcado pela fundição dos sistemas de tipo soviético – já sei que tal fundição não é, sem mais, a do leninismo – e pela quebra da social-democracia, aquelas saíram, visivelmente, menos tocadas e melhor paradas. Ainda que não haja motivo maior para descartar uma possível reaparição de projetos que remitam, em um grau ou outro, à social-democracia ou ao leninismo, se acumulam os dados para alimentar a certeza de saber como acabarão estes projetos renascidos: longe de qualquer perspectiva emancipatória e de qualquer consciência séria do que acarreta o colapso. Isso não é o que antecipam as forças políticas que entre nós, ao mesmo tempo que fazem uso de um arsenal verbal aparentemente radical – por acaso uma herança de suas querências leninistas de outrora – não duvidam em preservar alianças com a social-democracia plenamente integrada e com seus braços sindicais, acatam sem pestanejar o jogo institucional, reduzem qualquer projeto que guarde alguma relação,

sequer longínqua, com a autogestão e, imbuídas de um aberrante curto-prazismo, preferem fechar os olhos diante da evidência de que, como acabo de anotar, a vulgata social-democrata não aporta nenhuma resposta diante do colapso que se avizinha.

Os modelos latino-americanos

A desfundação da social-democracia e do leninismo levou aparelhado – por acaso era inevitável – o surgimento de projetos que pretendem ser distintos dos aportados por essas cosmovisões.

A discussão está nas ruas: estaria aportando a América Latina dos governos de esquerda um modelo estimulante que daria resposta a muitos dos becos sem saída nos quais nos encontramos no norte opulento ou, pelo contrário, pesem os fogos de artifício, devemos manter todas as cautelas no que se refere ao que significam esses governos? Não esqueçamos que muitos daqueles que se situam na primeira dessas posições consideram que experimentos como o venezuelano, o equatoriano ou o boliviano demonstrariam a possibilidade de respeitar as regras da democracia liberal – já que há eleições razoavelmente pluralistas – ao mesmo tempo em que desenvolvem políticas sociais que estariam mudando o cenário em franco e afortunado proveito dos desfavorecidos. É certo que as adesões que suscitam esses modelos responderiam a ao menos duas percepções distintas: enquanto para uns, sua virtude maior estribaria em não arrastar os vícios do *socialismo real*, para outros, mais vinculados com as visões orgânicas e dogmáticas do *comunismo da terceira internacional*, seriam antes bem uma afortunada continuação do que supunham, em toda ordem, os modelos de tipo soviético.

Antes de entrar na matéria direi que, do meu ponto de vista, não se trata de negar que os governos em questão perfilaram políticas preferíveis às assumidas por seus antecessores. Tampouco seria bom que, dogmática e aprioristicamente, rechaçássemos tudo o que significam,

tanto mais quanto que o razoável é reconhecer que o acosso que padecemos pelos poderes de sempre a bom seguro que tem seu alívio. E não pareceria saudável, enfim, que fechássemos os olhos diante de determinadas derivas eventualmente estimulantes como as que fazem referência a algumas opções de cariz autogestionário ou a muitos dos projetos vinculados, antes que com governos, com as comunidades indígenas e suas singulares formas de organização e conduta.

Mas, anotado o anterior, e vou ao principal, creio que estamos na obrigação de nos perguntar se experiências como a venezuelana, a equatoriana ou a boliviana configuram exemplos sugestivamente convincentes para aqueles que bebemos de uma cosmovisão libertária. E a resposta, que me parece óbvia, é negativa. Assim é, se queremos, por cinco razões.

A primeira dessas razões certifica o caráter visivelmente personalista dos modelos que me ocupam, construídos em boa medida de cima para baixo, e em algum caso, por adição, com assento fundamental nas forças armadas. Em um mundo libertário, no que há um orgulhoso e expresso rechaço de lideranças e personalismos, é difícil que encaixem projetos que se movem com toda evidência pelo caminho contrário.

Mas, e em segundo lugar, devo sublinhar que não se trata só de uma discussão vinculada a lideranças e hierarquias: a outra cara desta questão é a debilidade das fórmulas que, nos modelos latino-americanos, deveriam permitir, mais além do controle da base, o desenvolvimento cabal de projetos autogestionários. A isso se somam muitas das ilusões que se derivam da não ocultada aceitação das regras do jogo que remetem à democracia liberal, e em singular uma delas: a vinculada com aquele que entende que não há nenhum problema em delegar toda nossa capacidade de decisão a outros.

Anotarei, em terceiro lugar, que nesses modelos o Estado é quase tudo. Se pretende que uma instituição herdada dos velhos poderes opere a serviço de projetos cuja condição emancipatória,

muito me temo que, então, se vê sensivelmente lastrada. Ao amparo desta nova ilusão de ótica a duras penas pode surpreender que convivam, como resultado, os vícios característicos da burocratização e, chegado o caso, da corrupção.

Fico obrigado a assinalar, em quarto lugar, que existe uma manifesta confusão no que se refere à condição de fundo da maioria dos projetos abraçados pelos governos da esquerda latino-americana. Esses projetos apontaram quase sempre a ampliação das funções assistenciais da instituição Estado.

Nada seria mais lamentável do que confundir isso com o socialismo (a menos, claro, que quitemos a esta palavra boa parte da riqueza que lhe dá sentido). Se, por um lado, não registrou nenhum tipo de socialização da propriedade – ou, no melhor dos casos, esta última se fez presente de forma marginal – pelo outro lado conviveram inequivocamente, por muito que haja visto submetidas às regras do mercado e do capitalismo.

Me permito agregar uma quinta, e última, observação: inclusive nos casos em que a vinculação das comunidades indígenas com determinados projetos institucionais pôde limar algo à questão, me sugere concluir que as experiências objeto da minha atenção sucumbiram com lamentável frequência ao feitiço de projetos produtivistas e desenvolvimentistas que se fundamentam em reproduções miméticas de muitas das misérias que o norte opulento exportou, as mais das vezes – seja dito de passo – com razoável êxito.

Regresso ao argumento principal: se não há dúvida maior no que se refere ao fato de que os governos de esquerda na América Latina contribuíram – uns mais, outros menos – a melhorar a situação das classes populares, desde uma perspectiva libertária parece inevitável manter a respeito todas as cautelas. E entre elas uma principal: a que nasce da certeza de que, com os vimes desenvolvidos por esses governos, é extremamente difícil que se assentem no futuro sociedades marcadas pela igualdade, autogestão, desmercantilização e respeito aos direitos dos integrantes das gerações vindouras. Nada me encantaria mais do que equivocar-me.

Capítulo 7:

Novos ares

Fecundações mútuas

É muito comum quando se fala, com muitos equívocos, do que se convencionou chamar ‘novos movimentos sociais’ se considere que as três maiores manifestações destes foram o feminismo, o ecologismo e o que umas vezes se inscreveu como pacifismo e em outras como anti-militarismo. Quando, anos atrás, me lancei na tarefa de perfilar uma antologia do pensamento libertário, devo confessar que me topei com problemas notáveis na hora de rastrear a presença dos fundamentos conceituais e materiais do feminismo e do ecologismo – e não tanto assim do pacifismo/militarismo – entre os clássicos do anarquismo do século XIX.

E isso até tal ponto que me sinto tentado a arriscar uma conclusão rápida: as reflexões, frequentes e lúcidas, sobre a condição das mulheres e sobre nossa precária inserção no meio natural, chegaram melhor, e mais tarde, da mão de pessoas que convém etiquetar – conforme a categorização que propus em seu momento e da que lanço mão de vez em quando – antes como *libertárias* que como estritamente *anarquistas*.

