PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Gilvanildo Oliveira Avelino

Anarquismos e governamentalidade

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO

2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Gilvanildo Oliveira Avelino

Anarquismos e governamentalidade

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais (área de concentração: Ciência Política), pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Prof. Doutor Edson Passetti.

SÃO PAULO

2008

TERMO DE APROVAÇÃO

GILVANILDO OLIVEIRA AVELINO

ANARQUISMOS E GOVERNAMENTALIDADE

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Área de Ciência Política, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Banca Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Edson Passetti.
Dep. de Política, PUC-SP. _____

_____

_____

_____

_____

_____

agradecimentos

a edson passetti, pela generosidade, pela cumplicidade e por fazer da política uma experimentação de liberdade entre amigos.
a natalia montebello pela leitura carinhosa, cuidadosa e pontual, feita com alegria e desprendimento.
a edson lopes, pelas leituras e pelo apoio.
ao núcleo de sociabilidade libertária, que mantém a liberdade sempre mais intransitiva.
a salete oliveira, pela potência dissonante.
a christina lopreato, pelo apoio afetuoso na qualificação.
a margareth rago, amiga de muitos encontros anarquistas e parceira de inquietações comuns.
aos amigos do centro de cultura social de são paulo.
aos amigos inesquecíveis, sandra profili e marc levecque (paris), cujo carinho e apoio tornaram possível, sob muitos aspectos, a realização desse trabalho.
ao amigo daniel colson, pela acolhida calorosa e pelo apoio confiante e generoso.
a marisa ammendolia (bensançon), pelo apoio fundamental.
aos amigos paula albouze e carlos carignani (paris), pelos belos momentos.
aos amigos da librairie publico, especialmente a max e a loren.
aos queridos amigos da federação anarquista italiana, responsáveis por momentos de intensa alegria: salvo vaccaro, francesco “fricche”, alberto, gigi di lembo, massimo varengo, maria matteo, alfonso (*in memoriam*), raffaele spagna, e tantos outros...
ao prof. giampietro berti pelo apoio inicial.
a franco schirone, pelo material precioso.
aos amigos da biblioteca franco serantini (pisa), especialmente franco bertolucci e furio lippi.
aos amigos do centro di studi libertari (milão), especialmente rossella di leo e paolo finzi.
ao prof. maurizio antonioli (milão), pela amigável receptividade.
ao centre international de recherches sur l'anarchisme, cira, especialmente a marianne enckell, fred deshusses e aos calorosos amigos da ocupação “la laiterie”.
a capes e ao cnpq agradeço pelo financiamento concedido para realização desse trabalho.
ao meu companheiro francisco ripó, pelos carinhos e cuidados imprescindíveis, por ter compartilhado alegrias e tristezas de uma vida estrangeira e por sua presença cheia de alegrias.

SUMÁRIO

introdução 01

1ª parte: proudhon, anarquia e governamentalidade

capítulo 1: política e guerra 12

1. anarquismos 12
2. poder e governamentalidade 23
3. política como guerrasociale 58
4. guerra e justiça 78

capítulo 2: governo da política 92

1. o método serial 96
2. governo, justiça, verdade 104
3. o círculo governamental 118
4. obediência e soberania 127

2ª parte: malatesta, política e anarquia

capítulo 1: poder, dominação e organização 140

1. anarquia e organização 149
2. questão social 156
3. solidarismo e direito social 161
4. *contra-organização* anarquista 166

capítulo 2: revolução e gradualismo revolucionário 180

1. das sedições para *a* revolução 182
2. insurreição *e* evolução 192

capítulo 3: agonismo como ethos 206

1. governo e estratégia 207
2. anarquia e o agonismo da política 224

capítulo 4: ilegalismo, terrorismo e violência 241

1. ravacholizar 255
2. ações internacionais anti-anarquistas 264

capítulo 5: movimento operário e sindicalismo 272

1. pauperismo e subversão 274
2. movimento operário 282
3. anarco-sindicalismo 289

capítulo 6: fascismo 301

1. o fenômeno nacionalista 302
2. o fenômeno fascista 319

conclusão 351

bibliografia 357

LISTA DE ABREVIAÇÕES

ACS/CPC – Archivio Centrale dello Stado/Caselario Político Centrale

b. – busta

BFS – Biblioteca Franco Serantini

f. – fita

fasc. – fascículo

fl. – folha

QS – La Questione Sociale

RA – Rivista Anarchica

RSA – Rivista Storica dell'Anarchismo

SP - Schedario Politico

UN – Umanità Nova

LISTA DAS FONTES DE PESQUISA

Archivio Centrale dello Stato – Roma

Archivio Giuseppe Pinelli – Milão

Biblioetca Nazionale Centrale - Florença

Bibliorhèque Nationale de France – Paris

Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio – Bolonha

Biblioteca Franco Serantini – Pisa

Biblioteca Nadir Gouvêa Kfouri, PUC – São Paulo

Bibliothèque de Sciences Politiques – Paris

Bibliothèque des études italiennes et roumaines, Université de la Sorbonne nouvelle – Paris

Bibliothèque Générale du Collège de France – Paris

Bibliothèque Sainte-Geneviève – Paris

Centre International de Recherches sur l'Anarchisme – Lausanne

Centro de Cultura Social – São Paulo

RESUMO

Estudo das reflexões do anarquista francês Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e do anarquista italiano Errico Malatesta (1853-1932) sobre o exercício do governo utilizando uma abordagem dos estudos em governamentalidade que procura demonstrar a existência de uma problemática "anarquia e governamentalidade" descrita como um posicionamento crítico frente ao poder no qual a análise do governo é tomada a partir das práticas de governo e no qual a inteligibilidade do político é analisada em termos de relações de força e o governo em termos de tecnologia. Busca não somente aproximar a concepção anárquica dos estudos em governamentalidade, mas apontar a possibilidade de uma relação de procedência entre os estudos em governamentalidade e a anarquia esboçada por Proudhon no século XIX. Demonstra como a noção de força teve para a anarquia um efeito de rompimento com as interpretações clássicas da teoria do direito de soberania e com o seu funcionamento na racionalidade política do século XVII e nos socialismos dos séculos XIX e XX. Retoma a configuração inaugural dada por Proudhon em que analisa o governo a partir do exercício do poder governamental, mostrando como sua reflexão tomou como problema maior, na segunda metade do século XIX, o de tornar evidente a racionalidade do poder e as práticas do princípio de autoridade cristalizados em domínios de objetos da economia política. Retoma a reflexão de Malatesta e o problema da dominação, da organização e do governo e afirma a necessidade de afastar sua concepção sobre a dominação das concepções liberal e marxista, percebendo como, para Malatesta, o problema colocado no final do século XIX e começo do século XX foi o do princípio da organização e de suas conexões com a dominação. Propõe uma outra fisionomia à revolução no anarquismo fora do modelo da Revolução Francesa. Aborda uma dimensão agônica no anarquismo, que faz do governo uma atividade sempre perigosa por meio da qual re-valoriza alguns temas do debate. Estuda a *propaganda pelo fato*, sua evolução para o anarco-terrorismo e a elaboração de Malatesta sobre os usos da violência e sua oposição ao terror como princípio. Trata do movimento operário e do sindicalismo, propondo o pauperismo como realidade sobre a qual repousa a subversão política e a anarquia como elemento de tensão que impulsiona o movimento operário para a revolução. Retoma o problema do fascismo como indissociável ao problema da Primeira Guerra, abordando a polêmica que colocou em campos opostos Kropotkin e Malatesta. Estuda o fenômeno do fascismo através da crítica indistinta, do ponto de vista analítico, que Malatesta realizou da democracia e da ditadura, com a qual rejeitou a estratégia liberal de conferir positividade ao Estado de direito, denunciou na ditadura a eficácia em despertar desejos de democracia, e viu na democracia o elemento que a tornava mais perigosa e mais liberticida que a ditadura: a contínua capacidade de renovação estratégica do princípio de autoridade.

Palavras-chave: Anarquismos; Governamentalidade; Poder; Política.

RÉSUMÉ

Étude des réflexions de l'anarchiste français Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) et de l'anarchiste italien Errico Malatesta (1853-1932) sur l'exercice du gouvernement en utilisant une approche des études dans governamentalité qui essaie de démontrer l'existence d'un problématique "anarchie et governamentalidade" décrit comme un positionnement critique devant le pouvoir, dans lequel l'analyse du gouvernement est amenée à partir des pratiques du gouvernement et dans lequel l'intelligibilité du politique est analysée en termes des rapports de force et le gouvernement en termes de technologie. On ne cherche pas seulement de rapprocher la conception anarchiste des études dans governamentalité, mais de pointer la possibilité d'un rapport de provenance entre les études en governamentalité et l'anarchie tracé par Proudhon dans le XIXé siècle. On cherche de démontrer comme la notion de force a eu pour l'anarchie un effet de brisement avec les interprétations classiques de la théorie du droit de la souveraineté et son utilisation dans la rationalité politique du XVIIé siècle, et dans les socialismes des siècles XIXé et XXé. On reprend la configuration inaugurale donnée par Proudhon dans lequel il analyse le gouvernement en montrant comme sa réflexion a pris comme le plus grand problème, dans la seconde moitié du siècle XIX, cela de faire évidente la rationalité du pouvoir et les entraînements de l'autorité qu'ont été cristallisés dans domaines d'objets de l'économie politique. On reprend la réflexion de Malatesta et le problème de la dominance, de l'organisation et du gouvernement en affirmant le besoin d'éloigner sa conception à ces sujet là de la conception libéral et marxiste, en remarquant comme, pour Malatesta, le problème à la fin du XIXé siècle et début du XXé siècle était le principe de l'organisation et ses rapports avec la dominance. On propose une autre physionomie à la révolution dans l'anarchisme hors du modèle de la Révolution française. On approche une dimension agonique de l'anarchisme qui a toujours fait du gouvernement une activité dangereuse. On étudie la propagande pour le fait, son évolution vers l'anarco-terrorisme et l'élaboration de Malatesta au sujet des usages de la violence et son opposition à la terreur comme principe. On approche le mouvement ouvrier et le syndicalisme en proposant le paupérisme comme réalité sur lequel pose la subversion politique et l'anarchie comme l'élément de tension qui force le mouvement ouvrier vers la révolution. On reprend le problème du fascisme comme indissociable du problème de la première Guerre, en approchant la controverse qui a mis dans des champs opposés Kropotkin et Malatesta. On étudie le phénomène du fascisme à travers la critique indistincte, du point de vue analytique, que Malatesta a accomplie de la démocratie et de la dictature, dans lequel a repoussé la stratégie libérale de donner des positivités au État de droit, et dans lequel il a dénoncé dans la dictature l'efficacité de réveiller des désirs de démocraties, où il a vu dans la démocratie l'élément le plus dangereux et le plus liberticida: la capacité stratégique de renouvellement du principe d'autorité.

Paroles-clés: Anarchismes; Governamentalité; Pouvoir; Politique.

ABSTRACT

This is an study of the French anarchist's Pierre-Joseph Proudhon reflections (1809 -1865) and of the Italian anarchist Errico Malatesta (1853 -1932) on the government's exercise using an approach of the governmentality studies that tries to demonstrate the existence of a problem "anarchy and governmentality" described as a positioning critical front to the power in which the government's analysis is taken starting from government's practices and in which the politician's intelligibility is analyzed in terms of relationships of force and the government in technology terms. Looks for not only to approximate the anarchical conception of the governmentality studies, but to point the possibility of an origin relationship among the governmentality studies and the anarchy sketched by Proudhon in the century XIX. Demonstrates as the notion of force had for the anarchy a breaking effect with the classic interpretations of the theory of the sovereignty right and with his operation in the political rationality of the century XVII and in the socialisms of the centuries XIX and XX. Retakes the inaugural configuration given by Proudhon in that it analyzes the government starting from the exercise of the government power, showing as his reflection took as larger problem, in the second half of the century XIX, the one of turning evident the rationality of the power and the practices of the authority beginning crystallized in domains of objects of the political economy. Retakes the reflection of Malatesta and the problem of the dominance, of the organization and of the government and affirms the need to move away his conception about the conceptions liberal's dominance and Marxist, noticing as, for Malatesta, the problem put in the end of the century XIX and beginning of the century XX was it of the beginning of the organization and of their connections with the dominance. It proposes another physiognomy to the revolution in the anarchism out of the model of the French Revolution. It approaches a dimension agonic in the anarchism that always does an activity of the government dangerous through which reverse-values some themes of the debate. It studies the propaganda by the deed, they evolution for the anarco-terrorism and the elaboration of Malatesta about the uses of the violence and his opposition to the terror as principle. It treats of the labor movement and of the syndicalism proposing the pauperism as reality on which rests the political subversion and the anarchy as tension element that impels the labor movement for the revolution. It retakes the problem of the fascism as inseparable to the problem of the First War, approaching the controversy that put in opposed fields Kropotkin and Malatesta. Studies the phenomenon of the fascism through the indistinguishable critic, of the analytical point of view, that Malatesta accomplished of the democracy and of the dictatorship, with which rejected the liberal strategy of checking assertiveness to the right State, it denounced in the dictatorship the effectiveness in waking up democracy desires, and he saw in the democracy the element that turned it more dangerous and more liberticidal than the dictatorship: it continues it capacity of strategic renewal of the authority beginning.

Key-words: Anarchisms; Governmentality; Power; Politic.

introdução

Este trabalho investiga as reflexões do anarquista francês Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e do anarquista italiano Errico Malatesta (1853-1932) sobre o exercício do governo, utilizando uma abordagem dos estudos em governamentalidade.

Governamentalidade é uma noção retomada de Michel Foucault, e designa um campo estratégico de relações de poder no que ele tem de móvel, de transformável e de reversível. As análises em governamentalidade buscam desinstitucionalizar as relações de poder para apreendê-lo na sua formação, nas suas conexões, nos seus desenvolvimentos e nos modos como ele se multiplica e se transforma mediante a ação de inúmeros fatores.

Desse modo, analisar Proudhon e Malatesta a partir dos estudos em governamentalidade implica compreender os anarquismos imersos no interior de um conjunto constituído por instituições, dispositivos, mecanismos, saberes, estratégias, análises e cálculos, articulados em relações de poder. Implica compreendê-los atuando, sob a forma da recusa e da dissidência, no interior de conflitos mais amplos e globais; compreendê-los funcionando não de maneira autônoma, mas como *práticas de resistência*, que portam a dimensão e o componente *contra,* e que possuem uma positividade, ou melhor, uma produtividade de formas de existências individuais e de organização coletiva.

Os anarquismos do século XIX e XX não somente estiveram inseridos nos jogos de poder, como também desempenharam neles um papel fundamental. A partir das inúmeras estratégias de governo colocadas em funcionamento e das diversas táticas empregadas nas suas resistências, uma certa constituição política emergiu. Em que medida a especificidade histórica do capitalismo, numa determinada época, não respondeu à singularidade da recusa e da resistência anarquista? Seria possível falar de uma correlação imediata e fundadora entre uma certa forma histórica do capitalismo e a recusa anárquica? Os anarquismos não existiriam a não ser por esse jogo perpétuo de adaptações e conversões relativas e operadas entre fluxos de poder e linhas de fuga? Então, qual foi a forma que essa recusa tomou: ela foi uma recusa econômica, ou teria tomado uma forma mais ampla, digamos, de uma recusa ética?

As respostas a essas questões terão um valor apenas aproximativo e hipotético. Arriscando uma formulação, retomei as concepções de Michel Foucault acerca do poder compreendido como multiplicidade de correlações de forças, que são imanentes ao domínio em que são exercidas, exercendo-se sob a forma de relações de jogos estratégicos que procuram, através de lutas e afrontamentos incessantes, transformar, reforçar e inverter essas correlações de força. Foucault concebeu a política como uma possibilidade de codificação dessas correlações de forças que procura integrar e condicionar os múltiplos focos locais de poder. Os anarquismos serão tomados agora integrando uma certa contingência histórica do exercício do poder, como o que escapa e resiste, e constitui a fragilidade necessária e intrínseca de sua formação e de suas configurações estratégicas.

É colocada em jogo, nas estratégias de poder, sua própria contingência histórica: o momento em que um poder, procurando sua configuração naquilo que lhe resiste, deixa escapar a fragilidade de sua formação. Isso coloca um dos problemas fundamentais da política, precisamente a impotência do poder. Impotência nem sempre necessária e real, mas, em todo caso, sempre suposta. De que outro modo compreender o desenvolvimento, no Ocidente, de tantas relações de poder, de tantas formas de

vigilância e de tantos sistemas de controle, senão a partir de uma impotência mais ou menos consciente, mais ou menos sabida, do lado do poder? Se na balança do seu exercício, pendeu a perseguição meticulosa, a desmedida das punições, a grandiloqüência judiciária, a magnificência dos rituais, é porque no fundo desse excesso e dessa desmedida reside qualquer coisa como um perigo no exercício do poder. Assim, ao invés de definir o poder por seu exercício absoluto em um campo determinado, talvez fosse preciso levar em consideração essa correlação perpétua entre molar e molecular e notar de que maneira os centros de poder chegam a se definir por aquilo que lhes escapa e pela sua impotência, muito mais do que por sua potência.

Agora, impotência do poder possui sua espessura e sua realidade concreta, constituída pelo fenômeno das resistências como fato inevitável decorrente do seu exercício. Não existem relações de poder que não suscitem resistências, pois elas são o reverso das relações de poder e constituem seu interlocutor irredutível. Tudo ocorre como se as relações de poder fossem de tal maneira constituídas e sua realidade assumisse formas tais que seu exercício fizesse resultar esses fenômenos de dissidência. Existe no poder e no princípio mesmo de sua mecânica qualquer coisa que contém, que engendra e que implica comportamentos de resistências e de dissidências.

Para apreender essa impotência do poder é preciso ater-se a sua materialidade efetiva, livrando-se das teorias da soberania e das concepções jurídicas que tomam o poder em termos de direitos, de contrato, de legitimidade, de representação etc. O campo concreto sobre o qual o poder é exercido não é constituído pela abstração da vontade geral, ou por outra qualquer. Ao contrário, a superfície que o poder atinge no seu exercício é constituída pelos corpos. Dessa materialidade de corpos, e da realidade maciça do poder exercendo-se sobre eles, resultam na sociedade as instituições, as relações, uma certa disposição e distribuição das coisas e das pessoas etc. Porém, é o fato da superfície do poder ser constituída pela materialidade dos corpos dos indivíduos que faz do seu exercício um expediente perigoso. O corpo não é jamais somente suporte de obediência e de sujeição, mas também traz consigo

manifestações de desobediência e de indisciplina, é também suporte de resistências. O corpo também vive contra o poder. Seja qual for o grau de terror que o poder possa empregar, seja qual for a violência que possa recobrir, a resistência é sempre possível: da lama do campo de concentração irrompe ainda um gesto, talvez último, de recusa. O corpo também morre contra o poder. Na presença da mais atroz violência, da mais inaudita coerção, há sempre a possibilidade desse momento, clamoroso ou calado, em que na vida nada mais se permuta. A morte é o limite e o momento que escapa ao poder e faz aparecer, nos interstícios do poder que se exerce sobre a vida, a mais estranha forma de liberdade. Na obstinação do suicídio, no qual a morte mais abjeta é preferível à mais branda das obediências, reconhece-se uma certa potência do riso: essa capacidade de rir do próprio sofrimento. Quando pela vida se paga um alto preço, ao invés do consolo de uma triste prisão e da aceitação de uma dominação de algozes, resta ainda a morte como estrada para a liberdade. Capacidade de apressar, em determinadas circunstâncias, o que cedo ou tarde se realizará. Esse tipo de resistência selvagem e pronta ao sacrifício funcionou, de modo particularmente intenso, no terrorismo anarquista dos anos 1890-1900 sob a forma do tiranicídio, cuja violência solitária e inopinada fez surgir, no discurso da criminologia lombrosiana, a teoria do suicídio indireto.

A morte preferida a uma existência derrisória: é isso que faz com que uma resistência, por mais fraca que seja, custe qualquer coisa ao poder. Como na guerra, por mais fraca que seja a defesa do guerreiro, sua morte terá sempre algum custo para o inimigo. Momento fulgurante, que faz da morte o ponto mais vívido de uma existência: nada nasce tão fraco como para morrer sem colocar em perigo, de uma forma ou de outra, o poder que mata. Trata-se da existência paradoxal, nesses embates vitais e jogos mortais que vão da lucidez perante a existência à evasão da sociedade, de um tipo de personalização extrema da vida, de uma forma de experiência do pensamento em que os prazeres da verdade não estão separados das provas do risco, ou de qualquer coisa como um momento em que se coloca em jogo a própria vida e se

risca uma morte sem heroísmos. Há também um domínio de si mesmo: quando tudo parece estar perdido sob o peso de uma sujeição absoluta, a morte é o limite do poder, o ponto inatingível da vida que resiste. É o outro termo nas relações de poder, que não constitui seu reverso passivo, mas cumpre simultaneamente papel de adversário, de alvo, de apoio, para a emergência de forças nas quais a subjetividade pode ser entendida como dobra no interior da linha do poder, como uma zona de constituição na qual é possível viver e pensar, na qual é possível resistir, escapar, e na qual é possível reverter a vida ou fazer funcionar a própria morte contra o poder. Subjetividade como processo de resistência às objetivações, como invenção de uma vida possível ou de uma morte provável, como caracterização de um si no interior de um acontecimento.

Na existência dessa possibilidade sempre aberta de resistência é preciso buscar a inteligibilidade desse incitamento incessante do poder no reforço de sua manutenção e no aperfeiçoamento de suas estratégias. E tanto mais será o reforço quanto maior forem as resistências. Do mesmo modo que para compreender uma resistência é preciso ter em conta o poder que a investe, que a provoca, que a produz. Resistência e poder sempre em perigo, resistência e poder continuamente ameaçado. Esse perigo foi cantado nas tragédias da soberania de Shakespeare, quando Macbeth, do alto do seu trono e premido pelo medo, finalmente confessa:

> *Ser rei assim, é nada; é necessário sê-lo com segurança.*
> *Para os mortais a segurança é o inimigo-mor, que jamais cansa.*

Na primeira parte deste trabalho, no capítulo um, procurou-se traçar o percurso do termo governamentalidade, seus usos e aproximações com os diversos anarquismos. Foi situada a genealogia desse termo no pensamento de Foucault e a necessidade de pensar a governamentalidade não como o abandono das análises do poder em termos de guerra e dominação, mas como seu aprimoramento. A governamentalidade indica o lugar instável e móvel que a guerra ocupou na política,

fazendo do político um palco de agonismos incessantes no qual a atividade do governo tomou um lugar fundamental.

O segundo capítulo, dividido em dois momentos, é dedicado às reflexões de Proudhon. Inicialmente, apontando a existência de uma problemática chamada "anarquia e governamentalidade", retomou-se a dimensão da anarquia na qual a concepção proudhoniana do político aparece descrita em termos de guerra, e encontra no antagonismo das forças o princípio de inteligibilidade das relações políticas. A hipótese é que através dessa problemática é possível não somente aproximar a concepção anárquica dos estudos em governamentalidade, como também apontar a possibilidade de uma relação de procedência entre os estudos em governamentalidade e a anarquia esboçada por Proudhon no século XIX.

A noção de força teve para a anarquia um duplo efeito: não apenas rompeu com as interpretações clássicas da teoria do direito de soberania e com o discurso histórico-político que lhe era oposto, mas também o funcionamento dessa noção no anarquismo foi completamente distinto daquele praticado pela racionalidade política do século XVII e pelos socialismos nos séculos XIX e XX. Assim, no segundo momento da análise, foi retomada a configuração inaugural que Proudhon deu à reflexão anarquista na qual analisa o governo não através das formas e da origem do poder, mas a partir das práticas de governo e do exercício do poder. A reflexão de Proudhon tomou como um dos problemas maiores, na segunda metade do século XIX, o de fazer re-aparecer a racionalidade do poder e as práticas do princípio de autoridade cristalizados em domínios de objetos próprios aos da economia política. As estratégias contra as quais se opôs foram as teorias do contrato com suas categorias de vontade geral, sufrágio universal, igualdade jurídica etc.

A segunda parte é dedicada à reflexão de Malatesta. O problema da dominação, da organização e do governo praticamente ocupam os três primeiros capítulos. Inicialmente, afirmou-se a necessidade de afastar a concepção sobre a dominação de Malatesta das concepções liberal e marxista, para em seguida perceber

como, para Malatesta, o problema que se colocou, no final do século XIX e começo do século XX, foi o do princípio da organização e de suas conexões com a dominação. A crise da governamentalidade nesse período provoca o deslocamento que levou de sua articulação em torno da noção de igualdade política, que era implícita no contrato social, para tentativas de despolitização da *questão social* a partir das práticas de organização popular. A reflexão que Malatesta apresenta desse processo demonstra muita clareza política, pensando a organização anarquista como *contra-organização*.

No capítulo dois é ainda essa reflexão que é utilizada para propor uma outra fisionomia da revolução no anarquismo, freqüentemente pensada através do modelo da Revolução Francesa; procurou-se mostrar que nem a revolução, nem a reflexão de Malatesta acerca da revolução são redutíveis a esse modelo.

O capítulo três aborda a dimensão que é, talvez, a mais importante da reflexão de Malatesta, na medida em que serve de princípio de inteligibilidade para compreender outras problemáticas, tais como o anarco-terrorismo, o sindicalismo e o fascismo: trata-se de uma dimensão agônica no anarquismo, que faz do governo uma atividade que se executa sempre perigosamente. Com essa dimensão, alguns dos temas que povoaram o debate anárquico e as preocupações que atravessaram sua história – organização, revolução, anarco-terrorismo, movimento operário, sindicalismo etc. –, ganham outra dimensão por um efeito de renovação de sua inteligibilidade.

O capítulo quatro é dedicado à *propaganda pelo fato* e sua evolução para o acontecimento do anarco-terrorismo. Foi a partir dessa problemática que Malatesta esboçou sua reflexão sobre os usos da violência e se contrapôs ao terror como princípio.

O capítulo cinco trata do movimento operário e do sindicalismo. Nele foi proposto o pauperismo como realidade sobre a qual repousa a subversão política. Dessa forma, o movimento operário, aparecendo como seu suporte ocasional, tornou-se o alvo preferencial de uma multiplicidade de políticas sociais. A ação anarquista atua como elemento de tensão que recusa essas políticas e impulsiona o movimento

operário para a revolução. Nesse processo, a reflexão de Malatesta sobre o sindicalismo foi singular, na medida em que apontou os perigos de transformá-lo em programa.

Finalmente, o capítulo seis é dedicado ao fascismo. O problema do fascismo é indissociável do problema da Primeira Guerra. Inicialmente, foi abordada a célebre polêmica em torno da guerra, que colocou em campos opostos Kropotkin e Malatesta. Em seguida estudou-se o fenômeno do fascismo e a percepção singular que Malatesta teve do problema. Foi em torno da guerra e do fascismo que Malatesta elaborou sua crítica indistinta, do ponto de vista analítico, da democracia e da ditadura, e através da qual ele rejeitou a estratégia liberal que consistia em conferir positividade ao Estado de direito, denunciando na ditadura também sua eficácia em despertar desejos de democracia. Ao mesmo tempo em que via na democracia o elemento que a tornava mais perigosa e mais liberticida que a pior das ditaduras: a contínua capacidade de renovação estratégica do princípio de autoridade.

Esta tese contou com bolsa *sandwich* concedida pela CAPES, o que viabilizou o levantamento bibliográfico realizado na Itália durante o período de outubro de 2004 a novembro de 2005. Em razão da escassez bibliográfica sobre a reflexão de Malatesta e da difícil sistematização de sua obra, espalhada pelo mundo sob a forma de centenas de artigos publicados em periódicos e pequenos ensaios, a bibliografia utilizada neste trabalho pode ser considerada incluindo grande parte do que existe disponível sobre o tema. A ausência quase completa de publicações em língua portuguesa dos escritos de Malatesta e a ausência de fato de estudos sistemáticos acerca do seu pensamento, torna difícil, e até mesmo impossível, prosseguir um estudo restrito às publicações em língua portuguesa. Daí a necessidade de recorrer massivamente à literatura em língua italiana. A sistematização mais importante de seus escritos é, sem dúvida, constituída pelos três volumes dos *Scritti*

que condensam a maior parte de seus escritos de 1919 até sua morte, em 1932. Na bibliografia, eles foram apresentamos de maneira que tornasse possível localizar o contexto de sua publicação original (ano, local, periódico). No entanto, é preciso dizer que, mesmo assim, trata-se de uma fonte insuficiente. Foi preciso complementá-la por diversos artigos publicados anteriormente a esse período, sobretudo nos jornais dirigidos por Malatesta: *La Questione Sociale*, *L'Associazione* e *Volontà*. As obras de alguns estudiosos de Malatesta, tais como Giampietro Berti, Maurizio Antonioli e Carl Levy, também tiveram de muita importância.

O desenvolvimento desta tese pôde ainda contar com estágio de pesquisa e de cooperação internacional no período de dezembro de 2006 a novembro de 2007, realizado na França no âmbito do programa CDFB, Colégio Doutoral Franco-Brasileiro, com financiamento da CAPES. Esse estágio possibilitou traçar a procedência da noção de governamentalidade estabelecendo o percurso político-filosófico realizado por Michel Foucault e procurando situar os desdobramentos que a governamentalidade efetuou no arco mais amplo de suas pesquisas sobre a analítica do poder. A realização do estágio, além de ter permitido o levantamento bibliográfico fundamental para o estudo da governamentalidade, permitiu acesso aos cursos ainda inéditos de Foucault depositados na Biblioteca Geral do *Collège de France*. A audição dos cursos de 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*, e de 1980-1981, *Subjectivité et Vérité*, foram importantes para uma melhor compreenção dos desdobramentos que tomou a problemática da governamentalidade na trajetória intelectual de Foucault. Uma decorrência do estágio foi a tradução da primeira aula e excerto da segunda, do curso de 1980-1981, publicada na revista *Verve* (FOUCAULT, M. Do governo dos vivos. *Verve*, São Paulo, nº 12, outubro/2007, p. 270-298). Valiosos para o desenvolvimento do estágio foram o apoio e as estimulantes pesquisas do professor Daniel Colson, indicadas na bibliografia geral.

Durante toda a trajetória desta pesquisa, fundamental e imprescindível foi poder compartilhar amizade, inspiração e problematizações com o professor Edson Passetti. Suas pesquisas e experiência intelectual, em especial as indicadas na bibliografia geral, constituem referências imperdíveis para o estudo do anarquismo a partir das contribuições de Michel Foucault.

Finalmente, fundamental foram as experimentações propiciadas pela coexistência com os amigos do Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC/SP.

1ª parte:

proudhon,

anarquia e governamentalidade

capítulo 1: política e guerra

1. anarquismos

O neologismo governamentalidade foi, talvez, o que conheceu a mais surpreendente trajetória e posteridade. Sylvain MEYET (2005) fez um interessante apanhado desse trajeto. "A governamentalidade", tendo sido inicialmente apresentada por Michel Foucault como a quarta aula do seu curso de 1978 no *Collège de France*, teve sua primeira aparição em suporte de texto, ainda no mesmo ano, na revista da extrema esquerda italiana *Aut-Aut*, com transcrição e tradução de Pasquale Pasquino. No ano seguinte, R. Braidotti e C. Gordon traduzem a versão italiana para a revista inglesa *Ideology & Consciousness* e, ainda em 1979, Roberto Machado e Ângela Loureiro de Souza são os tradutores da versão portuguesa, publicada no último capítulo do livro *Microfísica do Poder*, sem precisar, no entanto, a origem (nas referências bibliográficas pode-se ler: *A governamentalidade*, curso no *Collège de France*, 1º de fevereiro de 1978). Só em 1986, dois anos após a morte de Foucault, é que aparece uma versão francesa de "A governamentalidade", publicada pela revista *Actes*, trazendo a seguinte advertência: "O texto publicado [*não é*] uma transcrição direta da fita original. [*Este texto foi traduzido do italiano e*], malgrado o esforço dispensado ao trabalho, tantas idas e vindas proíbem considerá-lo como sendo um

‘texto’ de M. Foucault” (apud MEYET, 2005, p. 15). Outras versões foram publicadas a partir da versão italiana, mas somente em 2004 é editado na França o curso completo, sob os cuidados de Michel Senellart, dando a “A governamentalidade” uma transcrição feita a partir dos manuscritos de aula utilizados por Michel Foucault. O curioso é que muito antes da aparição da versão francesa considerada “autêntica”, um grupo de pesquisadores anglófonos fundou em torno da revista inglesa *Economy and Society* um projeto intelectual e um programa de pesquisas conhecido como *governmentality school*. O “manifesto inaugural” desse grupo pode ser considerado o número especial da revista, publicado em agosto de 1993, organizado por Nikolas Rose, Thomas Osborne e Andrew Barry. Eles escrevem na introdução: “os artigos neste número especial de *Economy and Society* compartilham um interesse no diagnóstico das formas de racionalidade política que governam nosso presente. Desse modo, é possível afirmar que os artigos compartilham de uma motivação comum relativa a uma reinterpretação que exige novos modos de pensar acerca dos laços entre o domínio da política, o exercício da autoridade e as normas de conduta em nossa sociedade” (ROSE; OSBORNE; BARRY, 1993, p. 265). Segundo os organizadores, *governmentality school* marca menos uma relação doutrinal ou dogmática com os trabalhos de Foucault do que a partilha de um certo *ethos* de análise marcado pelo desejo comum em “analisar as racionalidades políticas contemporâneas como técnicas concretas para o governo das condutas. (...) Liberalismo e neoliberalismo são analisados aqui não simplesmente como tradição político-filosófica. São analisados sobretudo como uma série de práticas refletidas relativas a, e intervindo no, campo do governo” (Id.).

Foi a partir desse grupo de pesquisas organizado na Inglaterra, depois incluindo pesquisadores australianos e americanos, em torno da noção de governamentalidade que desde os anos 1990 uma série de publicações tomou a forma de uma extensa literatura anglófona em estudos de governamentalidade, produzindo, como notou DEAN (1999, p. 2), “um novo ramo de saber no interior das ciências

sociais e humanas relativo às maneiras pelas quais se governa, o ‘como’ do governo: como nós governamos, como nós somos governados e a relação entre o governo de nós mesmos, o governo dos outros e o governo do Estado”. Mas apesar de toda essa produção intelectual, isso que se chamou *governmentality school* não constituiu nem um método, nem uma teoria comum de estudos. DEAN (1999, p. 1) afirmou ser a inspiração de seu livro “reter alguma clareza nesses estudos em governamentalidade e prover um instrumento e uma perspectiva para seu uso”. Do mesmo modo, ROSE (1999, p. 4-5) não toma a governamentalidade como teoria geral ou história do governo, da política ou do poder, como aplicável a tudo. “Existem aqueles que se empenham em ser estudiosos de Foucault [*There are those who seek to be Foucault scholars*]. (...) Eu reclamo uma relação livre com seu trabalho, muito mais inventiva e empírica. Menos implicada com uma fonte de autoridade intelectual do que com um trabalho com um certo *ethos* de análise”. Portanto, o que caracteriza os estudos em governamentalidade não é a busca de uma homogeneidade coerente com os trabalhos de Foucault, não é o “interesse motivado por uma vontade de conhecimento exegético, mas uma vontade de tirar dele uma inspiração utilizável para trabalhar sobre sua própria atualidade”. E isso de tal modo que para a maioria dos utilizadores do termo o conhecimento na íntegra do curso não foi indispensável, como parece ter sido para os franceses, já que “suas aquisições derivaram de textos publicados e de resumos propostos” (MEYET, 2005, p. 30).