Entenda-se o que quero, contudo, dizer: que a presença do feminismo e da ecologia tenha sido débil durante muito tempo no pensamento anarquista – à maneira de que ocorreu, com perfis semelhantes, com Marx e seus epígonos – não significa que esse pensamento não tenha realizado, com razoável êxito, e como tentarei documentar, a revisão correspondente.

E menos significa que, hoje, haja obstáculos sérios para uma fecundação mútua.

Anarquismo e feminismo

Pese o que acabo de dizer, há uma presença relativamente importante de considerações sobre as mulheres e seus problemas – bem que aos poucos espasmódica e nem sempre marcada por uma plena lucidez – entre os pensadores e os movimentos anarquistas de outrora.

Começarei recordando que Bakunin rechaçou, em muitas ocasiões o patriarcado e denunciou “o despotismo do marido, do padre, do irmão mais velho, sobre a família”, que transformava esta “em uma escola de violência e bestialidade triunfante, de covardia e perversões cotidianas⁶⁷”. “Meu pai tinha sido bastante rico. Era, por dizer com a expressão de então, dono de mil almas masculinas, pois as mulheres não eram contadas na escravidão, do mesmo modo que também não contam agora na liberdade⁶⁸”, postulou o próprio Bakunin. Em 1872 um congresso anarquista espanhol havia proclamado, por outra parte, a igualdade de mulheres e homens, tanto no lar como nos centros de trabalho, princípio que, repetidas vezes enunciado pelo próprio Bakunin, ao menos na teoria, fez seu também anarcossindicalismo posterior.

Certo de que não havia faltado opiniões de sentido contrário como as que havia formulado, na esteira de Proudhon, ou em outros muitos terrenos tão sugestivos, Ricardo Mella, para quem as mulheres deviam entregar-se em essência à reprodução e a ficar no lar.

Agregarei que ainda que o comum entre os anarcossindicalistas espanhóis foi que assumissem que a abolição da propriedade privada, por si só, levaria aparelhada a emancipação das mulheres, houve posições que, bem minoritárias, preconizavam a configuração de organizações específicas encarregadas de lutar por essa emancipação e receosas da identificação que acabo de invocar⁶⁹.

67 Citado em Graham, *op.cit.*, pág. 494.

68 Arthur Lehning: *Conversaciones con Bakunin*. Anagrama, Barcelona, 1978, pág. 16.

69 Waintrop, *op.cit.*, págs.467-469

Parece razoável resgatar, ainda, que a contestação da família monogâmica havia sido argumento comum, muito antes, nos escritos de um dos primeiros socialistas, Charles Fourier, que considerava anti-natural essa modalidade de família, toda vez que reprimia as paixões – tanto as vinculadas com o amor carnal, como as relativas ao platonico – e se assentava na suposta inferioridade das mulheres.

E a situação da mulher em muitas das comunidades perfiladas conforme as ideias dos primeiros socialistas – exceções afortunadas existiram, como as vinculadas com certas comunidades de caráter anarquizante ou com alguns, não todos, dos experimentos alentados por owenistas e fourieristas – foram qualquer coisa menos invejáveis⁷⁰. Em termos gerais, cabe afirmar, contudo, que no mundo que agora me ocupa houve uma maior ênfase na prática do amor livre – fosse o que fosse o que se entendesse como tal – do que na questão da libertação da mulher.

Mas, certamente, e como cabia esperar, a maioria dos aportes nesse terreno chegaram de mulheres libertárias. Assim, a norte-americana Voltairine de Cleyre, bem pouco conhecida entre nós, defendeu o amor livre e o controle de natalidade[†], rechaçou a monogamia e a pré-definição dos papéis sexuais no trabalho, e se pronunciou repetidas vezes contra a dupla exploração padecida pelas mulheres. Louise Michel lutou contra a discriminação destas últimas e pela igualdade entre os sexos. A anarquista argentina Carmen Lareva sublinhou como a desigualdade operava em detrimento das mulheres, não sem denunciar com contundência a hipocrisia sexual e a exploração que caracterizam as nossas sociedades. Emma Goldman, por sua vez, argumentou que a única diferença entre a mulher casada e a prostituta é o caráter

70 Veja: “La femme et la famille”, em Jean-Christian Petitfils: *Les communautés utopistes au XIX siècle*. Pluriel, Paris, 2011, págs. 257-278.

† Controle de natalidade aqui tem mais a ver com educação sexual, uso de anticoncepcionais e planejamento familiar igualitário. Não confundir com o argumento de extrema-direita que envolve esterilização em massa, entre outras questões que não têm a ver com proposições do mundo libertário.

permanente da exploração padecida pela primeira, ao mesmo tempo que reclamou a plena independência das mulheres. Mais perto na geografia, Teresa Claramunt e Teresa Mañé contestaram os argumentos que apontavam a eventual superioridade fictícia que está na origem, contudo, de toda a organização social. Muitas destas ideias estiveram na origem de um movimento, *Mujeres Libres*, muito feroz na década de 1930. Pese a que, em suma, Federica Montseny gostava de recalcar que o anarquismo nunca havia feito “distinções entre o homem e a mulher”⁷¹, a realidade cotidiana de muitas das organizações anarquistas – já tive a oportunidade de assinalar isso – desmentia uma e outra vez o bom sentido de semelhante afirmação. Em um magma no qual as contradições balançam, basta recordar que na esteira da revolução de 1936, quando houve muitos anarquistas e anarcossindicalistas firmemente decididos a fechar os prostíbulos, de modo algum faltaram os empenhados em defender a permanência destes ao amparo do singularíssimo argumento que ‘invocava a necessidade de proporcionar um escape a trabalhadores e milicianos’⁷².

Em nossos dias não é difícil apreciar uma relação fluida entre o feminismo radical e o anarquismo. Muitas feministas libertárias sublinharam que nesta realidade a maioria das feministas radicais são, inconscientemente, anarquistas. “O anarquismo intuitivo das mulheres, se agudiza e clareia, é um incrível salto adiante na luta pela libertação humana”, assinalou Peggy Kornegger⁷³. No mundo libertário se faz valer, ao mesmo tempo, o convencimento de que são necessárias organizações femininas específicas, as mais das vezes semelhantes aos *grupos de afinidade*. Com respeito a isso, se impõe a necessidade de romper o isolamento do qual padecem tantas mulheres e se afiança a consciência de que estas têm que libertar-se por si mesmas, sem repetir esquemas de domínio e submissão, e desde a base de apoio mútuo, a igualdade e o rechaço das lideranças.

71 Citado em Termes, *op.cit.*, pág. 618.

72 Ealham, *op.cit.*, pág. 189.

73 Peggy Kornegger, em VVAA: *Quiet Rumours, An anarcho-feminist Reader*. AK, Edimburgo/Oakland/Baltimore, 2012, pág. 31.

A emancipação das mulheres será obra das mulheres mesmas, ou não será.

Me refiro a um anarcofeminismo que contesta expressamente o capitalismo, que recorda que o patriarcado e a exploração de classe guardam uma relação óbvia, e que se interessa por um amplíssimo leque de matérias. Se esse leque ilustra a crítica do matrimônio e da família nuclear, da primazia radical da heterossexualidade, das identidades sexuais assentadas, dos padrões hierárquicos, das divisões alienantes, dos estereótipos volcados na educação e na cultura, e da dupla exploração, o referenda também a vontade de acrescentar o controle sobre o corpo e o desígnio de reinventar a vida cotidiana. Reclamar a igualdade entre mulheres e homens em um sistema lastrado ontologicamente pela desigualdade e a hierarquia conduz a um magma de contradições. Se resolvem, provavelmente, alguns problemas a custa de enquistar outros, em um teatro no qual se aprecia um risco evidente: o de reproduzir as regras do jogo do poder que estão na origem da marginalização das mulheres. “O feminismo não significa defender um poder corporativo das mulheres ou a existência de uma mulher presidente; significa rechaçar os poderes corporativos e os presidentes⁷⁴”. Ao cabo o que parece se revelar é uma profunda consciência no que se refere ao que significa o poder: se este sobrevive em uma sociedade matriarcal, convivem muitos dos problemas de sempre.

Com semelhantes viezes, a duras penas surpreenderá que se haja afiançado uma crítica do onipresente feminino de Estado, encandilado como se encontra com uma ideia de que os problemas se resolvem de maneira cabal reclamando das instituições isto e aquilo. E tampouco surpreenderá que por momentos se faça manifesta a potencialidade contestatória global do discurso do feminismo radical.

74 *Ibidem.*

Resistências biológicas

Já anotei que a questão ecológica não tem uma presença muito consistente nos textos dos pensadores anarquistas do século XIX. A única exceção a respeito disso, a aporta talvez a obra de Eliseù Reclus. Claro que alguém dirá que as circunstâncias eram ainda mais delicadas. Kropotkin, para resgatar um exemplo, pareceu partir das mesmas certezas que Marx no que se refere ao esgotamento, ao parecer impensável, dos recursos naturais. Não só isso: distinguiu explicitamente dos *ludditas* e criticou a antipatia que as máquinas suscitavam em William Morris, aderindo-se, em troca, à ala acrítica da mecanização que havia mostrado em algum momento outro William: Godwin. Umass quantas décadas depois, e todas as correntes do mundo libertário espanhol, sem exceção, dos treintistas (anos 30) até os faístas (ligados à FAI), se aderiram sem maiores cautelas a uma percepção produtivista que idealizava ingenuamente o trabalho e o consumo.

Pese o que foi dito, é bem certo que na maioria dos pensadores anarquistas se aprecia um receio, quase biológico, no que diz respeito às virtudes, idolatradas por Marx, dos grandes complexos industriais, da produção em massa centralizada e da estrita regimentação laboral que cobrou corpo ao amparo, por exemplo, do taylorismo.

A defesa da autogestão e da democracia direta constituía um interessante antídoto diante de tais projetos e realidades. Isto à margem, e em um terreno próximo, nem todos os pensadores anarquistas postularam sociedades marcadas pela *desejabilidade de abundância*. Assim, e por exemplo, o recém-mencionado Godwin, para quem o luxo era uma fonte insuportável de corrupção, defendeu que havia que trabalhar o justo para alcançar a felicidade e postulou uma vida quanto mais simples, melhor. A austeridade e a auto-concentração foram, em qualquer caso, elementos articuladores da vida cotidiana dos militantes e das organizações libertárias. Basta recordar o exemplo de muitos camponeses anarquistas espanhóis, que com claridade colocavam-se por uma vida simples e austera.

Outra matriz que contribuiu poderosamente – ainda o faz – a proteger o que ao cabo há que entender que foi uma consciência ecológica espontânea no mundo libertário a aportou o desígnio de defender muitos dos hábitos de organização e relação das *sociedades primitivas*⁷⁵. Penso que estudos que, como os realizados por eles – já topei episodicamente com os autores – por Sahlins, Clastres ou Zerzan, deram conta de identificar, no passado como no presente, sociedades baseadas no apoio mútuo, não subjugadas pela lógica de acumulação e do benefício, não hierarquizadas e não lastradas pela instituição Estado. Creio que a matriz mental a que me refiro rara vez derivou em análises ingênuas que não identificam senão elementos saudáveis em comunidades humanas que bom seguro apresentavam arestas muito díspares.

Esse tipo de defesa biológica que pode exibir o pensamento libertário, unida aos esforços recentes de aprofundamento no estudo do que significa a crise ecológica, transforma em patéticas as afirmações, tantas vezes vertidas no passado, que sugerem que o anarquismo é uma cosmovisão por completo inadaptada às realidades das sociedades complexas.

Veja-se, por exemplo, esta afirmação, impregnada de paradoxal ingenuidade, de Irving Louis Horowitz: “Apenas requer nenhum talento ou inteligência o mostrar que a moderna vida industrial é incompatível com a demanda anarquista de liquidação da autoridade estatal⁷⁶”. A réplica é fácil: bem-vinda seja a inadaptação, porque é graças a ela que o anarquismo segue estando em plena atualidade. E o está por quanto de maneira recalcitrante parece empenhado em contestar as supostas bondades das sociedades complexas.

75 Veja Beltrán Roca (dir): *Anarquismo y antropología*. La Malatesta, Madrid, 2008.

76 Citado em Price, *op.cit.*, pág.93.

Decrescer, Desurbanizar, Destecnologizar, Descomplexificar

Se assim se quer, quatro são os verbos que a meu entender conjugam o pensamento libertário na hora de fazer frente às crises ecológicas e seus impactos: *decrescer*, *desurbanizar*, *destecnologizar* e *descomplexificar*.

Pouco importa o termo que empreguemos para descrever a proposta correspondente. O que chamo de *decrescimento* parte da certeza de que, se vivemos em um planeta com recursos limitados, não tem sentido que aspiremos a seguir crescendo ilimitadamente para revelar supostos efeitos saudáveis do crescimento. A respeito disso, abrem-se caminhos, no que se refere aos países do norte opulento, à necessidade de reduzir sensivelmente a atividade econômica daqueles setores que estão na origem da expansão incontrolada das pegadas ecológicas.

Mas ganha corpo ao mesmo tempo em que uma demanda expressa de recuperação da vida social que fomos perdendo, de desenvolvimento de fórmulas de ócio criativo, de repartimento do trabalho, de redução das dimensões de muitas das infraestruturas que empregamos, de recuperação da vida local – em um entorno de reaparição da democracia direta e da autogestão – e, no âmbito individual, de sobriedade e sensatez voluntários. Importa recordar que o decrescimento não é uma cosmovisão que venha a substituir as contestações do capitalismo que temos conhecido desde muito tempo: se propõe, antes, como um adicional a essas contestações. Um agregado, isso sim, essencial: quantas vezes tive a oportunidade de sublinhar que qualquer contestação do capitalismo que se revele no mundo opulento no início do século XXI tem que ser por definição decrescentista, antipatriarcal, autogestionária e internacionalista, porque do contrário está movendo, involuntariamente, o carro do sistema que diz questionar.

Mais sensato parece explicar o que é preciso entender como *desurbanizar*. Nos últimos cem anos de uma sociedade como a nossa foram caracterizados, em virtude de um processo tão essencial quanto esquecido, por uma dramática aposta desruralizadora: com a vida rural, moribunda, desapareceram, ou quase, muitos elementos de sabedoria popular, e muitas formas de organização, que se ancoram vitais para evitar, ou ao menos mitigar, o colapso que se avizinha. Em troca, temos herdado cidades visivelmente sobredimensionadas e inabitáveis que anunciam involuntariamente – já está aí – um fluxo de sentido contrário em virtude do qual muitos de seus habitantes buscarão o retorno ao meio rural. Quando falamos da criação de espaços de autonomia autogeridos e desmercantilizados, por força, boa parte do nosso olhar se dirige a seu desenvolvimento nesse meio.

Assumirei de bom grado que o *destecnologizar* incorpora certo grau de provocação. Os libertários contemporâneos acostumam a simultanear o emprego frequente e consistente da tecnologia – a informática sobretudo – e um discurso crítico a respeito dela, algo que não deixa de acarretar contradições. Um ensaísta de quem de fato menciono várias vezes, John Zerzan, assumiu uma crítica radical de todas as tecnologias criadas no calor do capitalismo⁷⁷.