O que busco fazer neste trabalho é, igualmente, um uso *específico* dos estudos em governamentalidade. A procedência desse uso pode ser encontrada no início dos anos 1990, quando surgem alguns estudos que colocam em evidência um certo número de analogias entre o pensamento anarquista dos séculos XIX e XX e o que se convencionou chamar de pensamento pós-estruturalista, categoria que contém o prejuízo da síntese, como observou VACCARO (1998, p. 7), principalmente temporal, mas que foi utilizada para se fazer referência às reflexões de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida e François Lyotard. Em relação a Foucault, a aproximação

com o pensamento anarquista foi possível, sobretudo, no *retournement* efetuado por ele a partir do segundo volume da sua *História da Sexualidade*, no qual se ocupará do sujeito ético.

No Brasil, os efeitos iniciais dessas experimentações podem ser vistos pelo *dossiê* organizado por Edson Passetti, publicado na revista *Margem*, da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP, em 1996, trazendo alguns estudos então recentemente publicados sob essa perspectiva no cenário internacional, notadamente com os artigos de Todd May e Salvo Vaccaro. Esse dossiê foi responsável pela introdução, no Brasil, da problemática anarquismo e pós-estruturalismo. Uma literatura disponível sobre essa problemática pode ser citada como sendo composta das seguintes obras: de Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, de 1994 [A Filosofia Política do Anarquismo Pós-estruturalista]; de Saul Newman, em 2001, *From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power* [De Bakunin a Lacan. Anti-autoritarismo e Deslocamento do Poder] e, em 2005, *Power and Politics in Poststructuralist Thought. New theories of the political* [Poder e Política no Pensamento Pós-estruturalista. Novas teorias do político]; de Lewis Call, em 2003, *Postmodern Anarchism* [Anarquismo Pós-moderno]; do pesquisador italiano Salvo Vaccaro, além do mencionado artigo na revista *Margem*, em 2004, *Anarchismo e modernità* [Anarquismo e modernidade]; e do pesquisador francês Daniel Colson, de 2001, seu *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze* [Pequeno léxico filosófico do anarquismo. De Proudhon a Deleuze] e, de 2004, *Trois Essais de Philosophie Anarchiste. Islam – Histoire – Monadologie* [Três ensaios de Filosofia Anarquista. Islã – História – Monadologia]. No Brasil, Edson Passetti publica, em 2003, *Éticas dos Amigos – invenções libertárias da vida* e, no mesmo ano, *Anarquismos e sociedade de controle*; e Margareth Rago publica em 2001 *Entre a história e a liberdade: Luce Fabbri e o anarquismo contemporâneo* e, no ano de 2004, *Foucault, História e Anarquismo*. Trata-se, aqui também, de uma extensa literatura

que, de algum modo, procura lidar com o anarquismo e o pós-estruturalismo; mas nessa literatura existem diferenças que são fundamentais.

Quero sugerir que é possível extrair dessa literatura, *grosso modo*, dois procedimentos analíticos: um procedimento próprio ao "pós-anarquismo" anglófono e um outro procedimento que chamaria anarquista *tout court*. São movimentos distintos que levam a conclusões completamente diferentes: enquanto nas análises anarquistas a inquietação repousa sobre o anarquismo ele mesmo, ou seja, o objeto da inquietação é a própria realidade histórica do anarquismo; no pós-anarquismo o objeto da inquietação é constituído pelo que Viven GARCÍA (2007, p. 30) chamou de *French Theory* e a recorrência ao anarquismo histórico não se dá a não ser de maneira negativa. Daí duas questões distintas. Na perspectiva anarquista: estando dada essa realidade histórica do anarquismo, qual pertinência ela poderia ter no presente, a partir do momento em que se dá à análise instrumentos tais como aqueles encontrados no pensamento pós-estruturalista? Já na perspectiva pós-anarquista a questão é: estando dada essa analogia ambígua e problemática, mas em todo caso efetiva, entre anarquismo e pós-estruturalismo, quais diferenças estabelecer, quais rupturas, quais rejeições ou quais similitudes se desenham? Em outras palavras, "o pós-anarquismo não se posiciona em uma continuidade histórica com o anarquismo. (...) O prefixo "pós" atribuído ao termo anarquismo sugere, de qualquer modo, que esse último, tal como foi pensado até então, está de alguma maneira obsoleto" (Ibid., p. 44). Assim, para os pós-anarquistas se existe qualquer possibilidade de sentido crítico que o anarquismo possa ter hoje, ela deve ser buscada entre os instrumentos legados pela *French Theory*. Está claro quando Todd MAY (1998, p. 84) afirma que

> o poder constitui para os anarquistas uma força repressiva. A imagem com a qual opera é aquela de uma força que comprime – e às vezes destrói – ações, eventos e desejos com os quais mantém contato. Essa imagem é comum não apenas a Proudhon, Bakunin, Kropotkin e em geral aos anarquistas do século XIX, mas também àqueles contemporâneos. É uma tese sobre o poder que o anarquismo compartilha com a teoria liberal da sociedade, que considera o poder como uma série de vínculos à ação, principalmente prescritos pelo Estado, cuja justiça depende do estatuto democrático desse Estado.

Já Saul NEWMAN[1] (2001, p. 37), no capítulo dedicado ao anarquismo, em *From Bakunin to Lacan*, afirma, a partir de uma citação de Kropotkin, que a "história, para os anarquistas, é a luta entre humanidade e poder", e seria essa dimensão que faz com que o anarquismo esteja "baseado sobre uma noção específica de essência humana. Para os anarquistas, nessa noção existe uma natureza humana com características essenciais", como por exemplo a idéia bakuninista de justiça e de bem: "Bakunin define essa essência, essa moralidade natural humana como 'respeito humano', e a partir dessa definição ele é levado a admitir 'direitos humanos e dignidade humana em todos os homens'. Essa noção de direitos humanos é parte do vocabulário humanista do anarquismo e fornece o ponto de partida em torno do qual a crítica do poder está baseada" (Ibid., p. 38). Enfim, ao supor a existência de uma natureza humana boa, Newman afirma que o anarquismo estaria "baseado, de maneira clara, na divisão maniqueísta entre autoridade artificial e autoridade natural, entre poder e subjetividade, entre Estado e sociedade. Além disso, a autoridade política é fundamentalmente opressiva e destrutiva do potencial humano" (Ibid., p. 39). Retomando essa discussão em seu livro posterior, NEWMAN (2005, p. 31) afirma sua intenção de querer tomar com seriedade o ataque dirigido por Nietzsche contra o anarquismo, no qual foi lançado o epíteto de "manada de animais moralistas" [*herd-animal morality*]. Newman pretende explorar a lógica do ressentimento nas políticas radicais e, particularmente, no anarquismo, procurando

> desmascarar os traços de *ressentimento* ocultos no pensamento político maniqueísta de anarquistas clássicos tais como Bakunin e Kropotkin. Mas não com a intenção de diminuir o anarquismo como teoria política. Ao contrário, vejo o anarquismo como um importante precursor teórico da política pós-estruturalista em razão da sua desconstrução da autoridade política e da sua crítica ao determinismo econômico marxista.

[1] Para uma aproximação com o pensamento de Newman em português, veja-se: "Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze". *Verve*, São Paulo, nº 8, outubro/2005, p. 13-41; "As políticas do pós-anarquismo". *Verve*, São Paulo, nº 9, maio/2006, p. 30-50.

Para o pós-anarquismo, o anarquismo não pode assumir outro valor, em relação à política pós-estruturalista, que o da crítica ao determinismo econômico e da desconstrução da autoridade. Desse modo, “a oposição entre anarquismo e pós-anarquismo não é, portanto, um debate histórico entre o anarquismo ‘clássico’ (entendido como anarquismo do século XIX) e o anarquismo ‘de hoje’ (o pós-anarquismo). Mas marca uma verdadeira ruptura epistemológica” (GARCÍA, 2007, p. 80).

Está fora dos propósitos deste trabalho investigar a validade das críticas do pós-anarquismo. Para tanto, basta remeter-se ao trabalho de García, que constitui um excelente ensaio sobre o assunto. Introduziu-se essa discussão para, de um lado, tornar clara a distância que separa o empreendimento procurado aqui das análises políticas do pós-anarquismo, e, de outro, para evidenciar a necessidade de se definir um *vocabulário* específico que será adotado na análise do pensamento de Errico Malatesta.

Agora a partir da perspectiva anarquista *tourt court*, e com relação à questão sobre qual pertinência para o presente pode ser extraída da realidade histórica do anarquismo através de uma análise realizada com os instrumentos fornecidos pelas reflexões de Foucault e Deleuze, a resposta assume um valor heurístico completamente diferente.

Para VACCARO (2004, p. 8), por exemplo, o pensamento anarquista, ao buscar a abolição do poder, afirma uma procura interminável, e sempre em sentido móvel, de “vida que retraça livremente ligações sociais expressas experimentalmente, renováveis e revogáveis à vontade, constitutivamente fluídas, não cristalizadas em corpos institucionais e que, em última análise, caracteriza a relação singularidade/comunidade” (Ibid., p.8). É desse modo que a distância que separa a concepção anárquica do poder, decisivamente negativa porque afirmativa da liberdade como prática prioritária, daquela de Foucault é menor do que se apresenta à primeira vista. Para Vaccaro, algumas *liaisons dangereuses* [ligações perigosas] servem para

precisar as confluências entre anarquismo e pós-estruturalismo, como por exemplo a crítica à dialética, contra a qual ambos opuseram o arbitrário e o excedente, sublinhando a margem de manobra possibilitada pela vontade ao apostar no ato subversivo de liberação.

Assim, Margareth RAGO (2004, p. 9) narra a força de atração existente entre os "operadores foucaultianos", com seus ataques "aos micropoderes, ao biopoder, ao dispositivo da sexualidade, ao controle social e individual, invisível e sofisticado, que passava despercebido pelo olhar orientado pelas teorias marxistas e liberais então hegemônicas", e a crítica radical anarquista "do poder nas relações cotidianas, exercido nas instituições disciplinarizantes; o questionamento dos códigos morais rígidos e autoritários, introduzidos na modernidade; a defesa do amor livre, da maternidade voluntária, do prazer sexual das mulheres, tal como desfilavam nas folhas amareladas e envelhecidas dos jornais libertários *A Plebe*, *[A] Lanterna*, *Terra Livre*, *A Voz do Trabalhador*". Então, para Rago não foi difícil "perceber o quanto essas duas vertentes – Foucault, de um lado e; o Anarquismo, de outro – se aproximavam, a despeito da distância cronológica e da própria independência de um em relação ao outro" (Ibid., p. 10). A partir dessa inquietação, Rago procurou mostrar os vínculos existentes entre Foucault e o anarquismo, apontando "a forte presença anarquista em sua forma de pensamento", ampliando "as possibilidades de leitura da sua obra" e criando "outras condições para se revisitar a história do Anarquismo" (Ibid., p. 16).

É possível dizer que foram essas ligações perigosas que permitiram a Edson PASSETTI (2003a, p. 37) encontrar, de um modo particular, no pensamento de Max Stirner uma referência que instiga o estudo, no interior do anarquismo, da "amizade da associação dos únicos como atualidade libertária, da mesma maneira que, hoje em dia, Nietzsche e Foucault são procedências imperdíveis não só para a amizade como tema menor, a amizade entre amigos, mas para o próprio anarquismo". Para Passetti, ao contrário dos pós-anarquistas, essa "nova faceta" resultante da aproximação do anarquismo com vertentes pós-modernas,

> não exclui as anteriores e com elas convive, dialoga e debate. Apresenta-se como parte constitutiva que investe, preferencialmente, no campo das interdições políticas, culturais e sexuais. Ampliam-se os laços de amizade no interior do anarquismo com base na diferença na igualdade, considerando que, sempre liberto da soberania da teoria, o anarquismo é um saber que se faz pela análise da sociedade e que supõe a coexistência. (PASSETTI, 2003b, p. 69)

Mas o que importa para Passetti não é vincular diretamente Foucault ao anarquismo, o que para ele seria se "propor a andar em círculos tentando apanhar o próprio rabo" (PASSETTI, 2007, p. 61). O que aproxima Foucault dos anarquistas é a concepção do poder apresentada em ambos como relação de força, concepção que "desloca e desassossega a herança liberal e socialista que entende o poder como decorrência dos efeitos de soberania e de seus desdobramentos jurídico-políticos".

Daniel COLSON (2001, p. 9) afirma uma nova legibilidade do anarquismo, evidente a partir da segunda metade do século XX, e que ele atribui a "um pensamento contemporâneo, aparentemente sem relação com o anarquismo histórico, referindo-se frequentemente mais a Nietzsche do que a Proudhon, mais a Espinosa do que a Bakunin ou a Stirner, que contribuiu, ainda que sorrateiramente mas com a força da evidência, para dar sentido a um projeto político e filosófico esquecido mesmo antes de poder expressar aquilo que portava". Assim, segundo Colson, seria preciso ver

> como o nietzschianismo de Foucault ou de Deleuze, a releitura de Espinosa ou de Leibniz que ele autoriza, mas também a redescoberta atual de Gabriel Tarde, de Gilbert Simondon ou ainda de Alfred North Whitehead, não somente dão sentido ao pensamento libertário propriamente dito, aos textos de Proudhon e de Bakunin por exemplo, mas também ganham eles mesmos sentido no interior desse pensamento que elucidam e renovam, contribuindo, talvez, com esse feliz encontro, em tornar possível o anarquismo do século XXI. (Ibid., p. 10)

Segundo COLSON (2004, p. 28), para melhor compreender a força irruptiva do que ele chamou de "terceiro período do anarquismo", é preciso enfatizar o ressurgimento surpreendente de um pensamento esquecido durante longo tempo nos arquivos e nas bibliotecas e em meio a um contexto que tinha o marxismo como força hegemônica, fosse sob a forma da ditadura do Estado socialista, fosse sob a forma do patrulhamento teórico exercido pelo marxismo estruturalista das elites eruditas da *rue*

d'Ulm. Foi nesse contexto, e em meio a uma enorme explosão de vida e de revoltas, que emergiu, de maneira diversa e fragmentária, um grande número de filósofos e pensadores, dentre os quais foi sobretudo com Deleuze e Foucault, que apareceu "na situação emancipadora dos anos 1960 e 1970, uma concepção filosófica que não era nova, mas que, esquecida, revestia-se então com todos os traços de uma ruidosa novidade". Foi um pensamento que, dando a si mesmo como referência Nietzsche, rompeu com as representações filosófico-políticas de Hegel, Marx e do marxismo. Foi essa invenção de um Nietzsche emancipador e *de esquerda*, malgrado seu anti-socialismo e seu anti-anarquismo declarados, que conferiu a esse encontro improvável a possibilidade de "tornar explícita a força de suas razões, dar sentido a uma história operária reduzida por muito tempo a peripécias enigmáticas, insignificantes e derrisórias, tornar perceptível a radicalidade, a amplitude e a novidade passadas de suas práticas e de seus projetos" (Ibid., p. 29-30).

Além disso, essa renovação do pensamento libertário no final do século XX também estabeleceu a possibilidade de reler o pensamento de autores como Proudhon, Bakunin, Kropotkin e Malatesta, autores que uma prefixação utópica e as aspas da irrisão tinham excluído da monótona confraria do saber erudito. Com Foucault e Deleuze foi finalmente possível assimilar, em toda sua conseqüência, a *idéia* subjacente à história do movimento operário na Europa e na América.

> Para além de uma ideologia anarquista fechada durante muito tempo em sua inspiração, reduzida a uma *bricolage* de substituição, no bom sentido utilitária de Jules Ferry, a um humanismo, um individualismo e um racionalismo estreito e científico, tornou-se enfim possível não apenas apreender a natureza das afinidades entre Nietzsche e os movimentos libertários, mas também retomar a analogia entre esses movimentos e um pensamento filosófico e político anterior e largamente esquecido (...). A Idéia anarquista, pela descoberta de seu duplo e sucessivo desdobramento – teórico e prático – podia, por sua vez, intensificar a expressão filosófica que a tornava visível, uma expressão filosófica nascida de outro modo e mais tarde, em outras circunstâncias, a partir de outros movimentos e de outras condições (Ibid., p. 30).

O que é significativo é que Colson procura explicitar que, para além do estabelecimento de um mero laço de filiação e vínculo, empreendimento de outro

modo inadequado, como sugeriu PASSETTI (2007), seria preciso perceber o movimento pelo qual a Idéia anarquista foi capaz de conferir sentido “a uma afirmação comum da *vida*, a uma crítica radical da ciência e da modernidade, a uma mesma percepção da transformação incessante e da subjetividade irredutível das forças e dos seres, a uma concepção do mundo, da opressão e da emancipação que arruínam radicalmente as velhas distinções entre indivíduo e sociedade, subjetividade e objetividade, unidade e multiplicidade, eternidade e devir, real e simbólico” (COLSON, 2004, p. 30). Em outras palavras, seria preciso perceber antes, depois, ao lado ou implicitamente ao *anarquismo*, a existência da *anarquia*. Evitar a todo custo dar à anarquia uma realidade programática, uma forma doutrinal, uma rigidez teórica. Perceber a anarquia como visão de mundo cuja história rompe certamente com os quadros da modernidade e do Iluminismo. Como fez, por exemplo DELEPLACE (2000, p. 13), que, ao procurar traçar a história da palavra anarquia e de seus usos desde o século XVIII, mostrou a existência visível da “*elaboração de um conceito*, ainda que negativo, (...) mas segundo um processo que é possível elevar à importância da conceitualização positiva da anarquia empreendida posteriormente” com Proudhon. De tal maneira que, ao longo da história, “a noção de anarquia foi sempre o objeto de uma elaboração realizada”, e é preciso apreender na riqueza desse discurso não somente uma *designação socio-política*, mas também uma *noção-conceito* ou uma *noção-prática* a partir da qual “a anarquia se mostra apta para cobrir todo o campo das categorias descritivas do discurso revolucionário” (Ibid., p. 14).