Do seu ponto de vista, que merece ser escutado, essas tecnologias levam sempre a marca da exploração, da divisão do trabalho e da hierarquia, de tal forma que se faz muito custoso pensar que podem voltar-se em proveito de um processo emancipatório. Sem necessidade de ir tão longe, parece mais que justificado o receio diante de muitas das tecnologias que nos são impostas, ingenuamente empregadas por nós como se fossem estritamente neutras. E o parece tanto quanto não há nenhum motivo para concluir que propiciam por si só a autogestão ou a reconstrução da vida social perdida, e quanto que se acumulam os dados que convidam a desenhar em muitas dessas tecnologias um prurido de vigilância e de controle permanentes.

77 John Zerzan (dir): *Against Civilization*. Feral House, Los Angeles, 2005; John Zerzan: *Twilight of the Machines*. Feral House, Port Townsend, 2008.

A ausência de meios de comunicação como os de hoje, impediu, por certo, a ação da CNT na década de 1930? Não era essa ação, tecnologicamente pobre, muito mais eficiente que a das maquinarias burocráticas destas horas?

Acabarei com o *descomplexificar*. Sobram os motivos para afirmar que somos cada vez mais dependentes porque aceitamos sociedades cada vez mais complexas. E assim são as coisas, se queremos recuperar nossa independência, por força teremos que reduzir a complexidade do cenário que habitamos. Muitos dos despossuídos do planeta, habitantes dos países do sul, se encontram paradoxalmente em melhor posição que a nossa para afrontar o colapso que com toda probabilidade se avizinha: vivem em pequenas comunidades humanas, mantiveram uma vida social muito mais rica que a que revelam nossas sociedades, preservaram uma relação muito mais fluida com o meio natural e, em suma, e como acabo de adiantar, são muito mais independentes. Pensemos no que ocorreria em qualquer uma das nossas sociedades opulentas se deixassem de chegar os abastecimentos de petróleo: toda sua frágil construção desmoronaria da noite para o dia, circunstância que por si só nos obriga a concluir que é muito mais vantajoso apostar por comunidades humanas que, diante da complexidade e da satisfação pessoal hedonista, demandem a autocontenção, a simplicidade, a igualdade, a solidariedade e a horizontalidade. Isto à margem, o desenvolvimento material da democracia direta reclama por necessidade de sociedades menos complexas e comunidades menores.

A polêmica de Bookchin

Um dos textos que maior controvérsia suscitou nos últimos tempos no mundo libertário é o que leva por título *Anarquismo social ou estilo de vida*⁷⁸. Seu autor, Murray Bookchin, já falecido, é um muito conhecido polemista que teve a virtude de resgatar desde uma perspectiva anarquista discussões centrais vinculadas, por exemplo, com a ecologia ou com o municipalismo libertário.

Suspeito que boa parte da controvérsia gerada pelo folheto de Bookchin tem a ver com o fato de que é difícil não sentir simpatia pelos argumentos com os quais arranca.

Bookchin defende, e faz bem, o anarquismo societário e de combate, com consciência de classe e vocação rotundamente altruísta. Desde essa atalaia, ele critica, de forma aos poucos sugestiva, o anarquismo contracultural e individualista, o anarcoprimitivismo, o neoluddismo e muitas das contestações contemporâneas da tecnologia. Mal ou bem, Bookchin entende que toda essa massa de propostas se resume nos seguintes rasgos: “O aventureirismo à carta, a bravura pessoal, uma aversão à teoria estranhamente similar aos sesgos antirracionais do pós-modernismo, as celebrações da incoerência teórica (pluralismo), uma dedicação essencialmente apolítica e antiorganizativa à imaginação, o capricho e o êxtase, e um feitiço com o dia-a-dia intensamente centrado em si mesmo⁷⁹”. Quando não – agregarei eu – a bruxaria e o misticismo.

A mim, como a tantos outros, me parece que a análise de Bookchin está feita com traços um tanto grossos. Se bem está a defesa cabal do anarquismo societário e lutador, devemos guardar-nos, contudo, e por propor um exemplo, da desqualificação fácil dos aportes da contracultura.

78 Murray Bookchin: *Anarquismo social o anarquismo personal*. Virus, Barcelona, 2012.

79 Ibidem, pág.31. Um bom reflexo dos textos criticados por Bookchin é o livreto, a duras penas legível, de Hakim Bey que leva por título *T.A.Z. Autonomia*, Nova York, 2003.

Não esqueçamos, para resgatar um fato, que esta última propôs uma crítica insubstituível do puritanismo pacato e burguês, uma crítica que obriga a guardar as distâncias também, e por adição, com respeito a simplicidade propagandística de muitas das versões do anarquismo clássico, com frequência muito próximas ao realismo socialista e suas querências. Basta uma olhada nos filmes rodados pela CNT na década de 1930 ou a muitos dos textos publicados em *La Novela Ideal*: “Os heróis aparecem sublimados, são altruístas e solidários, e se enfrentam aos elementos negativos, geralmente isolados e, aos poucos, alheios ao povo. Os protagonistas principais são geralmente masculinos, e a mulher tem um papel muito mais passivo⁸⁰”. Outro tanto cabe dizer do anarcoprimitivismo que, sejam quais forem suas distorções e simplificações, planeja uma discussão necessária no que diz respeito às sociedades complexas, a tecnologia ou as cidades. Uma coisa é, enfim, que em proveito dos direitos dos demais lutemos por limitar a propensão hedonista, e outra distinta que nos inclinemos por reduzir ao nada semelhante propensão desde um código moral que remete a intolerâncias e inquisições.

Em outro terreno, resulta evidente que Bookchin idealiza ingenuamente a condição libertadora das tecnologias. Outorgar uma dimensão social à análise destas não resolve de forma mágica o problema. Nem converte essas tecnologias em instrumentos de emancipação, nem cancela seu frequente vínculo com a divisão do trabalho, a exploração e a alienação. Tão mal é esquecer as relações sociais e a condição do capitalismo como idealizar as prestações das tecnologias perfiladas por este. E Bookchin não parece se dar conta disso, por muito que de vez em quando coqueteie, também, com uma crítica radical do saber tecnológico. Seu desígnio, muito mais frequente, de desmarcar-se dos críticos radicais da tecnologia provoca nas mais das vezes, em outras palavras, uma censura que cancela o bom sentido.

Desfazendo-nos do capitalismo não nos desfaremos, sem mais, de muitas das sequelas das tecnologias herdadas.

80 Termes, *op.cit.*, pág.386.

Bookchin tampouco se mostra propenso a apreciar, enfim, e isto é por acaso mais grave, muitos dos problemas que acompanham as *sociedades da abundância*.

Concluo: se damos por correto o que defende Bookchin na obra citada, o anarquismo teria ficado para trás, em matéria de lucidez, de outras cosmovisões. Afortunadamente não estamos obrigados a acatar, claro, os argumentos desse autor. E o mais razoável parece aqui, como em tantos outros terrenos, que procuremos tender pontes entre correntes e movimentos e gerações. Também com a contracultura, o anarcoprimitivismo ou o neoluddismo.

Corrosão terminal e colapso

Nos últimos anos repetiu-se muitas vezes que temos nos acostumado em demasia a utilizar a palavra ‘crise’ no singular, para identificar a modulação do fenômeno que o sistema decidiu etiquetar como financeira, e que com demasiada frequência esquecemos que nos bastidores operam outras crises, agora no plural[†]. Penso nas mudanças climáticas, que é uma realidade inquietante que já está aí e que não tem nenhuma consequência positiva; no encarecimento inevitável no médio e longo prazo dos preços da maioria das matérias primas energéticas que utilizamos; nos problemas demográficos que ameaçam muitas áreas do planeta; na situação de prostração de que padecem tantas mulheres, ou, por assim dizer, na perseguição do espólio da riqueza humana e material dos países do sul.

Se cada uma dessas crises por separado é suficientemente inquietante, a combinação de todas elas resulta, literalmente, explosiva. E isso que – não esqueçamos – o próprio conceito de crises é em boa medida um conceito ocidental[†]: só se explica se, ao amparo de uma visão cíclica dos fatos, podem identificar-se etapas de bonança e outras de recessão, algo que a duras penas sucede no sul do planeta.

† Crise, em castelhano, tem a mesma grafia no plural e no singular: *crisis*.

† Quer dizer, sobretudo, do norte global.

Recordo sobre isso que fazem muitos anos, quando perguntei a um colega uruguaio como sobrelevavam em seu país uma inflação disparada, me respondeu com afortunado sentido de humor: “Nós no Uruguai vivemos em uma situação de crise estável”... É importante sobre isso tomar em consideração e atuar de maneira consequente sobre as sequelas do colonialismo do passado, incluídas aquelas que afetam os conceitos que manejamos.

Há motivos sólidos para argumentar que o capitalismo adentrou em uma fase de corrosão terminal. O capitalismo é um sistema que historicamente demonstrou uma formidável capacidade de adaptação das formas mais díspares. A grande discussão hoje é a relativa a se não está perdendo dramaticamente os mecanismos de freio que no passado lhe permitiram salvar a cara. Se levado, por dizer de outra maneira, de um impulso, ao parecer impossível de conter, encaminhado a acumular espetaculares benefícios em um período de tempo muito breve, não estará cavando sua própria tumba, com o agregado, claro, de que pode desmoronar em cima de nossas cabeças. Ainda que o capitalismo tenha sido sempre um sistema explorador, injusto e excludente, convenhamos que ao mesmo tempo foi uma fórmula razoavelmente eficiente: permitia garantir que a maioria dos empresários obtivessem os benefícios pelos quais lutavam. Hoje nem sequer isto é evidente em um cenário no qual muitos dos defensores do projeto neoliberal, após rechaçar todo tipo de intervenção dos poderes públicos na economia, tenham acudido pressurosos – que sinal de ineficiência! – a reclamar as ajudas governamentais que devem permitir a salvação de suas empresas. Do lado do capitalismo não se aprecia nestas horas, ademais, nenhum propósito de emenda, nem nenhuma consciência dos perigos que a cercam.

Isto é algo particularmente surpreendente no que se refere às ingentes sequelas da crise ecológica em sua dupla forma: a de agressões ao meio ambiente irreversíveis e a do esgotamento de recursos básicos que colocam gravemente em perigo os direitos

das próximas gerações e, com eles, os das demais espécies que nos acompanham no planeta. O que está em crise não é, como pretendem nossos sociais-democratas de última hora, o capitalismo desregulado, mas o capitalismo em si.

Ainda sobre isso, é preciso prestar atenção ao perfil que pode adquirir o que alguns estudiosos começam a chamar de *ecofascismo*. Em um livro de muito recomendável leitura, *Auschwitz começa o século XXI? Hitler como precursor*, seu autor, Carl Amery, desenvolve uma tese sugestiva⁸¹. Estaríamos muitos equivocados – nos diz – se concluíssemos que as políticas que abraçaram os nazis alemães mais de oitenta anos atrás reemitam a um momento histórico conjuntural, singularíssimo e, por isso, afortunadamente irrepetível.

Amery conclama, antes bem, a estudar em detalhe o conteúdo concreto dessas políticas, e a fazê-lo como resultado de uma razão precisa: bem podem reaparecer nos anos vindouros, não avaliadas agora por ultramarginais grupos neonazis, senão postuladas por alguns dos principais centros de poder político e econômico, cada vez mais conscientes da escassez geral que se avizinha e cada vez mais firmemente decididos a preservar esses recursos escassos em umas poucas mãos em virtude de um projeto de darwinismo social militarizado. Pensemos seriamente se muitas das apostas dos governantes ocidentais não fundem suas raízes em um projeto dessa natureza, ou ao menos apontam a ele. E admitamos, sim, que o *ecofascismo* pode ser uma incipiente resposta do capitalismo diante da corrosão terminal a que acabo de referir-me, e, com ela, diante do colapso.

81 Carl Amery: *Auschwitz começa o século XXI? Hitler como precursor*. Turner, Madrid, 2002.

Pacifismo, antimilitarismo, violência

Já recordei que, diferente do ocorrido com as tramas do feminismo e o ecologismo, o pensamento libertário sempre teve o seu peso nas lutas pacifista e antimilitarista. Vai adiante que me absterei aqui de distinguir os perfis, aos poucos diferentes, de uma e outra. Me limitarei a assinalar que nada seria mais equivocado que concluir que as duas lutas mencionadas perderam o gás e interesse. Hoje em dia o militar, aparente e interessadamente humanizado, segue invadindo tudo, sem que nada no fundo tenha mudado. Aí está, para atestarmos, o modelo israelense, que demonstra que as regras da democracia representativa são compatíveis com o apartheid e, em seu caso, com o genocídio. Mas aí estão também o aproveitamento militar-repressivo das situações de emergência – e, com elas, das catástrofes *naturais* – o assentamento do mito do *intervencionismo humanitário*, a expansão planetária do complexo industrial-militar e o afinamento de tramadas estratégias de amedrontamento da cidadania.

Pense-se no que supõe, no caso espanhol, e em relação com todas essas questões, o trabalho da chamada *Unidad Militar de Emergencia*, encaminhada a ir preparando a população diante de uma ativa presença das forças armadas nos tecidos sociais mais díspares.

Mas seu trabalho foi ressaltar que boa parte das disputas que em um grau ou outro guardam relação com os debates dos pacifistas e dos antimilitaristas remete à eterna questão da violência. Uma questão que, é bem-sabido, suscitou entre os libertários agudas divisões. Há muitos anarquistas pacifistas, da mesma forma que há muitos pacifistas que se consideram anarquistas; uns e outros defenderam a resistência passiva e a ação direta não violenta. Mas também é verdade que a sugestão de que são pacifistas em modo algum enche de satisfação a muitos anarquistas⁸². Estes últimos, é fácil que façam sua a ideia de que o pacifismo é uma maneira de

82 Graeber: *Rivoluzione...*, *op.cit.*, pág.52.

atuar que só está ao alcance de uma minoria da população em países muito seletos, enquanto que na maioria esmagadora dos casos o cenário obrigaria, sem margem para dúvidas, a assumir posições em um ou outro grau violentas⁸³. Não faltam, tampouco, enfim, aqueles que dizem acreditar na luta armada sem aventurar-se nunca a praticá-la e, mais, aqueles que confessam em público tal adesão, circunstância que nos obriga a meditar sobre o equilíbrio mental dos afetados.

Pese ao rótulo que lhe foi pendurado, o movimento libertário resultou ser muito menos violento que outros. Pense-se no registro do fascismo, do liberalismo colonizador, do comunismo de quartel, de determinadas manifestações do nacionalismo, de muitas credices religiosas ou das grandes potências. Os anarquistas nunca se entregaram a formas de violência massiva e indiscriminada. Se nenhum dos pensadores libertários – nem sequer Bakunin – defendeu acriticamente a violência, muitos deles, ainda que com cautelas, fizeram valer uma clara coincidência das taras e dos problemas que acompanham aquelas.