Dar ao anarquismo a função de categoria meramente classificatória é, como afirmou COLSON (2001, p. 28), arriscar a negação da própria anarquia da qual ele pretende ser a expressão teórica e prática; seria igualá-lo a uma “instituição fechada sobre sua própria identidade, dispondo de um interior e de um exterior, com seus rituais de entrada, seus dogmas, sua polícia e seus padres, suas exclusões, suas dissidências, seus anátemas e suas excomunhões”. Seria preciso, ao contrário, declarar a disposição do anarquismo pertencente a todos, e extrair disso uma “possibilidade

preciosa de fazer dele um projeto comum a uma multiplicidade de situações, a uma infinidade de funções de sentir, de perceber e de agir. É o melhor meio de perceber no anarquismo essa ‘estranha unidade’, da qual fala Deleuze, ‘que se diz tão só do múltiplo’.”

Aquilo que procuro mostrar neste trabalho é uma re-*leitura* do pensamento de Errico Malatesta a partir das implicações teóricas disso que descrevemos como problemática da governamentalidade. Retomo a reflexão política de Michel Foucault, portanto, com o propósito de restituir a força crítica do anarquismo, particularmente de Errico Malatesta, cujo pensamento será apresentado a partir de uma perspectiva de estudos em governamentalidade, quer dizer, a partir de uma analítica das relações de poder fora das concepções jurídico-liberal e marxista. Talvez retomar não seja a palavra certa para designar a intenção que busco efetuar, talvez fosse melhor falar em “vontade de apropriação”, no sentido nietzschiano ou foucaultiano do termo, já que se trata menos de efeitos de harmonia e de filiação do que de uso.

2. poder e governamentalidade

A análise em termos de relações de forças no domínio político é um dos aspectos fundamentais nos estudos em governamentalidade. Como sugeriu ROSE (1999, p. 5), nesses estudos as investigações sobre governo consideram as forças que atravessam os múltiplos conflitos através dos quais a conduta dos indivíduos está sujeita ao governo: prisões, clínicas, salas de aula e abrigos, empresas e escritórios, aeroportos e organizações militares, mercados e shopping centers, relações sexuais etc. O objetivo da análise é

> localizar as relações de força a um nível molecular, a maneira como circulam através de múltiplas tecnologias humanas, em todas as práticas, arenas e espaços nos quais programas para a administração dos outros imbricam-se com técnicas para a administração de si mesmo. Ela focaliza sobre as várias manifestações disso que se poderia chamar "a vontade de governar" representada em uma multidão de programas, estratégias, táticas, dispositivos, cálculos, negociações, intrigas, persuasões e seduções objetivando conduzir a conduta dos indivíduos, grupos, populações – e até de si mesmo.

Em uma perspectiva da governamentalidade questões de Estado e soberania, tradicionalmente centrais para as investigações do poder político, são deslocadas. "O Estado aparece agora como simples elemento – cuja funcionalidade é historicamente específica e contextualmente variável – em meio a muitos circuitos de poder, conectando uma diversidade de autoridades e forças, no interior de uma totalidade variada de conjuntos complexos" (Id.).

O termo governamentalidade foi forjado no curso "Segurança, Território, População" [*Sécurité, Territoire, Population*]; malgrado o título, o curso vai lidar com outra problemática a partir da aula de primeiro de fevereiro de 1978: se as aulas anteriores, como explica FOUCAULT (2004b, p. 91) tinham sido dedicadas à série segurança-população-governo, agora tratar-se-á de estudar o problema do governo. O deslocamento é de tal modo visível que, após ter introduzido a problemática da governamentalidade, Foucault dirá no fim dessa aula "que no fundo, se eu quisesse ter dado ao curso que realizo este ano um título mais exato, não seria certamente 'segurança, território, população' que eu teria escolhido. O que gostaria de fazer agora (...) seria qualquer coisa que eu chamaria de uma história da 'governamentalidade'" (Ibid., p. 111). Como ressalta da sua própria afirmação, essa noção se tornou fundamental para o conjunto da obra de Foucault. Seria preciso seguir alguns de seus desenvolvimentos para melhor compreender essa importância.

Logo após a aparição do primeiro volume de *História da Sexualidade*, Michel FOUCAULT (2001c, p. 231) dizia, em entrevista de janeiro de 1977, que o essencial de seu trabalho foi "uma re-elaboração da teoria do poder". Nessa re-elaboração afirma ter abandonado uma concepção tradicional do poder como

mecanismo essencialmente jurídico que dita a lei, poder como interdição com seus efeitos negativos de exclusão, rejeição etc. A *Ordem do Discurso*, de 1970, aparece como um momento de transição, no qual à articulação do discurso com os mecanismos de poder, Foucault afirma ter proposto uma resposta inadequada ao retomar a concepção de poder que tinha utilizado em *História da Loucura* e que, no contexto desse projeto, lhe pareceu suficiente, já que "durante o período clássico, o poder se exerceu sobre a loucura sem dúvida nenhuma, pelo menos sob a forma maior da exclusão; assiste-se, então, a uma grande reação de rejeição na qual a loucura encontrou-se implicada. De modo que, analisando esse fato, pude utilizar sem muito problema uma concepção puramente negativa do poder" (Ibid., p. 229). Segundo Foucault, foi sua experiência concreta a propósito das prisões, em 1971-1972, que o convenceu de que "não era em termos de direito, mas em termos de tecnologia, em termos de tática e estratégia" (Id.) que era preciso analisar o poder. Essa substituição ele operou primeiramente em *Vigiar e Punir*, publicado em 1975.

Foi no interior dessa re-elaboração da teoria do poder que Foucault forjou os neologismos *biopolítica* e *governamentalidade*, ambos destinados a analisar relações de poder sob diferentes aspectos: o primeiro ao nível dos processos ligados à população, o segundo ao nível das tecnologias de governo. Essas duas noções constituem a contribuição mais importante de Foucault para o debate no interior da ciência política: sua força de inovação inaugurou um novo ramo de saber no domínio da política, sobretudo com a escola anglófona *governmentality studies*, que rompeu com as tradições liberal e marxista de análise do poder.

Com as contestações de 1968, o colapso do comunismo na Europa oriental e na ex-URSS, assistiu-se também à crise dos modelos hegemônicos no pensamento político, representados pelo liberalismo e pelo marxismo, e um novo horizonte foi aberto, permitindo uma "insurreição de saberes sujeitados" que provou a eficácia de críticas descontínuas, locais e particulares, críticas que, segundo Foucault (1999a, p. 10), tinham sido até então suspensas pelos efeitos de teorias envolventes e globais. A

irrupção de uma imensa criticabilidade das coisas levantava problemas relacionados ao poder e ao seu funcionamento nos diversos campos do saber, desde a medicina até a pedagogia, passando pela psiquiatria, pela criminologia, pela psicanálise etc. A contestação, portanto, atingiu o poder no lugar mesmo onde se exercia, na imediatice de seu exercício e através dos próprios corpos que ele investia. Lutas locais e particulares contra a autoridade de um poder que atuava a nível microfísico: poder do macho, do pai, do homem, do branco, do médico, do psicanalista etc., questionados por homossexuais, por filhos, por mulheres, por negros, por doentes, por loucos etc. A partir das contestações de 1968 o desejo começou a ser levado em conta, fazendo emergir um certo sujeito revolucionário plural. Sujeito que não era somente proletário, mas proletário *e* homossexual, louco, drogado, feminista, estudante. O final dos anos 1960 foi um período caracterizado pela eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas contra as redes de poder. O tipo de saber que essas ofensivas fez circular foi o saber das pessoas, um saber que era particular, local, diferencial e imanente à luta; incapaz, portanto, de se tornar unânime e de exigir consenso, e que retira sua força unicamente da resistência que oferece a tudo que buscava aprisioná-lo. Foram saberes que se manifestaram lá onde materialmente e progressivamente o sujeito era construído pelo poder a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, dos desejos e dos pensamentos.

De um lado, desbloqueio de uma crítica não hierarquizada do poder e, de outro, lutas locais e horizontais contra o poder: trata-se de um cenário que tornou atual e urgente uma tradição anárquica do pensamento político ocidental que tinha sido, desde a derrota da Revolução Espanhola e a ascensão totalitária na Europa e na América, se não desqualificada, ao menos desacreditada na sua força crítica. Foi a partir desse cenário, como dirá COLSON (2004, p. 31), que “a idéia anarquista podia reafirmar uma concepção do mundo na qual todas as coisas estão reportadas a uma pluralidade infinita de forças e de pontos de vista em luta por sua afirmação, uma concepção na qual, como tinha afirmado Proudhon, todo grupo é um *indivíduo*, dotado

de subjetividade, porque todo indivíduo é ele mesmo um grupo, uma resultante (portanto, um fluxo subjetivo), um composto de potências e de vontades".

A partir da sua militância no GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões), Foucault (2001b, p. 1174) constatou a insuficiência das análises do poder de que se dispunha. Dizia que, não obstante o interesse de um grande número de jovens pelo engajamento na luta contra a prisão, faltavam-lhes os instrumentos analíticos "porque o PC, ou a tradição marxista francesa em geral, pouco ajudam naquilo que concerne aos marginais, naquilo que compreende seus problemas e o que apresenta suas reivindicações. A esquerda ela mesma tem a maior repugnância de fazer esse trabalho. Nós temos necessidade de análises a fim de poder dar um sentido a essa luta política que começa".

Além disso, vivia-se o tempo de uma urgência política que se apresentou, segundo Foucault, desde o fim do nazismo e do stalinismo, como problema do funcionamento do poder no interior das sociedades capitalistas e socialistas. Não o funcionamento global do poder, tal como poderia aparecer em termos de Estado, classe ou castas hegemônicas, "mas toda essa série de poderes sempre mais tênues, microscópicos, que são exercidos sobre os indivíduos no seu comportamento cotidiano e até em seus corpos. Vivemos imersos no fio político do poder, e é esse poder que está em questão. Penso que desde o fim do nazismo e do stalinismo todo mundo se coloca esse problema. É o grande problema contemporâneo" (2001b, p. 1639). Mas diante dessa urgência colocava-se a incapacidade analítica da época: segundo Foucault, enquanto a direita questionava o poder em termos de Constituição, de soberania, enfim, em termos jurídicos, o marxismo questionava-o em termos de aparelhos de Estado. Parecia suficiente denunciar o poder de uma maneira polêmica e global:

> o poder no socialismo soviético era chamado pelos seus adversários de totalitarismo; e, no capitalismo ocidental, era denunciado pelos marxistas como dominação de classe, mas a mecânica do poder não era jamais analisada. Pôde-se começar a fazer esse trabalho apenas depois de 1968, quer dizer, a partir das lutas cotidianas e conduzidas na base, com aqueles que se debatiam nas malhas mais finas das redes do poder. É lá onde o concreto do poder apareceu e ao mesmo tempo a fecundidade visível dessas análises do poder para se dar conta dessas coisas que tinham ficado até lá fora do campo da análise política. Para dizer as coisas mais simplesmente, o internamento psiquiátrico, a normalização mental dos indivíduos, as instituições penais têm certamente uma importância muito limitada quando busca-se somente a significação econômica. Ao contrário, no funcionamento geral das engrenagens do poder, elas são sem dúvida essenciais. (FOUCAULT, 2001c, p. 146)

Era uma dificuldade que provinha, segundo FOUCAULT (2001b, p. 1180), do desconhecimento quase completo acerca do poder e desse fato de que nem Marx nem Freud eram suficientes para fazer "conhecer essa coisa enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida por toda parte, que se chama o poder". Nem a teoria do Estado, nem a tradicional análise dos aparelhos do Estado, davam conta do campo de exercício do poder.

> É o grande desconhecido: quem exerce o poder? Onde ele exerce? Atualmente, sabe-se suficientemente quem explora, para onde vai o lucro, nas mãos de quem ele passa e onde ele será reinvestido, mas o poder... Sabe-se bem que não são os governos que detêm o poder. Mas a noção de "classe dirigente" não é nem muito clara, nem muito elaborada. "Dominar", "dirigir", "governar", "grupo no poder", "aparelho de Estado" etc., existe aqui todo um jogo de noções que exigem análises. Assim como seria preciso saber até onde se exerce o poder, por quais relés e até quais instâncias frequentemente ínfimas, de hierarquia, de controle, de vigilância, de interdições, de obrigações. Por toda parte, onde existe poder, o poder se exerce. Ninguém, propriamente falando, é seu titular; e, no entanto, ele se exerce sempre numa certa direção, com uns de um lado e os outros do outro; não se sabe precisamente quem o tem; mas sabe-se quem não o tem (Ibid., p. 1180-1181).

Portanto, o problema dessa insuficiência aparece ligado, desde o começo dos anos 1970, aos impasses das teorias liberal e marxista do poder. Segundo Daniel DEFERT (2001, p. 55), quando da publicação de o *Anti-Édipo* Foucault diz a Deleuze que "'é preciso se desembaraçar do freud-marxismo'. Deleuze responde: 'Eu me encarrego de Freud, você se ocupa de Marx?'". No resumo do curso "Teorias e instituições penais" no *Collège de France*, nos anos 1971-1972, Foucault (2001b, p. 1257) afirmava sua hipótese de trabalho segundo a qual "poder e saber não estavam ligados um ao outro somente pelo jogo dos interesses e das ideologias" e o problema

não era o de saber como o poder imprime ao saber conteúdos e limitações ideológicas, mas de colocar no início de toda análise a implicação necessária entre saber-poder. A partir de 1972, portanto, Foucault desloca o nível da sua análise, que passa da "arqueologia do saber" à "dinástica do saber": após ter analisado as formações discursivas e os tipos de discurso em *Arqueologia do Saber* e *As palavras e as coisas*, seu projeto é agora estudar como esses discursos puderam formar-se historicamente e sobre quais realidades históricas eles se articularam, ou seja, em quais condições, históricas, econômicas e políticas, eles emergiram. A questão do poder ganha cada vez mais relevo. "Parece-me que fazer a história de certos discursos, portadores de saberes, não é possível sem ter em conta as relações de poder que existem na sociedade onde esse discurso funciona. (...) *As palavras e as coisas*, situa-se no nível puramente descritivo que deixa inteiramente de lado toda análise das relações de poder que sustentam e tornam possível a aparição de um tipo de discurso" (FOUCAULT, 2001b, p. 1277). Trata-se de uma análise inversa da tradição marxista, que consiste em explicar as coisas em termos de superestruturas, quando, ao contrário, o sistema penal ao qual se dedicou FOUCAULT (2001b, p. 1298) "é um sistema de poder que penetra profundamente na vida dos indivíduos, relacionando-os ao aparelho de produção". Na mesma época, segundo Daniel DEFERT (2001, p. 57), Foucault "empreende a análise das relações de poder a partir da 'mais indigna das guerras: nem Hobbes, nem Clausewitz, nem luta de classes, mas a guerra civil'".

O curso de 1972-1973 no *Collège de France* intitulado "A sociedade punitiva", que deveria chamar-se inicialmente "A sociedade disciplinar" (Ibid., p. 58), é talvez a primeira elaboração sistemática da concepção do poder de Michel Foucault. Foi após esse curso, em abril de 1973, que Foucault terminou "a primeira redação do livro sobre as prisões (*Vigiar e punir*)" (Id.). Nele, Foucault mencionou o hábito que se tinha, no século XIX, de classificar as sociedades conforme a maneira pela qual elas tratavam seus mortos. Existiam, então, dois tipos de sociedade: as incineradoras e as inumatórias. Em analogia a esse tipo de classificação, Foucault pergunta se "não seria

possível classificar as sociedades segundo a sorte que elas reservam, não aos mortos, mas a aqueles dos que entre os vivos ela pretende se desvencilhar, segundo a maneira pela qual as sociedades dominam esses que procuram escapar ao poder, o modo como as sociedades reagem a esses que transpõem, rompem ou contornam, de uma maneira ou de outra, as leis" (FOUCAULT, 1973, fl. 1). Assim, existiram sociedades, como as gregas, que privilegiaram o exílio, o banimento para fora das fronteiras, a interdição a certos lugares; outras sociedades, como as germânicas, organizaram compensações, impuseram reembolsos, converteram o dano em dívida, o delito em obrigação financeira; existiram ainda sociedades como as ocidentais que, até o fim da Idade Média, praticaram a exposição dos corpos e os marcaram por meio da ferida, de cicatrizes e amputações, impuseram suplícios, "em suma, apropriaram-se dos corpos e neles inscreveram as marcas do poder" (FOUCAULT, 2001b, p. 1325). Finalmente, chegaria o tempo das sociedades que, como a nossa, aprisionam. Trata-se de um tipo de sociedade que em todas as justificativas que elaborou define como seu inimigo os criminosos ou aqueles que escapam ao poder. "Em suma, os reformadores, na sua grande maioria, buscaram, a partir de Beccaria, definir a noção de crime, o papel da parte pública e a necessidade de uma punição, a partir unicamente do interesse da sociedade ou da pura necessidade de protegê-la. O criminoso lesa antes de tudo a sociedade; rompendo o pacto social, ele se constitui nela como um inimigo interior" (Ibid., p. 1329). Foucault definirá essa prática de aprisionamento como uma técnica, e a prisão como uma tecnologia de poder própria a nossa sociedade e cujo funcionamento possui três caracteres fundamentais: 1) é um tipo de poder que intervém na distribuição espacial dos indivíduos, promovendo vigilâncias, deslocamentos, separações, fixações e circulações com fins específicos – esse aspecto Foucault o retomará mais detalhadamente no curso "O poder psiquiátrico" (cf. FOUCAULT, 2003b, p. 42 et seq.); 2) é um poder que atua não através de uma grade jurídica que teria por finalidade o estabelecimento do interdito e do proibido, que não atua unicamente através de efeitos negativos, que, ao contrário, intervém menos em