Deixemos que fale Kropotkin: “De todos os partidos só conheço um – o anarquista – que respeita a vida humana e insiste em voz alta na abolição da pena capital, da tortura nas prisões e do castigo do homem pelo homem. Todos os demais partidos nos mostram cada dia sua falta de respeito pela vida humana⁸⁴”. Diante disso, aí está a violência do sistema, esta violência que escapa quase sempre ao interesse de nossos meios de *incomunicação*: a de muitos empresários sobre os trabalhadores, a de tantos homens sobre as mulheres, a que exerce a polícia contra os *sem papéis*, a que todos desenvolvemos contra o meio natural ou, como não, a que assuma a forma de genuínas guerras de rapina. Não precisa ser muito sagaz para perceber que por trás está aos poucos (e como não estaria?) o Estado, o agente principal da violência genialmente desvelado por Tolstoi. A violência está na essência do Estado.

83 *Ibidem*, pág. 53.

84 Citado em Marshall, *op.cit.*, pág. 633.

Em um texto que não pode ser senão polêmico, mas que em qualquer caso tem a virtude da pedagogia, David Graeber nos convida a ordenar os dados relativos ao debate libertário sobre a violência⁸⁵. Identificou, em primeiro lugar, várias razões para o rechaço dela. Uma delas, afirma que se um anarquista deve atuar em consonância com os valores da sociedade que deseja criar, e a violência não se conta, por lógica, entre tais valores, o seu é que repudie a violência. Para ser eficiente, esta última reclama, por outra parte, estruturar hierarquias que casam mal com a cosmovisão libertária; ao exigir o desenvolvimento de condutas marcadas pela clandestinidade e o segredo, dificulta o assentamento paralelo de critérios genuinamente democráticos. A violência pode ser acompanhada, enfim – agrego eu – de uma péssima avaliação das suas consequências, como pode arruinar as expectativas de genuínos movimentos de massas.

Graeber assinala, contudo, que há uma razão de peso para justificar uma prudente aceitação da violência: a revolução social preconizada é difícil de imaginar sem o desenvolvimento daquela em um grau ou outro. O libertário norte-americano dá conta, em suma, de várias tessituras delicadas, como a vinculada com a necessidade de determinar o que se entende por violência ou como a relativa à condição da violência gratuita que cobra corpo de vez em quando sem propósito algum – como não seja o da autossatisfação ou o de uma estética mal entendida – e sem nenhum projeto coletivo no fundo, um pouco à maneira do que faziam muitos dos anarquistas responsáveis por atentados entre os séculos XIX e XX. Enquanto muitos libertários se perguntaram se era razoável criticar a violência exercida contra dirigentes políticos ou magnatas econômicos responsáveis pela miséria e exploração de muitos, não faltaram aqueles que mostraram preocupação pelos danos de imagem que se derivariam, para os movimentos anarquistas, de uma violência indiscriminada, e a isso, ainda quando, em sentido diferente, tampouco faltaram aqueles que sublinhassem que a demonização desses movimentos se fará com a violência ou sem ela.

85 Graeber: *Rivoluzione...*, *op.cit.*, pág. 49.

Capítulo 8:

Nações. Anarquismos do Sul

A questão nacional e o anarquismo

Faz uns anos⁸⁶ uma das publicações de uma das forças anarcossindicalistas que operam entre nós recorria a uma frase referindo-se, claro, à etapa anterior à guerra civil espanhola, dizia: “Os anarquistas não eram independentistas”. Poucos terrenos foram mais *ceganosos* que o que se interessa pela relação entre anarquismo e questão nacional. Como podia um anarquista ser nacionalista? Se perguntam essas gentes que em ocasiões se encontram cabalmente imersas, por acaso sem sabê-lo, na lógica do nacionalismo de Estado. Como permaneceriam alheios os anarquistas – se interrogam outros – a uma questão nacional que está no núcleo de muitas das disputas relativas à formação e à condição democrática dessa instância, o Estado, que acabo de mencionar?

Em algum momento no passado, sugeri que só há duas maneiras razoáveis de encarar a questão nacional. Enquanto a primeira sugere que, desde o século XIX, e em uma parte significativa do planeta, as comunidades políticas se articulam inequívoca e ineludivelmente na forma de nações que são, para lançar mão da expressão de Anderson, *comunidades imaginadas*[†], a segunda estima que as nações são construções artificiais e interessadas que respondem ao descarado propósito de jogar para escanteio a luta de classes e assentar os privilégios das burguesias correspondentes. Sobre o papel, esta segunda foi a percepção esmagadoramente dominante no

86 Uns ‘meses’ no original, escrito em 2013.

† *Nação e consciência nacional*, Benedict Anderson. Atica, 1989, Brasil.

caso do movimento libertário, que como resultado se havia desentendido por completo das disputas – bem é sabido que houve alinhamentos que cobraram corpo ao calor da questão nacional.

Temo que em relação à percepção libertária os fatos são, contudo, mais complexos. Sublinharei sobre isso, sem ir mais longe, que já pensadores anarquistas – assim, Bakunin – que percebem nas nações um fato natural ou quase natural, o qual não é óbice para que subtraíam a necessária condição universalista e internacionalista do projeto libertário.

“Como eslavo, eu queria a emancipação da raça eslava do jugo dos alemães por meio da revolução, ou seja, mediante a destruição dos impérios russo, austríaco, prussiano e turco, e com a reorganização dos povos, de baixo para cima, com sua própria liberdade, sobre a base de uma completa igualdade econômica e social, e não por meio da força de uma autoridade, por revolucionária que ela mesma diga que é e por inteligente que em realidade seja⁸⁷”, escreveu Bakunin. Um dos elementos recorrentes na obra do anarquista russo é, por adição, a ideia de que a revolução social resulta inseparável da libertação dos povos submetidos. Certo é que Bakunin, longe de postular um nacionalismo que ansiava pelo Estado, o que defendia era um horizonte de corte muito diferente, assentado em um projeto revolucionário e federalista. Seja como for, e se nos guiamos pelas opiniões que acabo de recorrer, se violenta um tanto a realidade quando se afirma que desde o ponto de vista libertário o internacionalismo e o nacionalismo são fenômenos diametralmente contrapostos.

Entre os pensadores anarquistas não há dissensos, em troca, no que diz respeito a uma crítica de algo que cabe entender e está presente na esmagadora maioria das manifestações do nacionalismo: a que identifica nestas uma onipresente aposta estatista que se revela com particular força, claro, nos nacionalismos de Estado, argumento sonoramente expressado, por certo,

87 Citado em Lehning, *op.cit.*, pág. 102.

no *Nacionalismo e Cultura*, de Rudolf Rocker⁸⁸. Em paralelo despontam fortes críticas, de novo, do nacionalismo como fenômeno interclassista e se manifesta ao mesmo tempo certo receio diante de uma distinção, a que separa nações que oprimem e nações que são oprimidas, e que parecem ignorar que dentro de cada uma dessas supostas instâncias existem realidades muito diferentes e também, por lógica, classes muito diferentes.

Ainda que no pensamento libertário não seja comum que se esqueça a ascensão dos nacionalismos de Estado – esses nacionalismos silenciosos que pareciam não existir – admitirei que problemas não faltaram a respeito.

Recordarei que no mundo libertário catalão de antes de 1939 foram frequentes as disputas com muitos trabalhadores imigrantes que pareciam não aceitar de modo algum a cultura e a língua do país ao que haviam chegado. Entre nós, e por outra parte, o movimento libertário acatou com demasiada frequência, sem maior vontade de discuti-las, fórmulas de organização que calcavam em boa medida a trama institucional-administrativa do Estado. Pegadas palpáveis disso são as que aportam a Confederação Nacional do Trabalho ou os diferentes comitês regionais. E não era em absoluto evidente, que seja dito, que a defesa de um projeto ibérico resolvesse o imbróglio: ao fim e ao cabo a fórmula em questão acarretava o acatamento de uma instância configurada por dois Estados, aos poucos impregnada, por certo, de resquícios imperiais. É claro que, em sentido contrário ao argumento que agora me ocupa, de sempre ter sido sensato apreciar uma relação muito estreita entre o movimento libertário catalão e a reivindicação nacional correspondente. Uma relação mais forte, bem é certo, no caso do colapso do anarcossindicalismo, e em especial nos setores mais sindicalistas deste, fenômeno bem ilustrado no livro de Termes que já citei várias vezes.

88 Rudolf Rocker: *Nacionalismo y cultura*. La Piqueta, Madrid, 1977.

Se tenho que enunciar minhas convicções – estão muito próximas às reflexões que se incluem no livro coletivo *Anarquisme i alliberament nacional*⁸⁹ – no que se refere a como deve ser encarado, desde o pensamento libertário, a questão nacional, o primeiro que direi é que não parece saudável desentender-se do que isto significa, algo que de modo algum implica acatar que a proposta nacionalista é a fórmula mestra que permite encarar aquela (se assenta preceptivo esclarecer antes, certamente, o que é o que precisamos entender por nacionalismo). A segunda recomendação sugere que, na hora de ocupar-se destas coisas, é obrigado a prestar atenção à trama, e às ações, dos nacionalismos de Estado, toda vez que do contrário é muito fácil que ganhem corpo dramáticas distorções de realidades complexas.

Assinalarei, em terceiro lugar, que convém separar os termos ‘nacionalismo’ e ‘independência’. A reivindicação desta última não tem porque ser traduzida na reivindicação paralela da configuração de um Estado e de um exército próprio. A independência deveria surgir da acumulação das independências previas que procedem de baixo: a individual, a comunal, a comarcal..., toda vez que o vital é, - cabe supor – libertar-se das opressões. Sublinharei, em quarto lugar, meu receio sem limites, diante das macroestruturas – a UE, por exemplo – que o capital foi perfilando, em aberta dissonância com a percepção daqueles que não veem senão janelas na integração por cima.

E agregarei, para terminar, que sejam quais foram os desaforos que rodeiam o princípio da livre determinação, e ao direito correspondente, um e outro são preferíveis à sua negação, a menos, claro, que nos declaremos orgulhosamente hostis à causa da democracia e defendamos a carta cabal dos Estados realmente existentes.

89 VVAA: *Anarquisme i alliberament nacional*. Catarco/La Ciutat Invisible/Collectiu Negres Tempestes/ Virus, Barcelona, 2007.

O anarquismo no Sul Global

Fico obrigado a perfilar umas notas sobre uma discussão que pouco frequente mas tem, contudo, sua relevância: pese a suas pretensões emancipatórias, não será o anarquismo mais uma das manifestações de uma percepção que, visivelmente eurocêntrica, reproduz à perfeição a trama ilustrada e é incapaz de saltar às fronteiras ou, em seu defeito, e quando o faz, translada códigos e formas de fazer que são privativas do lugar geográfico de que procede?

Seria absurdo negar a pertinência da pergunta, como o seria assumir, sem mais, que uma resposta negativa resolva a questão. Que esses espasmos eurocêtricos e, em último termo, coloniais, puderam se manifestar em algum momento parece fora de discussão. Ainda assim, é importante formular três réplicas. A primeira sublinha a permanente aposta do anarquismo pela contestação de colonizadores e imperialismos: como o desvelou entre outros Benedict Anderson, o discurso anticolonial teve desde sempre uma presença consistente no pensamento libertário⁹⁰. Admitirei, ainda assim, que uma coisa é a relação do anarquismo com a contestação colonial e outra é o desenvolvimento material do próprio anarquismo nos países afetados, durante e depois da colonização.

Creio, contudo, que estaríamos fechando os olhos para a realidade – e aqui vai a segunda réplica – se esquecêssemos que de modo algum faltaram os movimentos de caráter estritamente anarquista em muitos dos países do sul do planeta. Bastará com que mencione os nomes da China – onde houve no passado um significativo movimento anarquista – da Palestina ou da Índia – dois cenários nos quais a presença libertária segue tendo seu valor hoje em dia – ou, e como não, da América Latina, onde a pegada das migrações espanhola, portuguesa e italiana teve e tem por resultado uma notável presença de organizações libertárias⁹¹.

90 Benedict Anderson: *Under Three Flags. Anarchism and the Anticolonial Imagination*. Verso, Londres, 2005.

91 Veja Barret, *op.cit.*

Formulo uma terceira, e última, réplica que nos coloca em uma ordem de fatos distintos pelo que já me interessou: o que recorda a existência obvia de práticas libertárias – utilizarei aqui, porque é claramente mais apropriado este adjetivo – em muitas das comunidades humanas dos países do sul. Não se trata, obviamente, de imitações miméticas do reivindicado pelos anarquistas do norte. Falo, antes, de comunidades que resumam um estilo de vida libertário, e que contestam a lógica da colonização e os valores ocidentais. Tal é o caso das vinculadas, por exemplo, com o comunalismo africano ou com muitos povos indígenas na América Latina.

Estou pensando em comunidades humanas que, seja dito, nem sempre se ajustam a determinado estereótipo forjado ao calor de uma proposta, a *anarcoprimitivista*, que em alguns casos, e pesem as aparências, não seria senão uma expressão de percepções ancoradas no norte opulento e suas regras do jogo. Salta à vista, enfim, que a condição dessas comunidades nada deve aos preconceitos ilustrados que inspiraram o anarquismo clássico, tanto mais quanto aquelas que com frequência respondem, por certo, há perspectivas de classe bem mais difusas⁹². Essa condição obriga a certificar, de qualquer modo, que em muitos momentos os movimentos estritamente anarquistas radicados nos países do sul, empenhados em reproduzir um arcabouço ideológico que chegava do norte do planeta, seguiram caminhos diferentes que os marcados pelas práticas vitalmente libertárias de boa parte dos habitantes autóctones desses países.

92 Sharif Gemie, em Graham, *op.cit.*, pág. 324.

Conclusão

Me interessa destacar vários traços da cosmovisão libertária. O primeiro é a consciência, profundamente assentada, de que formamos parte do mesmo sistema que desejamos derrubar. Essa consciência desenha – creio eu – uma diferença fundamental sobre os hábitos da esquerda tradicional, comodamente instalada na ideia de que tudo, ou quase tudo, se reduz a uma confrontação entre bons e lúcidos, por um lado, e maus e perversos, pelo outro. Com uma linguagem que já não é a de hoje, faz várias décadas Cornelius Castoriadis se referiu ao constante renascimento da realidade capitalista no seio do proletariado. Steve Biko, com o mesmo empenho, assinalou que “a arma mais potente em mãos do opressor é a mente do oprimido⁹³”.

Outro traço importante me atraiu já em mais de uma ocasião nesse texto: a meu entender o mundo libertário deve aferrar-se ao firme desígnio de reunir purezas e realidades coletivas em proveito de um trabalho com as pessoas comuns. Mal seria se o anarquismo contemporâneo fosse um discurso identitário de um grupo fechado: deve se desenvolver, antes e sempre com as lutas populares, imerso nos grandes fluxos da contestação e da emancipação, e em diálogo aberto com outras correntes. Holloway sublinhou que não se trata de que todo o mundo seja um radical anticapitalista: o que ocorre é que a experiência da opressão capitalista gera em muitas pessoas um princípio de rechaço e de rebelião que parece obrigado a estimular⁹⁴.