nome da lei e mais em nome da norma, da regularidade e da ordem – Foucault dedicará o curso “Os anormais” aos processos de normalização das condutas (cf. FOUCAULT, 2002c, p. 52 et seq.); finalmente, 3) é um poder sem origem ou de difícil determinação daquilo que seria um ponto de partida ou de chegada, em virtude de seu funcionamento em rede; em outras palavras, trata-se de um poder que é menos o instrumento de uma soberania ou de um absolutismo: seu exercício é capilar, local, microfísico. Aqui, talvez, o estudo que procura demonstrar de maneira detalhada esse caráter microfísico do poder seja o livro *Vigiar e Punir* (cf. FOUCAULT, 2000a, p. 117 et seq.) e, sobretudo, as investigações realizadas acerca das *lettres de cachet* publicadas inicialmente no artigo “La vie des hommes infâmes”, de 1977 e depois reunidas no livro *Le Désordre des familles*, publicado somente em 1982, mas iniciado no mesmo período, juntamente com Arlette Farge. Com esse trabalho, Foucault procurou mostrar “como o poder seria leve, fácil, sem dúvida, de desmantelar, se ele não fizesse senão vigiar, espreitar, surpreender, interditar e punir; mas ele incita, suscita, produz; ele não é simplesmente orelha e olho; ele faz agir e falar” (FOUCAULT, 2003e, p. 219-220). A *lettre de cachet*, em uma definição muito geral, era “uma carta escrita por ordem do Rei, assinada por um secretário de Estado e selada [*cachetée*] com o selo [*cachet*] do Rei” (FOUCAULT & FARGE, 1982, p. 364). Tratava-se de cartas régias que continham uma ordem real de prisão ou de internamento, organizadas sob a forma de “serviço público” para suprimir uma espécie de vazio “judiciário”. Essas ordens eram habitualmente solicitadas contra alguém por seus próprios familiares, pai ou mãe, filho ou filha, vizinhos, algumas vezes pelo pároco da cidade ou algum outro personagem influente. De modo que é preciso tomar essas ordens não como “bel prazer real servindo para aprisionar nobres infiéis ou grandes vassalos desobedientes (...), como ato público buscando eliminar, sem outra forma de processo, o inimigo do poder” (Ibid., p. 10), mas sobretudo como o hábito pelo qual as famílias “para resolver certas tensões, lá onde a autoridade, devido a sua hierarquia, era impotente e quando o recurso à justiça não era nem possível (porque o

problema era demasiado insignificante) nem desejável (porque teria sido demasiado lento, demasiado custoso, infame, incerto)" (Ibid., p. 346). Graças a esse mecanismo particular, a prática das *lettres de cachet* pôde tomar tanta amplitude e seu arbítrio pôde ser considerado perfeitamente aceitável.

> Charles Bonnin, coveiro do cemitério dos Santos Inocentes, dirige-se muito humildemente a V.A. para lamentar que sua mulher afundou-se desde muito tempo num distúrbio tão terrível que se tornou o escândalo público de todos seus vizinhos, causando diariamente a ruína total do suplicante, tendo vendido tudo o que existia no quarto, até mesmo minhas roupas, das crianças pequenas e as dela, para satisfazer seu alcoolismo, que atingiu de tal modo o suplicante que atualmente convalesce no leito, doente sob os cuidados de sua pobre mãe, que muito pena para subsistir, para onde foi em retiro forçado, pois sua dita mulher recusou-se abrir a porta onde se trancou já faz três dias para se embebedar, pelo que espera o suplicante que Meu Senhor queira ordenar que ela seja aprisionada no hospital pelo resto de seus dias, e ele será obrigado a pregar a Deus pela saúde e prosperidade de V.A. ([1728] apud FOUCAULT & FARGE, 1982, p. 49)

> Jeanne Catry apresenta muito humildemente a V.A. que tendo esposado dito Antoine Chevalier, pedreiro, há 46 anos, ele tem dado sempre algum sinal de loucura que aumenta de ano em ano e que se atribuía somente a sua conduta má e devassa, porque ele não se comportou jamais como homem de nível, tendo sempre consumido no cabaré tudo o que ganhava sem ter nenhum cuidado com sua família, e tendo sempre vendido até mesmo os farrapos de sua esposa e os seus próprios para beber no cabaré; porém, Meu Senhor, assim como desde alguns anos esta loucura, acompanhada dessa má conduta, aumentou a tal ponto que dito Antoine Chevalier retorna frequentemente para casa a qualquer hora da noite, inteiramente nu, sem chapéu, sem vestimentas, e mesmo sem sapatos, que ele deixa no cabaré para pagar as despesas que fez com o primeiro que vê, sem mesmo o conhecer, a suplicante, que é uma pobre mulher reduzida à mendicância pela conduta de seu marido, suplica muito respeitosamente a V.A. de querer bem a caridade de aprisionar dito Antonio Chevalier, seu marido. É a graça que ela ousa esperar de Vossa Bondade, Meu Senhor, e ela se obrigará de pedir a Deus por sua saúde e prosperidade. (Ibid., p. 95).

> Suplicando muito humildemente Jean Jacques Cailly e Marie Madeleine du Poys, sua esposa, afirmam que Marc René Cailly, seu filho de 21 anos, esquecendo toda boa educação que lhe foi dada, freqüenta tão só mulheres prostituídas e pessoas de má vida, com os quais ele se entregou a uma devassidão ultrajante (...). Isso considerado, Meu Senhor, vos pedimos ordenar Marc René Cailly, filho dos suplicantes, a ser conduzido à casa R. Péres de Saint-Lazare para ali ser recluso para correção até que tenha dado sinais de arrependimento; oferecendo os suplicantes de pagar sua pensão, é a graça que eles esperam da Justiça de V.A. (Ibid., p. 222).

> Meu Senhor, Jean Rebours apresenta muito humildemente à V. Majestade que tem por filha Marie Rebours, de 18 anos, que há quatro a cinco anos está entregue à libertinagem, não freqüenta a Igreja, está atualmente com um soldado da guarda francesa, malgrado a boa educação, perdeu todo respeito pelo pai, o suplicante recorre a V.A. para que conceda uma ordem do Rei para aprisioná-la na casa do hospital. É a graça que espera de Vossa Equidade e o suplicante continuará suas rezas para a conservação da saúde de V.A. ([1758] Ibid., p. 241).

Em todos esses minúsculos dramas familiares e infames o poder soberano foi chamado a intervir em nome da causa de um marido ou de uma esposa, de um pai ou mãe etc., e nessa intervenção não somente a autoridade soberana é perfeitamente aceita, mas fortemente desejada. Com isso, foi estabelecida "uma superfície de contato (...) entre a conduta dos indivíduos e as instâncias de controle, ou de castigo, do Estado. E, consequentemente, postula-se uma moral comum sobre a qual as duas partes – esses que a solicitam e a administração que deve responder – são estimados estar de acordo" (FOUCAULT & FARGE, 1982, p. 346). E nesse momento, através dessa técnica um tanto rudimentar e arcaica, foi possível ao poder soberano do rei inscrever-se "no nível mais elementar das relações sociais; de sujeito a sujeito, entre os membros de uma mesma família, nas relações de vizinhança, de interesse, de profissão, nas relações de raiva, de amor ou de rivalidade" (Ibid., p. 347).

Com isso, nessas práticas de *lettre de cachet* Foucault viu claramente e de maneira muito concreta o funcionamento de um poder

> não seguramente como a manifestação de um "Poder" anônimo, opressivo e misterioso; mas como um tecido complexo de relações entre parceiros múltiplos: uma instituição de controle e de sanção, que tem seus instrumentos, suas regras e sua tecnologia própria, investida por táticas diversas segundo os objetivos desses que se servem delas ou que as sofrem, e seus efeitos se transformam, os protagonistas se deslocam; ajustamentos se estabelecem; oposições se reforçam; certas posições são afirmadas, assim como outras são minadas (Ibid., p. 347-348).

As *lettres de cachet* possibilitavam ver em que medida "as relações de poder não são a projeção pura e simples do grande poder soberano sobre os indivíduos", mas como essas relações "são muito mais o solo móvel e concreto sobre o qual o poder vai se ancorar, as condições de possibilidade para que ele possa funcionar". Daí a insuficiência das afirmações frequentemente repetidas de "que o pai, o marido, o

patrão, o adulto, o professor representam um poder de Estado que, ele mesmo, representa os interesses de uma classe". Esse modo de análise "não dá conta nem da complexidade dos mecanismos, nem da sua especificidade, nem dos apoios, complementaridades e, às vezes, bloqueios, que essa diversidade explica". As *lettres de cachet* explicitam o fato de que "o poder não se constrói a partir das vontades (individuais ou coletivas), e que nem mesmo deriva dos interesses. O poder se constrói e funciona a partir de poderes, de multiplicidades de questões e de efeito de poder" (FOUCAULT, 2001c, p. 232). Foi para analisar essa mecânica disciplinar microfísica, que um mecanismo tal como as *lettres de cachet* fazia funcionar, que Foucault esboçou, no começo dos anos 1970, sua analítica do poder. Segundo ele, "seria necessário escrever uma *física* do poder e mostrar o quanto ela foi modificada em relação a suas formas anteriores, no início do século XIX, quando do desenvolvimento das estruturas do Estado" (FOUCAULT, 2001b, p. 1337).

O funcionamento desse poder descrito por Foucault era contrário às análises políticas muito em voga em termos de ideologia e de repressão empreendidas pela psicanálise, pelo marxismo e pelo chamado freud-marxismo, sobretudo a partir de Reich e de Marcuse. Para Foucault, o uso que Marcuse deu à noção de repressão era exagerado porque "se o poder tivesse por função tão só reprimir, se ele operasse tão só sobre o modo da censura, da exclusão, do bloqueio, do recalque, como um grande super-ego, se ele se exercesse tão só de uma maneira negativa, ele seria demasiadamente frágil. Se o poder é forte é porque ele produz efeitos positivos no plano do desejo – o que se começou a perceber – e no plano do saber" (Ibid., p. 1625). Chamar o poder de repressivo significava, portanto, privar a análise de uma compreensão possível dos efeitos positivos do poder pelos quais ele investe o desejo e o saber. Por isso Foucault insistia que a análise não deveria cessar nessa noção de repressão, mas deveria continuar adiante e

> mostrar que o poder é ainda mais pérfido que isso. Que ele não consiste apenas em reprimir – a impedir, a opor obstáculos, a punir –, mas que ele penetra ainda mais profundamente que isso, criando desejo, provocando prazer, produzindo saber. De modo que é bem difícil se livrar do poder, porque se o poder não tivesse por função que excluir, impedir ou punir, como um super-ego freudiano, uma tomada de consciência seria suficiente para suprimir seus efeitos, ou ainda para o subverter. Penso que o poder não se contenta em funcionar como um super-ego freudiano. Não se limita a reprimir, a limitar o acesso a realidade, a impedir a formulação de um discurso: o poder trabalha o corpo, penetra o comportamento, permeia-se entre desejo e prazer, é nessa operação que é preciso surpreendê-lo, é essa análise difícil é preciso fazê-la. (Ibid., p. 1640)

Já a noção de ideologia, sugerindo que o exercício do poder responderia às exigências de recondução para uma ideologia dominante, era incapaz de explicar todos os seus mecanismos reais e materiais pelos quais o poder efetivamente funciona, já que o poder "antes mesmo de agir sobre a ideologia, sobre a consciência das pessoas, exerce-se de um modo muito mais físico sobre seus corpos" (Ibid., p. 1391). A noção de repressão e ideologia, segundo Foucault, provocou uma lacuna nas análises históricas dos mecanismos de poder. "Já se fez uma análise dos processos econômicos, uma história das instituições, das legislações e dos regimes políticos, mas a história do conjunto dos pequenos poderes que se impõem a nós, que domesticam nosso corpo, nossa linguagem e nossos hábitos, de todos os mecanismos de controle que se exercem sobre os indivíduos, essa história resta fazer" (FOUCAULT, 2001b, p. 1530).

Desse modo, e como notou DEAN (1994, p. 141), a elaboração dos trabalhos de Foucault sobre as formas históricas do poder e do governo podem ser compreendidas também como respostas aos esquemas trans-históricos e teleológicos das análises da época, procurando operacionalizar, modificar, criticar e rejeitar essas formas teóricas globais. Os anos 1970 conheceram uma renovação da chamada "teoria do Estado", que até certo ponto foi também a retomada do marxismo. Na medida em que se procurou reinterpretar a ausência de uma teoria do Estado em Marx, procurou-se também acoplar essa teoria com base nos princípios e análises marxistas. Com isso, o foco das análises voltou-se para o problema da definição do Estado, da natureza do poder estatal, das formas de relações entre o Estado e as classes sociais, para as questões de hegemonia e, principalmente, para a funcionalidade do Estado em relação

aos modos de produção. O objetivo era, portanto, estabelecer condições teóricas para compreender e estudar o Estado. Foi uma teoria sociológica do Estado que retomou as formas de análise marxistas juntamente com a tipologia weberiana do Estado como monopólio da violência física e fonte de dominação, e que, *grosso modo*, tomava as seguintes características:

> Primeiro, os métodos eram vagamente comparativos, o objetivo essencial era utilizar diferentes casos e isolar suas causas históricas. Segundo, uma referência macro-sociológica para estabelecer e verificar regularidades na formação e desenvolvimento dos Estados e oferecer uma investigação geral dos traços evidentes do Estado. Assim, a análise situava-se, ao supor a existência de regularidades, dentro de grandes teorias investigativas, seja marxista ou estrutural-funcionalista. Como resultado, não realizava quase nenhum esforço para indicar referências micro-sociológicas nos indivíduos e eventos, assumindo uma "perspectiva geral" ["*top-down perspective*"] do próprio Estado. Terceiro, seguindo o esforço de Weber para fornecer uma sofisticada definição formal do Estado em termos de territorialidade, afirmação do monopólio do uso da violência, instituições e sua extensão e funções etc. Foi a partir disso, principalmente, que essa literatura sociológica tomou o Estado como um "fato social", como um dado que, adequadamente definido, pode ser investigado em termos de relações extrínsecas para outras forças sociais. Finalmente, a investigação que emerge nessa literatura não faz referência ao Estado ou à natureza do poder do Estado, mas ao desenvolvimento do Estado relacionado com a formação do capitalismo, os processos de burocratização e racionalização ou com o desenvolvimento das formas institucionais do constitucionalismo liberal-democrático (DEAN, 1994, p. 143).

Essas teorias construíam o Estado como um tipo de ator social estruturalmente localizado e dotado de intencionalidade específica atribuível a uma conjuntura das forças sociais e às formas do seu aparato administrativo. Esse contexto foi também assinalado por DEFERT (2001, p. 62) ao descrever a reação da esquerda francesa à publicação de *Vigiar e Punir*. "A esquerda, agarrada ao lugar central dado ao Estado pela análise marxista, recebeu com reservas a noção de micropoderes; reprovou-lhe uma visão niilista na qual não existia lugar nem para a resistência nem para a liberdade". Não seria nem mesmo exagerado supor um certo clima de tensão, por exemplo, quando durante uma manifestação em frente da embaixada da Espanha em Paris, um jovem estudante espanhol pede a Foucault uma conferência sobre Marx, ao que Foucault responde: "Que não me falem mais de Marx! Eu não quero jamais ouvir falar desse senhor. Peça aos que têm isso por profissão. Que são pagos para isso.

Que são seus funcionários. Quanto a mim, eu terminei completamente com Marx" (Ibid., p. 64-65). No mesmo ano, por ocasião de conferências sobre psiquiatrização e anti-psiquiatria na Universidade de São Paulo, Foucault, indicando o clima intelectual, escrevia: "Freud e Marx ao infinito" (Ibid., p. 65).

Para Foucault, portanto, tratava-se de partir não do Estado, mas do campo de relações micro-sociais e das intervenções reguladoras das práticas cotidianas, que no fundo constituíam o campo por excelência no qual o poder moderno era exercido (DOXIADIS, 1997). Além disso, a suposição de que o poder opera exclusivamente através de repressão introduzia um *a priori* na análise, fazendo supor a existência de uma subjetividade essencial, de uma natureza humana que, uma vez cessada a repressão, faria emergir o sujeito autenticamente livre. Quando da crise do petróleo de 1973, as análises marxistas descreviam o cenário mundial em termos de "crise estrutural do capitalismo" e as análises liberais, sobretudo com Huntington, como "crise da democracia", Foucault verá no fundo dessa palavra "crise" a incapacidade dos intelectuais em compreender seu presente. Então, para além da efetiva transformação nas relações de força que se assistia, a noção de crise na análise supunha

> um ponto de intensidade na história, o corte entre dois períodos radicalmente diferentes nessa história, o fracasso de um longo processo que acabou de irromper. A partir do momento em que se emprega a palavra crise, fala-se evidentemente de ruptura. Ocorre também a consciência de que tudo começa. Mas existe qualquer coisa de muito enraizado no velho milenarismo ocidental, é a segunda manhã. Existiu uma primeira manhã da religião, do pensamento; mas essa manhã não era a boa, a aurora era cinza, o dia era penoso e a noite era fria. Mas eis a segunda aurora, a manhã recomeça. (2001b, p. 1571)

Nessa mesma entrevista de janeiro de 1975, Foucault afirma que a noção de crise relançava o velho debate em torno da contradição como imagem de um processo que, tendo completado seu ciclo num certo ponto, recomeça. Contra essa imagem ele dirá que, quando "se tem no espírito que não é a guerra que é a continuação da política, mas a política que é a continuação da guerra por outros meios, é preciso abandonar essa idéia de contradição" (Ibid., p. 1572). Abandonar a contradição

significa abandonar o hegelianismo em todas as suas versões, porque no fundo não é através de Hegel "que a burguesia fala de maneira direta", mas através de uma estratégia "absolutamente consciente, organizada, refletida"; perfeitamente visualizável "numa massa de documentos desconhecidos que constituem o discurso efetivo da ação política" (Ibid., p. 1587-1588). E propunha substituir a lógica do inconsciente por uma lógica da estratégia, substituir os privilégios do significante com suas funções ideológicas pelas táticas e seus dispositivos, para perceber como se encontram nas relações de poder fenômenos complexos que escapam à lógica hegeliana. Mas o que são esses fenômenos? A resposta está na afirmação de Foucault: "é preciso aceitar o indefinido da luta" (Ibid., p. 1623).

O indefinido da luta quer dizer que a luta contra o poder não tem uma forma privilegiada, ela não se encerra nas relações de produção, e isso de tal modo que, segundo Foucault (Ibid., p. 1624), era preciso ver *1968* como um evento profundamente anti-marxista, que procurou livrar-se de um "efeito Marx". A luta também não passa pelos aparelhos do Estado, ou pelo próprio Estado, como fonte ou lugar onde o poder é localizado e exercido, livrando-se, consequentemente, do modelo do partido e das estratégias que procuram tomar o Estado. O indefinido da luta localiza a luta contra o poder no plano de seus próprios mecanismos, funcionando de modo microfísico, fora do aparelho do Estado e para além das relações de produção.

Mas o indefinido da luta indica também outra coisa importante: uma compreensão do político a partir de uma realidade de forças em luta e seu conseqüente e necessário aperfeiçoamento estratégico. Estudando o exercício do poder a partir de seu funcionamento real em *Vigiar e Punir*, Foucault percebeu a ocorrência de um aperfeiçoamento que levou do poder soberano às democracias modernas, um aperfeiçoamento que representou a *democratização* da soberania.

> A partir do momento em que se teve necessidade de um poder infinitamente menos brutal e menos dispendioso, menos visível e menos pesado que o da grande administração monárquica, (...) colocou-se em funcionamento todo um sistema de adestramento (...). Para que um certo liberalismo burguês fosse possível no plano das instituições, foi preciso, ao nível disso que chamo os micropoderes, um investimento muito mais circunscrito aos indivíduos, foi preciso organizar o quadrilátero dos corpos e dos comportamentos. A disciplina é o reverso da democracia. (2001b, p. 1589-1590)

Num primeiro momento, foi preciso liberar-se de Marx e Freud, o que exigiu, segundo Foucault (Ibid., p. 1648), um trabalho que durou cerca de quinze anos: rejeitar o modelo do super-ego na análise política, seja na versão "para-marxista" de Marcuse e Reich, seja naquela marxista de Althusser. Para isso, ele demonstrou como as noções de repressão e ideologia eram inadequadas para a compreensão e crítica de um poder que se exerce a nível material, microfísico, e que porta efeitos positivos no plano do saber e do desejo. Focault, então, descreveu minuciosamente esse poder, que opera menos por meio da lei do que por técnicas de normalização entendidas como instrumentos que podem ser encontrados disseminados tanto na prisão como na escola, no exército, na fábrica, nas vilas operárias, hospitais, asilos etc. Na prática, portanto, o poder disciplinar que substituiu o antigo poder soberano, marcado pelo terror e pela descontinuidade, é um poder mais brando apenas na medida em que ninguém dele escapa e na medida em que é um poder muito mais eficiente e contínuo. A esse ponto, fica evidente que o poder de soberania, com todos seus rituais de suplício e espetáculos de terror, não desaparece. O suplício não cessa, mas é deslocado, juntamente com o terror, para o interior de certas instituições como a família, a polícia etc.

> Então a ordem foi: não mais quaisquer grandes suplícios surpreendentes, deixando escapar os outros criminosos, mas que todo mundo deve ser punido de maneira sistemática, que cada crime seja punido. A partir desse momento, foi preciso um duplo da justiça, uma instituição nova que foi a polícia. Agora, a polícia para saber a verdade, sabe-se perfeitamente, utiliza, cada vez mais, meios violentos. A polícia suplicia. (FOUCAULT, 2001b, p. 1663)

Logo, nenhuma desaparição do suplício, mas deslocamento funcional. O que resultou das instituições do Estado liberal foi, como notou DEAN (1999, p. 19), a

completa “democratização” do poder soberano que tinha emergido como teoria e prática dos regimes monárquicos. Democratização quer dizer conservação, utilização, re-inscrição e re-codificação das técnicas, racionalidades e instituições características do poder monárquico. E porque se trata de um poder que estabelecia com seus súditos uma relação de guerra, era ainda em termos de luta e de batalha que seria preciso analisá-lo nas democracias. Assim, após ter analisado como, “no início das sociedades industriais, entrou em funcionamento um aparelho punitivo, um dispositivo de classificação entre os normais e os anormais”, era agora necessário “fazer a história do que se passou no século XIX e mostrar como, através de uma série de ofensivas e de contra-ofensivas, de efeitos e de contra-efeitos, chegou-se ao estado atual e complexo das forças” (FOUCAULT, 2001b, p. 1627). O tema do qual Foucault se ocupará até o primeiro volume de *História da Sexualidade*, será menos o de um sistema formal de regras do que o de um instrumento real e cotidiano de coerção. “É a constrição que me interessa: como ela pesa sobre as consciências e se inscreve nos corpos; como ela revolta as pessoas e como ela as desencoraja. É precisamente nesse ponto de contato, de fricção, eventualmente de conflito, entre o sistema de regras e o jogo das irregularidades que coloco sempre meu questionamento” (Ibid., p. 1591). Segundo Foucault, era preciso “fazer um levantamento topográfico e geológico da batalha” (Ibid., p. 1627).

Se é verdade que nesse deslocamento que levou das práticas do suplício para as práticas de internamento foram conservadas as relações de força, de maneira que o poder continuou sendo essencialmente uma relação de força e “portanto, até certo ponto, uma relação de guerra”, então, “e por conseqüência, os esquemas que se deve utilizar não devem ser emprestados da psicologia ou da sociologia, mas da estratégia. E da arte da guerra” (FOUCAULT, 2001c, p. 87). Assim, Foucault, ao “deslocar os acentos e fazer aparecer mecanismos positivos lá onde, ordinariamente, acentua-se muito mais mecanismos negativos” (Ibid., p. 230), tais como a noção de ideologia e repressão, insistiu que “não era somente em termos de direito mas em termos de

tecnologia, em termos de tática e de estratégia" que era preciso conduzir a análise, e foi "essa substituição de uma grade técnica e estratégica para uma grade jurídica e negativa que procurei colocar em funcionamento em *Vigiar e Punir* e depois utilizar na *Historia da Sexualidade*" (Ibid., p. 229). Foucault descartou tanto a concepção jurídica ou liberal, na qual o poder aparece na forma de um direito ou de um bem que, pelo fato de todos possuírem, seria preciso cedê-lo, transferi-lo no todo ou em parte na forma da troca contratual para a constituição da soberania política, como também a concepção marxista, na qual o poder obedece a uma funcionalidade econômica que tem por função essencial reproduzir relações de produção e reconduzir à dominação de classe. "Em linhas gerais, se preferirem, num caso, tem-se um poder político que encontraria, no procedimento da troca, na economia da circulação dos bens, seu modelo formal; e, no outro caso, o poder político teria na economia sua razão de ser histórica, e o princípio de sua forma concreta e de seu funcionamento atual" (FOUCAULT, 1999a, p. 20). Ao contrário, propôs uma análise não econômica, em que o poder não mais aparece como qualquer coisa que se troca (teoria do contrato) ou que se retoma (teoria do partido), mas que se exerce: o poder é um exercício de relações de força que tem como finalidade reinserir nas instituições o desequilíbrio que foi manifestado na batalha, nas desigualdades econômicas e nos corpos dos indivíduos; a política é sanção e a recondução desse desequilíbrio, uma forma silenciosa de continuação da guerra.

Foucault introduziu na sua analítica do poder o que ele chamou de hipótese Nietzsche, que consiste em ver ao mesmo tempo o princípio e o motor do poder político em nossas sociedades na guerra, na luta e no enfrentamento. "O poder, pura e simplesmente, é uma guerra continuada por meios que não as armas ou as batalhas? (...) Deve-se ou não entender que a sociedade em sua estrutura política é organizada de maneira que alguns possam se defender contra os outros, ou defender sua dominação contra a revolta dos outros, ou simplesmente ainda, defender sua vitória e perenizá-la na sujeição?" (Ibid., p. 26) Ele parece hesitar uma resposta afirmativa, propõe antes

um certo número de precauções de método. Uma delas é de não tomar essa dominação que o poder pretende perenizar como "o fato maciço de "uma" dominação global de uns sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade: não, portanto, o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas; não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que ocorreram e funcionam no interior do corpo social" (Ibid., p. 31-32). Não tomar o poder como fenômeno de dominação maciço, mas como exercício, implica também perceber que os indivíduos

> estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles. Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria. (...) o indivíduo não é o *vis-à-vis* do poder; é, acho eu, um de seus efeitos primeiros. (...) o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu (Ibid., p. 35).

Foucault propõe uma análise *ascendente* do poder que, ao invés de tomar o poder como uma espécie de "dominação global que se pluraliza e repercute até em baixo", examina "o modo como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as técnicas, os procedimentos de poder atuam" (Ibid., p. 36). Portanto, ao responder à questão "quem são os sujeitos que se opõem?", Foucault afirmou: "todo mundo a todo mundo. Não há, imediatamente dados, sujeitos dos quais um seria o proletariado e o outro a burguesia. Quem luta contra quem? Nós lutamos todos contra todos. E existe sempre qualquer coisa em nós que luta contra outra coisa em nós" (FOUCAULT, 2001c, p. 311).

Significa que as relações de força podem se resumir em uma relação de guerra e dominação? Foucault responde positivamente, mas com a condição de tomar a guerra e a dominação como um caso extremo nas relações de força, ou tomá-las "por ponto e tensão máxima, pela nudez mesma das relações de força" (FOUCAULT, 1999a, p. 53). E com isso indica uma importante distinção entre guerra e poder.

Inicialmente, ao definir o exercício do poder Foucault afirmou o domínio da política como sendo constituído por uma multiplicidade de relações de força que atravessam a sociedade. Uma política propriamente dita seria definida como uma estratégia mais ou menos global que procura estabelecer uma certa coordenação e uma finalização para essas relações de força. Nesse sentido, "toda relação de força implica a cada momento uma relação de poder (que lhe é de qualquer modo o corte instantâneo), e cada relação de poder reenvia relação de força, como seu efeito mas também como sua condição de possibilidade, a um campo político do qual ele faz parte. Dizer "tudo é político" é afirmar essa onipresença das relações de força e sua imanência a um campo político" (Ibid., p. 233). Uma estratégia seria, portanto, uma manipulação das relações de força procurando desenvolvê-las em uma dada direção para bloqueá-las, estabilizá-las ou simplesmente utilizá-las. Assim, o que se investiga em uma análise em termos de relações de força não é *o* poder entendido como "conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado", não é o poder "como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra", enfim, não é tampouco o poder "como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessam o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais" (FOUCAULT, 1993, p. 88). Segundo Foucault, não são os efeitos "periféricos" do poder que permitem tornar seu exercício inteligível. Sua inteligibilidade não se encontra em seu ponto central, na fonte da sua soberania ou no lugar de onde se supõe que partam suas formas derivadas e descendentes. É muito mais seu suporte móvel, suas múltiplas formas ascendentes de "correlações de forças que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis" (Ibid., p. 89). E, afinal, aquilo que seria *o* poder não passaria

de um “efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apóia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las” (Id.).

É porque as relações de poder supõem uma relação de forças desigual e relativamente estabilizada que o poder político implicaria numa maior pressão de cima para baixo ou, como diz Foucault, uma diferença potencial. Porém, “para que exista movimento de cima para baixo, é preciso que exista ao mesmo tempo uma capilaridade de baixo para cima” (FOUCAULT, 2001c, p. 304). Em suma, seria preciso ser nominalista e dizer que o poder seria “o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 1993, p. 89). E nesse momento, Foucault introduz um desnível entre poder e dominação, ou guerra, e questiona: “seria preciso inverter a fórmula e dizer que a política é a guerra prolongada por outro meios?” Segundo Foucault, é necessário distinguir guerra e política, na medida em que esses dois termos constituem efetivamente dois tipos de estratégias, diferentes uma da outra, para a codificação das relações de força. Portanto, assimilar guerra e política, traz o risco de tomar como simples os mecanismos complexos das relações de poder. Em todo caso, guerra e política, duas estratégias distintas uma da outra que atuam para “integrar essas correlações de força desequilibradas, heterogêneas, instáveis, tensas”, estão também sempre “prontas a se transformarem uma na outra”. (Id.)

Assimilar guerra e política podia constituir, aos olhos de Foucault, um princípio de simplificação que era preciso evitar, e que consistia em reduzir todas essas correlações de força às peripécias de uma guerra.

> Parece-me simplesmente que a pura afirmação de uma “luta” não pode servir de explicação primeira e última para a análise das relações de poder. Esse tema da luta não se torna operatório a não ser que se estabeleça concretamente, e a propósito de cada caso, quem está em luta, a propósito do que, como se desenrola a luta, em qual lugar, com quais instrumentos e segundo qual racionalidade. Em outros termos, caso se queria tomar seriamente a afirmação de que a luta está no coração das relações de poder, é necessário dar-se conta de que a boa e velha “lógica” da contradição não é suficiente, longe disso, para perceber os processos reais. (FOUCAULT, 2001c, p. 206)

Era ainda a lógica da *contradição* que Foucault pretendia evitar, o que fica bem evidente na descrição feita por um de seus colaboradores no *Collège de France*, quando afirma que

> tornou-se claro durante nossas discussões na segunda metade dos anos 1970 que o discurso sobre as disciplinas chegou a um impasse que não poderia continuar no futuro. Sobretudo, conduzia a uma crítica extremista do poder – visto segundo um modelo *repressivo* – pela esquerda, e nos deixava insatisfeitos com aquele ponto de vista teórico. Uma análise fechada das disciplinas oposta às teses marxistas da exploração econômica como princípio para compreender os mecanismos do poder não era suficiente, e reclamou a investigação de problemas globais de regulação e ordem da sociedade, bem como as modalidades para a conceitualização desse problema. Daí a questão do *governo* – um termo que Foucault substituiu gradualmente ao que ele considerou como uma palavra muito ambígua, "poder". (PASQUINO, 1993, p. 79)

A narrativa de Pasquale Pasquino, porém, causou a impressão em alguns estudiosos de que Foucault teria abandonado sua análise do poder em termos de guerra. HINDESS (1996, p. 98), por exemplo, dirá que "um dos problemas em discutir o tratamento que Foucault deu ao poder é que parece ter havido uma mudança substancial no uso do termo no período imediatamente posterior ao seu exame das disciplinas em *Vigiar e Punir*", retomando em seguida a citação de Pasquino. De maneira ainda mais explícita, Dean reafirma essa impressão em seu livro *Governmentality*, dizendo que a analítica do governo em Foucault, visando se desfazer das teorias sociológicas que davam ao Estado a imagem de uma realidade unificada, suplantou os problemas do fundamento da soberania e de sua obediência por uma análise das múltiplas operações dos mecanismos do poder e da dominação. Foucault teria se voltado primeiramente, então, para uma linguagem de guerra e dominação como maneira de re-conceitualização das relações de poder. Nessa operação, o inconveniente resultou do estabelecimento de uma aparente dicotomia entre "soberania", como a forma jurídica de um poder "pré-moderno" próprio das monarquias absolutistas, e um poder "moderno" de tipo disciplinar e normalizador. A introdução dessa aparente dicotomia pela linguagem da guerra teria induzido às formas de denúncias extremistas do poder como repressivo, mencionadas por Pasquino.

Ocorre, segundo DEAN (1999, p. 25), uma segunda substituição [*second shift*] que levou a análise a um novo contexto, aquele do governo a partir dos cursos de 1978, através do qual se procurou rediscutir os problemas do poder fora dos discursos da soberania e da guerra. A partir daí tornou-se necessário deixar de pensar a lei em termos de uma sobrevivência arcaica da soberania e suas instituições jurídico-políticas atravessadas pelo modelo da guerra, nem tampouco pensar a disciplina como um tipo de longínqua proeminência da soberania na modernidade. O problema, bem mais complexo, era a necessidade de repensar o lugar da lei e da dominação disciplinar no interior das formas governamentais contemporâneas.

> Na realidade, tendo rejeitado a oposição entre soberania e poder disciplinar, Foucault empenhou-se em considerar a maneira pela qual a arte de governar transformou e reconstituiu os aparatos estatais jurídicos e administrativos do século XX. (...) Nem a imagem da soberania, nem a linguagem da dominação e da repressão, podem dar conta da emergência da autoridade governamental e do lugar da lei e das instituições legais no seu interior. Tais concepções aparecem presas numa espécie de *a priori* político: o da separação entre subjugação e liberação num caso, e do soberano e dos sujeitos, no outro. Ambos estão presos à identificação de quem detém e exerce o poder. As questões do como nós governamos e como somos governados são reduzidas ao problema de como o grupo dominante ou o Estado soberano asseguram sua posição através de meios legítimos ou ilegítimos. (DEAN, 1999, p. 26)

Também Michel SENELLART (2004, p. 382), escrevendo a "*Situation*" dos cursos de 1977-1979 confirma essa substituição e o abandono do discurso da guerra como operador analítico do poder, e diz que, "rompendo com o discurso da 'batalha' utilizado desde o começo dos anos 1970, o conceito de 'governo' marcaria a primeira evolução [*glissement*], acentuado desde 1980, da analítica do poder à ética do sujeito". Para Senellart, o curso "Em defesa da sociedade" de 1976, teve por objetivo se não o de dispensar [*donner congé*] a concepção do poder em termos de guerra, ao menos o "de interrogar os pressupostos e as conseqüências históricas do recurso ao modelo da guerra como analisador das relações de poder" (Id.).