Não há, então, uma criação artificial de consciência nem uma condução desde fora, senão uma operação de resgate de algo que já está aí. E não é que não possa ser feita nenhuma revolução – como pretende Lenin – em nome dos demais. Para Lenin os trabalhadores,

93 es.wikiquote.org/wiki/Steve_Biko

94 Holloway, *op.cit.*, pág.226.

por si só, são incapazes de transcender o mundo de uma leviana consciência sindical, com o qual se faz preciso insuflar-lhes a consciência desde fora, desde os possuidores de uma ciência social que outorga certezas, nos fatos, desde os integrantes das classes altas educadas. “O socialismo científico é a teoria da emancipação do proletariado, mas não, com certeza, não é a da autoemancipação do proletariado” (Holloway⁹⁵). A seu amparo ficam assim separados um *eles* – o proletariado – e um *nós* – as pessoas que, portadoras de consciência, devem tomar o poder em nome dos demais.

Agregarei que essa vontade de estar ao lado da gente comum deve fazer-se valer, involuntariamente, a partir da modéstia. Os espasmos de superioridade e as certezas autocontemplativas sempre tiveram péssimos conselheiros.

Mal seria que em vez de atrair o outro, assumíssemos, como por desgraça com certa frequência ocorre, um recalcitrante esforço de demonização deste outro.

“Atentos para a crença de que a Anarquia é um dogma, uma doutrina inatacável, intocável e indiscutível, venerada por seus adeptos como *O Corão* é venerado pelos muçulmanos. Não: a liberdade absoluta que reivindicamos desenvolve nossas ideias, sem cessar, as eleva a horizontes novos – adaptando-se aos cérebros dos diversos indivíduos – e as expelle longe dos quadros estreitos de toda regulamentação e de toda codificação. Nós não somos ‘crentes’”, afirmou Émile Henry pouco antes de ser guilhotinado⁹⁶.

O anterior não significava que devamos fechar os olhos e as bocas diante de realidades pouco edificantes. É claro que devemos rezear de um anarquismo, ou da mera pintura e gesto fácil, que não sabe de autogestões nem de ações diretas. Porque existe, certamente, um anarquismo de aparências e signos externos, muito radical na expressão,

95 *Ibidem*, pág. 130.

96 Citado em Guérin, *op.cit.*, pág.12.

mas aos poucos alheio de qualquer prática transformadora. Se esse anarquismo merece uma crítica consequente, tampouco seria saudável que considerássemos impoluta, contudo, a militância orgânica e aguerrida do passado. E isso que – para dizer tudo, e postos a escolher – o *maximalismo* é mais útil que o *possibilismo* que o parece inundar quase todo.

Ainda com ele, é preciso guardar as distâncias a respeito dos anarquistas dogmáticos e puros que nunca quebraram um prato. “Sentado à espera da revolução, a cadeira não é minha, é do patrão”, rezava um trecho de uma canção de Sérgio Godinho. É muito fácil escrever radicais alegados contra o Estado e não menos radicais defesas do comunismo libertário sem sentir-se na obrigação de pensar o que é que devemos e o que é que podemos fazer agora. Porque a percepção de muitos fatos complexos é inevitavelmente distinta em quem luta e em quem se limita a elucubrar. Se a isso se soma um fenômeno muito delicado, que acabo de glosar – o desprezo altivo de quem se supõe são ignorantes ou ineptos – o círculo se fecha perigosamente. E o faz em singular quando os protagonistas dessa conduta mostram especial, e patológico, interesse em buscar inimigos no próprio mundo libertário, como se tentassem perfilar um terreno próprio no qual os *competidores* devem desaparecer por completo. A duras penas pode surpreender que muitos dos quais assumem esta conduta reproduzam todos os hábitos do mundo quadrado que germinou muito tempo atrás na *esquerda tradicional*. As conversas sem sentido sobre verdades reveladas e sobre classes operárias exultantes nada têm a invejar então às que anunciam com enorme soltura as seitas leninistas, stalinistas e trotskistas, da mão de organizações e personalismos com uma fachada de ativismo e nenhuma realidade por trás. O radicalismo merece crédito sempre e quando o exercício em questão não se transforme em um teatro de aparências, paradoxalmente cômodo para o poder. E nos sobra o conhecimento de quem defendeu dogmaticamente a pureza anarquista para depois, e ao final, marchar a outro lugar. Porque, ao cabo, é muito difícil ser muito puro durante muito tempo.

Volto, em suma, a algo que assinalava no prólogo deste livro: sobram as razões para concluir que a proposta libertária tem hoje mais peso e sentido que nunca. Aos olhos de cada vez mais pessoas parece fazer-se manifesto que temos que contestar todos os poderes, os protagonizados pelo Estado e também os do Capital, em lugar proeminente. Devemos fazê-lo, por adição, da perspectiva de organizações que, sem líderes, primem pela autogestão e ação direta, colocando ao mesmo tempo em primeiro plano os direitos das mulheres, dos integrantes das gerações vindouras e dos castigados habitantes dos países do sul.

À lógica do benefício privado e da acumulação devemos contrapor com a da solidariedade, do apoio mútuo e da autocontenção, em um cenário marcado por uma dupla consciência: a das limitações que arrastamos, por um lado, e a de que formamos parte do sistema que queremos derrubar, pelo outro.

Termino com uma citação, de Emma Goldmann, com a qual rematei a antologia de pensadores libertários que publiquei em 2010. Diz assim:

“Considero que o anarquismo é a mais bela e prática filosofia já concebida, tanto em sua aplicação à expressão individual como na relação que estabelece entre o indivíduo e a sociedade. Ademais, estou tão segura de que o anarquismo é tão vital e se faz tão próximo da natureza humana que nunca morrerá. Estou convencida de que a ditadura, seja de direita ou de esquerda, nunca funcionará, como nunca funcionou, e de que o tempo demonstrará isto de novo, como já demonstrou. Quando o fracasso da ditadura moderna e das filosofias autoritárias se faz mais evidente e a consciência desse fracasso se encontra generalizada, é preciso reivindicar o anarquismo. Considerado deste ponto de vista, o renascimento das ideias anarquistas é muito provável num futuro próximo⁹⁷”.

97 Emma Goldman, “A life Worth living”, em Robert Graham (dir): *Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume 1. From Anarchy to Anarchism (300 A.D. to 1939)*. Black Rose, Montreal/NovaYork/ Londres, 2005, pág. 496.

Sobre o autor

Carlos Taibo é professor aposentado de Ciência Política na Universidade Autônoma de Madrid, onde também dirigiu o programa de estudos russos do Instituto de Sociologia das Novas Tecnologias. É autor de mais de vinte livros em espanhol (castelhano), muitos relativos às transições na Europa central e oriental. É também militante anarquista em associações na Espanha; participou e escreveu sobre o movimento antiglobalização no final dos anos 1990, além de se ocupar, como pesquisador e militante, de temas como ação direta e anarquismo. Ultimamente se voltou para a questão ecológica riscando o verniz ambientalista e atento ao que nomeia “ecofascismo”. Insiste em que o colapso ecológico é um desdobramento lógico do capitalismo e que é preciso caminhar para o decréscimo, questões que trata de maneira mais detalhada em livro mais recente, *Colapso: capitalismo terminal, transição ecológica e ecofascismo*, de 2016. Seu último livro chama-se *Histórias antieconômicas* e foi publicado pela Catarata Libros, na Espanha, em 2020.