Desse modo, viu-se o abandono, a substituição ou a ruptura com o discurso da guerra em proveito da arte de governar, quando Foucault apontou apenas uma distinção. E, mesmo sabendo que se trata de uma distinção importante, quero propor

uma outra leitura em termos, talvez, menos descontínuos. Porque parece-me que o que está em jogo nesse deslocamento operado por Foucault, que leva da linguagem da dominação para as artes de governar, é precisamente a operacionalização de sua análise em termos de governamentalidade.

Governamentalidade é a descrição de um processo histórico pelo qual foram constituídas as três grandes economias de poder conhecidas no Ocidente: Estado soberano, Estado administrativo, e Estado de governo ou governamentalizado. O que distingue essas três formações é a relação específica que cada uma delas estabelece com o objeto de seu poder e os instrumentos daí advindos.

O Estado soberano é representado pelo *Príncipe* de Maquiavel. Postula uma relação de exterioridade e de transcendência em relação ao seu principado. Tendo recebido seu reino por herança, aquisição ou conquista, o príncipe mantém com ele uma relação de exterioridade, e o laço plausível que se estabelece é ora de violência, ora de tradição, ora de comércio, mas é, em todo caso, segundo FOUCAULT (2004b, p. 95), "um laço puramente sintético: não existe pertencimento fundamental, essencial, natural e jurídico entre o príncipe e seu principado". Um tipo de relação frágil e constantemente ameaçada pelos inimigos exteriores do príncipe, mas também pelos inimigos sujeitados no interior do território, na medida em que "não existia razão em si, razão *a priori*, razão imediata para que os sujeitos aceitassem o principado do príncipe" (Id.). O que fazia da manutenção e proteção do principado o objetivo principal do poder. Proteger e manter o principado eram as finalidades do governo, justificadas pelas teorias da soberania, nas quais a autoridade soberana era concebida para o bem comum e com finalidades de utilidade pública. Mas o bem e a utilidade comum eram tidos como possíveis apenas mediante a obediência de todos os súditos às leis do soberano e ao exercício dos ofícios concedidos, o que significava que o exercício da soberania como autoridade absoluta se dava pela submissão absoluta.

Foucault mostrou como simultaneamente ao modelo do *Príncipe* desenvolveu-se uma literatura sobre a "arte de governar". Para os teóricos do Estado

administrativo a função de manter e proteger um principado implicou uma arte de governo. Contra a negatividade do poder do príncipe, pensadores como Richelieu agregarão uma nova formulação ao problema do governo. Ao contrário do poder soberano, as práticas do governo são múltiplas e exercidas por diferentes pessoas: o pai de família, o professor etc. O príncipe é uma dentre as muitas modalidades possíveis, certamente a mais importante, porém não independente, uma vez que os fundamentos de sua arte já se encontram, ou devem encontrar-se, disseminados nessas formas "menores" de governar. Pluralidade de formas de governo, portanto, mas uma pluralidade essencial.

Nessa topologia das artes de governo, que vão do governo de si mesmo, relativo à moral, da arte de governar uma família, relativa à economia, para chegar, enfim, à ciência de governar o Estado, relativa à política, o fundamental é que existe uma continuidade ascendente e descendente, essencial ao governo do príncipe. Na sua ascendência, a arte de governar um Estado deve ter como parâmetro a família, um governo de tipo nuclear, cujo objetivo é a boa gestão das coisas visando o bem-estar e a prosperidade dos indivíduos. Estabelecer um controle meticuloso e uma vigilância atenta, tal como o pai de família exerce sobre os seus, eis o desafio do príncipe, que doravante passará a exercer, de maneira descendente, seu poder sobre os homens nas suas relações, seus laços, seus costumes e hábitos, suas maneiras de fazer e pensar, seus acidentes e desgraças, sua natalidade e epidemias. Foi nessa continuidade descendente da arte de governar um Estado que a polícia teve um papel central, cabendo a ela a tarefa de fazer repercutir na conduta dos indivíduos o bom governo do Estado e os interesses do príncipe.

O governo não é mais um instrumento de direito para manter e proteger o principado, mas uma maneira de dispor das "coisas" e de conduzi-las a um fim conveniente. O objeto do poder soberano, que era constituído pelo território e, por inclusão, seus habitantes, é deslocado para as relações que os diversos indivíduos estabelecem entre si. Há finalidades "convenientes" a serem dadas a essas relações que

implicam a produção de um “saber” e de um conhecimento que o governante deverá ter das coisas, dos objetivos possíveis, desejáveis e não desejáveis.

Foucault percebeu como esse primeiro esboço das artes de governar encontrou na razão de Estado sua primeira forma de cristalização. Não a razão de Estado entendida no sentido pejorativo e negativo: como destruição dos princípios do direito, da equidade ou da humanidade pelos interesses do Estado, mas em um sentido positivo e pleno. Sentido positivo, por exemplo, encontrado entre os contratualistas e no seu contrato fundador da sociedade que postula um tipo de *engajamento* recíproco entre os soberanos e seus súditos. Agora, seu sentido pleno virá com a problemática da população, quando o modelo da família convenientemente governada é substituído pelos problemas decorrentes do crescimento populacional e sua complexidade em relação ao governo. O aumento da população fez aumentar igualmente a preocupação com os problemas de comportamento sexual, de demografia, de natalidade e consumo. Em termos políticos, isso significou um desenvolvimento das técnicas de governo que fez o núcleo familiar passar de modelo da política de Estado para instrumento dessa política. Não é mais a família, mas a população que se tornará o objetivo último do governo: governar será, doravante, zelar pelo destino de uma população, sua saúde e sua duração de vida. A população foi, portanto, o meio de generalização das artes de governar, o desbloqueador da governamentalização do Estado:

> A população aparece, portanto, menos como potência do soberano do que como fim e instrumento do governo: sujeito de necessidades, de aspirações, mas também objeto entre as mãos do governo. [Ela aparece] como consciente, frente ao governo, disso que ela quer e inconsciente disso que o governo a faz fazer. O interesse como consciência de cada um dos indivíduos constituindo a população e o interesse como interesse de população, qualquer que sejam os interesses e as aspirações individuais daqueles que a compõem, é lá que reside, nesse equívoco, a fonte e o instrumento fundamental do governo das populações. (Ibid., p. 109)

Assim, houve um momento em que na história do Ocidente o saber do governo passou a afirmar que a lei era insuficiente para alcançar as finalidades do governo, sendo preciso lhe dar um conteúdo positivo que minimizasse as funções do

poder de morte, substituindo o custoso direito soberano de matar como fundamento de fazer valer sua força. Mas é preciso evitar ver esse processo como o da passagem da sociedade soberana para uma sociedade de disciplina, não é isso. Ao contrário, houve de fato uma maior valorização da disciplina a partir do momento em que a população se coloca como campo de intervenção do governo: "jamais a disciplina foi mais importante e mais valorizada que a partir do momento em que se procura gerir uma população". Nem significa que a soberania tenha sido eliminada pela emergência dessas artes de governar. Ao contrário, "a idéia de um governo como governo da população torna mais agudo ainda o problema da fundação da soberania – e se tem Rousseau – e mais agudo ainda a necessidade de desenvolver as disciplinas – e se tem toda essa história das disciplinas que fiz em outro lugar" (Ibid., p. 111).

É desse modo que, para melhor compreender esse processo, não conviria falar em substituição ou abandono de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar, mas de "um triângulo: soberania, disciplina e gestão governamental" (Id.). Ao invés de ver na governamentalidade a eliminação da violência, o fim da guerra ou das relações de dominação, seria preciso ver sua aplicação com meticulosidade e fineza de detalhes até então inéditos. Ao invés de substituição, continuidade. A governamentalidade é uma *tendência* que, no Ocidente, não cessou de conduzir a uma direção que colocou em proeminência a arte de governo e uma "governamentalização" do Estado. Tendência que constitui efetivamente um dos traços fundamentais das nossas sociedades e que pode ser descrita como o fato das "correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressão na guerra, em todas as formas de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político" (FOUCAULT, 1993, p. 97).

Os estudos em governamentalidade indicam a emergência de uma nova forma de conceber o exercício do poder no Ocidente, distinta das concepções em termos de soberania. Nessa emergência, a soberania foi, teórica e praticamente, *democratizada* no interior do Estado liberal e de suas instituições. Segundo DEAN

(1999, p. 46), essa análise da governamentalidade foi o resultado de um impasse teórico provocado pela análise genealógica do poder que, ao afirmar como necessária a rejeição de uma linguagem em termos de lei e soberania, própria ao discurso filosófico-jurídico, na investigação das relações de poder, adotou como método a linguagem da guerra e da dominação. “Todavia, utilizando a linguagem da guerra, batalha e luta, a genealogia ficou em uma posição fechada, desconfortável, que tendia a identificar todas as formas de poder como dominação, muito semelhante a Adorno e Horkeimer”. A governamentalidade vem precisamente para evitar esse tipo de análise simplificadora, ingênua e insatisfatória do exercício do poder. Portanto, “a elaboração da noção de governo marca a rejeição definitiva de um certo tipo de declaração retórica do poder e dos projetos que pensam os problemas de regulação fora de qualquer modelo de poder” (Ibid., p. 47). Portanto, a governamentalidade deve ser entendida como descrição de uma linha de modificação do Estado que não implica, *a priori*, a eliminação da guerra e da violência. Ao contrário, de que maneira os estudos em governamentalidade poderiam ser úteis para a compreensão dos regimes não-liberais e autoritários? Ou melhor, como seria possível considerar nos estudos de governamentalidade práticas de governo não-liberais conduzidas no interior de e por meio de governos liberais, tais como as políticas coloniais do século XIX? E quais ferramentas esses estudos forneceriam para a análise de práticas de governo em si autoritárias tais, como o nazi-fascismo e os totalitarismos socialistas? Uma resposta em termos de governamentalidade, segundo DEAN (Ibid., p. 132), seria que tanto as “governamentalidades de tipo autoritário” quanto as “governamentalidades de tipo liberal” são produzidas “sobre os mesmos elementos retirados da biopolítica e da soberania”. Em outras palavras, os elementos que constituem ambas governamentalidades são os elementos encontrados na população e na dominação. É bastante óbvio como as racionalidades governamentais do liberalismo e do neo-liberalismo dividem e classificam as populações no seu interior, procurando “excluir certas categorias do estatuto de pessoa autônoma e racional”. Também é bastante

evidente como no projeto político de Stuart Mill aquilo que ele chamou de *improvement* [desenvolvimento] contém "a justificação de regimes autoritários" para as populações consideradas *unimproved* [sub-desenvolvidas], tais como as da África, onde o liberalismo inglês inaugurou, no fim século XVIII, o que foi uma das primeiras experiências concentracionárias da história, aprisionando uma imensa população de mulheres e crianças em campos feitos de tendas e barracas (cf. KAMINSKI, 1998, p. 38-39).

A soberania foi democratizada e, no entanto, as guerras jamais foram tão sangrentas e os regimes de governo jamais haviam praticado tamanhos holocaustos.

> Mas esse formidável poder de morte – e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites – apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto. (FOUCAULT, 1993, p. 129)

As guerras não desapareceram, elas apenas cessaram de ser travadas em nome do soberano, "travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver" (Id.). Segundo Foucault, foi no momento em que o poder político atribuiu a si mesmo a gestão da vida dos indivíduos que a morte exigiu cada vez mais homens e os massacres se tornaram cada vez mais vitais. "O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população" (Id.). O genocídio como política de Estado já não é o velho direito de matar das antigas soberanias, mas simplesmente o efeito de um "poder que se situa e se exerce no plano da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população" (Id.).

Porém, essa guerra é travada também num outro nível, que é, digamos, descendente. Essa guerra não é somente o fato global do enfrentamento entre dois Estados, duas nações etc. É preciso vê-la também atuando a um nível micro e

elementar. Seria preciso mesmo perguntar se, como ocorre com o governo, as grandes batalhas, as lutas globais, os enfrentamentos maciços não seriam eles também apenas os efeitos terminais e os resultados descendentes de uma multiplicidade de pequenas guerras conduzidas a um nível elementar das relações de força. Com efeito, é preciso considerar isso nos estudos em governamentalidade.

Foucault, falando sobre a genealogia em Nietzsche, afirmou o erro de se tomar a noção de emergência, utilizada para designar o termo *Entstehung*, por aquilo que aparecesse como seu termo final: a emergência não é redutível a uma finalização, tal como o olho não é o resultado da contemplação. Os fins são últimos apenas na aparência, já que não passam do episódio atual de uma série de assujeitamentos. O presente, portanto, não deve ser compreendido como uma origem que asseguraria uma destinação, mas como um imprevisível jogo de dominações. Por isso, uma emergência se produz sempre a partir de um certo estado de forças, responde a maneiras específicas pelas quais a luta é conduzida, nas quais o combate das forças é travado em circunstâncias as mais adversas, dentro de inúmeras tentativas empreendidas para escapar ao enfraquecimento e retomar o vigor. Pode mesmo ocorrer, na falta do inimigo, que uma força lute contra si mesma, "e não apenas na embriaguez de um excesso que lhe permite se dividir, mas no momento em que ela se enfraquece. Contra sua lassidão, ela reage, retirando sua força dessa própria lassitude que não cessa de crescer e, voltando-se contra, procurando abatê-la, lhe impõe limites, suplícios e macerações, recobre-a de alto valor moral e, consequentemente, retoma vigor" (FOUCAULT, 2001b, p. 1012). É, portanto, numa espécie de teatro de forças que a emergência entra em cena e irrompe com todo seu vigor. Nesse cenário, ela distribui as forças, coloca uma abaixo das outras, outras ao lado, faz sua repartição, seu cruzamento. Numa palavra, ela designa um lugar de afrontamento que, fundamentalmente, "é preciso evitar imaginar como um campo cercado [*champ clos*] onde se desenrolaria uma luta, um plano onde adversários estariam em pé de igualdade; é muito mais (...) um 'não-lugar', uma pura distância, o fato que os

adversários não pertençam ao mesmo espaço. Ninguém é, portanto, responsável de uma emergência, ninguém lhe pode cantar glória; ela se produz sempre no interstício" (Id.). A batalha que é indefinidamente representada nesse teatro sem lugar é aquela entre dominadores e dominados.

> Que homens dominem outros, é assim que nasce a diferenciação dos valores; que classes dominem outras classes, é assim que nasce a idéia de liberdade; que homens se apropriem das coisas das quais têm necessidade para viver, que eles lhe imponham uma duração que elas não têm, ou que eles a assimilem pela força, é o nascimento da lógica. *A relação de dominação só é uma 'relação' na medida em que o lugar onde ela se exerce não é um lugar* [grifos meus]. E é precisamente por isso que em cada momento da história ela se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui procedimentos cuidadosos. Estabelece marcas, grava memória nas coisas e nos corpos; gera dívidas. Universo de regras que não é precisamente destinado ao abrandamento, mas, ao contrário, a satisfazer sua violência. É um erro acreditar, segundo o esquema tradicional, que a guerra geral, exaurindo-se nas suas próprias contradições, acaba por renunciar à violência e aceita suprimir a si mesma nas leis da paz civil. A regra é o prazer calculado da hostilidade, é o sangue prometido. (Ibid., p. 1013)

É essa elaboração sofisticada da batalha, não somente como afrontamento material, mas sobretudo como emergência de forças, que se arrisca perder quando se utilizam termos como abandono, substituição e ruptura. Ao contrário, é em uma direção proudhoniana e nietzschiana que é preciso compreender a realidade da luta, batalha, enfrentamento e da guerra em Foucault. Além disso, seria preciso ver que, ao invés de contradizer ou de se opor, essa elaboração constitui uma peça chave para entender a noção de governo em Michel Foucault.

Pensar as relações de poder em termos de afrontamento e de batalha, mesmo admitindo que o duelo, em alguns casos, leva até a morte de uma das partes – e foi certamente isso que fez com que Hobbes, após reconhecer a imanência da guerra, a encerrasse em um estado natural, em uma espécie de bestiário, pretendendo na instituição do Estado a garantia contra toda suspeita de regresso animalesco. Todavia, é uma análise em termos de batalha que é capaz de romper o ciclo do sujeito, e fazer perceber como o direito

> permite relançar incessantemente o jogo da dominação; ela coloca em cena uma violência meticulosamente repetida. O desejo de paz, a brandura do compromisso, a aceitação tácita da lei, longe de ser a grande conversão moral ou o cálculo útil que deram nascimento à regra, não é mais do que o resultado, e a dizer a verdade, a perversão. (...) A humanidade não progride lentamente de combate em combate até uma reciprocidade universal na qual fosse substituída, e para sempre, a guerra; ela instala cada uma dessas violências em um sistema de regras, e segue de dominação em dominação. (FOUCAULT, 2001b, p. 1013).

A maneira pela qual a violência é reinvestida em um sistema de regras, os instrumentos e as técnicas utilizadas nesse processo, é aqui que se inserem os estudos em governamentalidade. Falando das relações de poder, Foucault insistiu em que é preciso distingui-las entre dois níveis. Um nível, que ele chamou de jogos estratégicos entre as liberdades, "jogos estratégicos que fazem que uns procurem determinar a conduta dos outros, ao que os outros respondem procurando não deixar que se determine sua conduta ou procurando determinar, em resposta, a conduta dos outros". O outro nível seria o dos estados de dominação, "que são isso que se chama ordinariamente de poder" (FOUCAULT, 2001c, p. 1547). Mas, entre esses dois níveis nas relações de poder, Foucault colocou o governo ou as tecnologias governamentais. "Na minha análise do poder existem três níveis: as relações estratégicas, as tecnologias governamentais e os estados de dominação" (Id.) Assim, nas relações de poder o problema seria o de saber como evitar os efeitos de dominação. Daí a importância de estudar as tecnologias de governo, ou dos estudos em governamentalidade.

Os estudos em governamentalidade colocaram em evidência não o funcionamento interior do Estado, sua funcionalidade institucional, mas a racionalidade pela qual opera, percebendo qual economia geral de poder lhe corresponde. Analisar o Estado de direito de nossos dias nos termos de governamentalidade seria, portanto, recusar o ponto de vista funcional, romper com os balanços funcionais que, de tempos em tempos, pretendem determinar fracassos e sucessos. Seria, ao contrário, re-inserir esse Estado num projeto mais global, que recobre a sociedade e as relações sociais, e que funciona a partir de uma tecnologia de

poder. Seria inscrever os supostos fracassos e sucessos funcionais do Estado de direito em estratégias e táticas que lhe são exteriores e que funcionam como pontos de apoio para esses mesmos fracassos e sucessos. A análise da governamentalidade, segundo Foucault, promove a des-institucionalização e des-funcionalização das relações de poder, possibilitando apreender sua genealogia, ou "a maneira pela qual se formam, conectam-se, desenvolvem-se, multiplicam-se, transformam-se a partir de algo muito diverso a essas relações de poder: a partir de processos que vão muito além das relações de poder" (FOUCAULT, 2004b, p. 123). Com isso, coloca-se em evidência o aspecto móvel e flexível do poder. "As tecnologias de poder não cessam de se modificar sob a ação de numerosos fatores. E quando uma instituição desmorona, isso não ocorre necessariamente pelo fato de que o poder que a sustentava foi colocado fora de circuito. Pode ser porque ela tenha se tornado incompatível com algumas mutações fundamentais das tecnologias" (Ibid., p. 123-124). Assim, a governamentalidade, em uma primeira ocorrência, é para o Estado aquilo que as técnicas de segregação foram para a psiquiatria, aquilo que as técnicas de disciplina foram para o sistema penal e aquilo que a biopolítica foi para as instituições médicas, ou seja, ela designou os caracteres específicos da tecnologia geral do poder que assegurou ao Estado suas mutações, seu desenvolvimento e seu funcionamento, com um nível de eficácia que a velha teoria da soberania era incapaz de oferecer. A governamentalização do Estado reinseriu o barulho e os gemidos da guerra em um teatro de relações de força muito mais sutil e insidioso.

Foucault afirmou que o exercício do poder consiste menos no enfrentamento entre dois adversários do que em uma ordem de *governo*. E o disse para afirmar que "ao invés de falar de um 'antagonismo' essencial, seria melhor falar de um 'agonismo' – de uma relação que é ao mesmo tempo de incitação recíproca e de luta; menos uma oposição termo a termo que os bloqueia um frente ao outro do que uma provocação permanente" (FOUCAULT, 2001c, p. 1057). Esse aspecto fica mais evidente quando Senellart cita uma passagem em que Foucault rejeita a perspectiva segundo a qual

“tudo é político”, em um duplo sentido: 1) seja definindo como político toda esfera de intervenção do Estado, e aqui dizer que tudo é político significa dizer que o Estado está por toda parte; ou 2) seja definindo o político pela onipresença de uma luta entre dois adversários, na clássica definição de Karl Schmitt. “Tudo é político pela natureza das coisas; tudo é político pela existência de adversários. Seria melhor dizer: nada é político, tudo é politizável, tudo pode se tornar político. A política não é nem mais nem menos isso que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento” (apud SENELLART, 2004, p. 409).

Política como relação *agônica*. DEAN (2007, p. 11) percebeu claramente que se as relações de poder consistem em um agonismo. Então a política emerge quando esse agonismo ganha um certo nível de intensidade em seus propósitos,

> seja para assegurar a vitória, seja para vencer o oponente, para assegurar que ele ou ela não sigam representando uma ameaça, ou para usar quaisquer meios a disposição para sobrepujar alguém. Uma das procedências dessa intensidade ocorre quando os recursos do governo estão colocados em jogo. (...) As razões dessa luta intensa não estão no fato de que as pessoas têm sede de poder – e fariam qualquer coisa para usurpar ou tomar o poder – mas no fato de que aqueles que estão em condições de se apropriarem e utilizarem os organizados recursos de poder estão quase sempre em melhores posições para estabilizar as relações de poder a seu favor. (...) Relações de poder, no sentido foucaultiano, tornam-se políticas quando ultrapassam um limiar de intensidade, e quando a luta não está apenas no corte e na perfuração da palavra, mas sobre os meios pelos quais a decisão para lutar pode ser forçosamente imposta e quando os riscos recaem sobre matérias de vida e de morte.

Governo como atividade que intensifica as relações agônicas de poder a um ponto em que a luta torna-se uma necessidade imposta e recai sobre matérias de vida e de morte. A política, seja qual for a forma que revista, não é jamais a eliminação da guerra; e isso ocorre, simplesmente, como afirmou Proudhon, porque a guerra

> tende a se esquivar do liberalismo que a persegue, refugiando-se no *governamentalismo*, em outras palavras, sistema de exploração, de administração, de comércio, de fabricação, de ensino etc., pelo Estado. Portanto, não mais se pilhará, é ignóbil; não mais se exigirá contribuições de guerra, não mais se confiscará as propriedades, se renunciará à disputa, se deixará a cada cidade seus monumentos e suas obras primas, se distribuirá até mesmo socorros, se fornecerá capitais, se acordará subvenções às províncias anexadas. Mas, se governará, se explorará, se administrará etc., militarmente. Todo o segredo está aqui (PROUDHON, 1998b, p. 111).

Política e guerra, duas expressões, dizia Proudhon, que significam a mesma coisa (Ibid, p. 164). Quando a observação *a priori* dos governos é deslocada para a observação dos governos de *fato*, nesse momento eles aparecem como "obras de usurpação, de violência, de reação, de transição, de empirismo, onde todos os princípios são simultaneamente adotados, depois igualmente violados, mal conhecidos e confundidos". Cedo ou tarde, diz Proudhon, não será mais possível para a política *racional* distinguir-se da política prática, e, quando isso ocorrer, ficará evidente que o arbítrio não é um fato da natureza nem do espírito, "não é nem a necessidade das coisas nem a dialética infalível das noções que o engendra": o arbítrio é filho da liberdade. "Coisa admirável! O único inimigo contra o qual a liberdade deve-se manter em guarda, no fundo, não é a autoridade (...); é a própria liberdade, liberdade do príncipe, liberdade dos grandes, liberdade das multidões, disfarçada sob a máscara da autoridade" (PROUDHON, 1996b, p. 46).

3. política como guerra

Quero sugerir a existência de uma problemática anarquia e governamentalidade. Nessa problemática a anarquia é descrita como um posicionamento crítico frente ao poder, cuja análise do governo é tomada não através das formas e da origem do poder, mas a partir das práticas de governo, ou seja, a partir do exercício do poder governamental. Enfim, trata-se de um posicionamento no qual a inteligibilidade do político é analisada em termos de relações de força e o governo em termos de tecnologia. Quero sugerir que através dessa problemática seria possível não somente aproximar a atitude anárquica dos estudos em governamentalidade, como também apontar, a partir de uma configuração dada à anarquia por Proudhon, a possibilidade de uma relação de procedência: de que maneira e em que medida seria possível falar de uma procedência dos estudos em governamentalidade na anarquia

esboçada por Proudhon no século XIX? Inicialmente, retomo uma dimensão da anarquia na qual a concepção proudhoniana do político aparece descrita em termos de guerra, encontrando no antagonismo das forças o princípio de inteligibilidade das relações políticas.

A noção de força ocupa um lugar fundamental no pensamento de Proudhon, é o que constitui a *clé de voûte* em suas análises. Se existe no pensamento, como Proudhon mostrou, algo como um devir do governo (não um devir governo!), mas se o governo, o Estado, já estavam dados como devir nas relações entre as categorias e no nível mesmo do pensamento, não seria porque houve no pensamento uma disposição de subordinação, não seria porque há no pensamento uma relação de forças em conflito, a partir de cujo enfrentamento certas categorias submeteriam outras ao seu domínio? DELEUZE & GUATTARI (2002, p. 43) afirmaram a existência de um modelo de pensamento emprestado do Estado que fixaria objetivos e caminhos; seria uma espécie de imagem que recobriria todo o pensamento "e que seria como a forma-Estado desenvolvida no pensamento". Essa forma dá ao pensamento uma gravidade que ele jamais teria, e ao Estado a extensão consensual que lhe permite existir, sua universalidade. "O Estado proporciona ao pensamento uma forma de interioridade, mas o pensamento proporciona a essa interioridade uma forma de universalidade" (Ibid., p. 44). É nessa troca entre Estado e razão que se produz, igualmente, uma proposição analítica "visto que a razão realizada se confunde com o Estado de direito, assim como o Estado de fato é o devir da razão" (Ibid., p. 45). É o que explicaria o fato de que, na filosofia moderna, tudo gira em torno do governo e dos sujeitos, em torno da soberania.

> É preciso que o Estado realize a distinção entre o legislador e o sujeito em condições formais tais que o pensamento, de seu lado, possa pensar sua identidade. Obedece sempre, pois quanto mais obedeceres, mais serás senhor, visto que só obedecerás à razão pura, isto é, a ti mesmo... Desde que a filosofia se atribuiu o papel de fundamento, não parou de bendizer os poderes estabelecidos, e decalcar sua doutrina das faculdades dos órgãos de poder do Estado (Id.).

Existe, portanto, uma forma-Estado que inspira uma imagem do pensamento e vice-versa, e que teria sido consagrada pelo *cogito* cartesiano e pela crítica kantiana, e depois retomada e desenvolvida pelo hegelianismo. Proudhon chamou de absoluto aquilo que cumpre o papel de soberano nessa república das letras. É esse absoluto que, constituindo um centro no pensamento, fixa a imobilidade e estabiliza o movimento da série. O *uno* foi confundido como *simples*, quando o uno é uma unidade sintética, quer dizer, composta, atuando como combinações de movimentos variados e infinitamente complexos. Já o simples, "longe de indicar a mais alta potência do ser, indica, ao contrário, o grau mais baixo na escala dos seres" (PROUDHON, 1869, p. 54). Mas foi do simples que os filósofos ergueram a ontologia, quer dizer, tomaram todas as realidades compostas, dotadas de movimento e unidade sintética, como simples especulativos, como conceito: "a causa é simples, observou Leibniz, o produto dessa causa não é menos simples, daí a noção de *mônada*. O sujeito é simples, simples deve ser também o *objeto* que ele cria opondo-se a si mesmo, e a *matéria* é, portanto, igualmente simples, daí a idéia de *átomo*" (Ibid., p. 44). LEIBNIZ (1974, p. 63) tinha definido a mônada como sendo "os verdadeiros Átomos da Natureza, e, em uma palavra, os Elementos das coisas", e a considerou como "substância simples que entra nos compostos", e o composto como "reunião ou *aggregatum* dos simples". Proudhon nega com veemência essa dimensão, porque é ela que permite a afirmação segundo a qual "nas substâncias simples, é meramente ideal a influência de uma mônada sobre a outra, influência que só pode exercer-se com a intervenção de Deus", que aparece como "regulador" das mônadas, como função reguladora do todo (Ibid., p. 68-69). Segundo PROUDHON (1869, p. 46), é preciso passar do simples para o sintético e afirmar o ser como *grupo*, afirmar que quanto mais numerosos e variados são os elementos e as relações que concorrem para a formação do grupo, tanto mais real é o ser. Dessa maneira, o eu, "esse uno que chamo *alma* não o considero como uma mônada que governa do alto de sua sublime natureza, indevidamente chamada

espiritual, outras mônadas, injuriosamente chamadas *materiais*: essas distinções de escola para mim carecem de sentido" (Id.).

Assim, como notou COLSON (2003, p. 101; 2006, p. 27), Proudhon propõe uma *monadologia sem Deus*: eliminar o absoluto para fazer aparecer a relação entre as coisas. De que maneira? Pela oposição do absoluto ao absoluto. O homem é o absoluto livre, "aquele que diz *eu*", e nessa qualidade ele tende a subordinar tudo a seu redor, coisas e pessoas, os seres, as leis, as verdades teóricas e práticas etc. Proudhon chama essa tendência de razão individual ou particular, e é a tendência ao absolutismo. Mas além dessa razão individual, absolutista, existe uma outra razão que é coletiva ou pública, e que, segundo Proudhon, nasce das contradições da primeira. Porém, visto que a natureza é incapaz de conter a tendência absolutista da razão individual, não há outra maneira que opor indivíduo a indivíduo.

> Frente ao homem seu semelhante, absoluto como ele, o absolutismo do homem se interrompe; melhor dizendo, ambos absolutismos se entre-destroem, não deixando subsistir de suas razões respectivas mais do que a relação das coisas a propósito das quais lutam. Da mesma maneira que somente o diamante pode entalhar o diamante, o absoluto livre é único capaz de equilibrar o absoluto livre, de neutralizá-lo, de eliminá-lo, de modo que, pelo fato de sua anulação recíproca, resta do debate apenas a realidade objetiva que cada um tendia a desnaturar em seu proveito, ou de fazer desaparecer. *É do choque das idéias que irrompe a luz*, diz o provérbio (PROUDHON, 1990, p. 1258).

Porém, aquilo que se passa nas sociedades colocadas sob o império da razão absolutista, mesmo admitindo a existência nelas de uma luta entre os interesses e a controvérsia das opiniões, não é o que Proudhon chama "a relação entre as coisas" ou a razão coletiva, mas um estado de subordinação.

> Tome-se por lei dominante da república a propriedade, como fizeram os romanos; ou o comunismo, como fez Licurgo; ou a centralização, como em Richelieu; ou o sufrágio universal, como Rousseau. No momento em que o princípio é escolhido, qualquer que seja, ele se antepõe no pensamento a todos os demais, e o sistema não poderá deixar de ser errôneo. Existirá uma tendência fatal à absorção, à eliminação, à exclusão, à imobilidade e, portanto, à ruína. (PROUDHON, 1869, p. 27)

Ocorreria então que a razão coletiva, que deveria ser a resultante das razões particulares, e razão individual não difeririam em nada, e a sociedade não seria mais

do que uma dedução do eu individual, uma propriedade do absolutismo. Em outras palavras, tudo o que se chamaria tradição, instituição, costume seria sempre uma tradução do arbítrio da razão particular transformada em regra geral, em leis deduzidas do absoluto: homologia de opinião, consentimento tácito recobrindo um antagonismo completo de interesses. Proudhon enumera alguns termos centrais desse fenômeno: teoria do capital, dedução do absoluto que leva à usura geral; teoria da caridade, dedução do absoluto que leva às práticas de *workhouses* (casas de trabalho forçado); teoria do valor, dedução do absoluto que leva à prática da agiotagem; teoria do Estado ou do governo, dedução do absoluto que levou ao império pretoriano, às monarquias universais e à razão de Estado, "três coisas que teriam matado a humanidade caso tivessem se estabelecido definitivamente" (Ibid., p. 1260). Enfim, teoria dos conceitos, da linguagem, da justiça. É para sair desse círculo do absoluto que é necessário colocar em oposição *absolutos*, buscando anular esses termos e considerar a relação resultante do seu antagonismo. Disso resultariam idéias sintéticas, muito diferentes das conclusões das razões particulares. Mas, diz Proudhon, é preciso ter em conta que

> essa conversão não implica, notem bem, a condenação da individualidade; ela a supõe. Homens, cidadãos, trabalhadores, nos diz essa razão coletiva verdadeiramente prática e jurídica, permaneçam aquilo que são; conservem, desenvolvam sua personalidade; defendam seu interesse; produzam seu pensamento; cultivem essa razão particular cuja exorbitância tirânica os faz hoje tanto mal; discutam uns com os outros (...); corrijam-se, reprovem-se (Ibid., p. 1262).

Segundo Proudhon, o que faz todo paradoxo da verdade é precisamente essa tendência ao absolutismo da razão individual. Contra esse paradoxo, a tradição ocidental utilizou uma razão superior para corrigir e modelar. Entretanto, o que se passa na própria alma, a oposição das faculdades e sua reação mútua, é, na realidade, o princípio de seu equilíbrio. Ou seja, a vida mental, assim como a vida sensível, são compostas de uma seqüência de movimentos oscilatórios na qual o eu é percebido como um jogo incessante de potências que o constituem. Agora, suponha-se

> que uma faculdade tente usurpar o poder; a alma se turva e a agitação continua até que o movimento regular seja restabelecido. É da dignidade da alma não experimentar que uma de suas potências subalternize as outras, mas querer que todas estejam ao serviço do conjunto; lá está sua moral, lá está sua virtude. O mesmo para a sociedade: a oposição das potências pelas quais é composto o grupo social, cidades, corporações, companhias, famílias, individualidades, é a primeira condição da sua estabilidade. Quem diz harmonia ou acordo, com efeito, supõe necessariamente termos em oposição. Dêem-se uma hierarquia, uma prepotência: supõe-se fazer ordem, não se faz mais que absolutismo. A alma social, com efeito, não menos que a alma do homem – oh espiritualidade obstinada! – não é um príncipe suserano governando faculdades assujeitadas; é uma potência de coletividade, resultando da ação e da reação das faculdades opostas; e é do bem-estar dessa potência, é sua glória, é sua justiça que nenhuma de suas faculdades tenha primazia sobre as outras, mas que todas atuem ao serviço do todo, em perfeito equilíbrio (Ibid., p. 1266).

Por isso é preciso supor sempre não o domínio, mas a luta: "a guerra civil das idéias" e o "antagonismo dos julgamentos". Porque é dessa luta e desse confronto que resulta uma potência coletiva diferente em *qualidade*, mas também *superior* em potência.

> No momento em que dois ou mais homens são chamados a se pronunciar contraditoriamente sobre uma questão, seja de ordem natural, seja, e com mais forte razão, de ordem humana, resulta da eliminação que eles são levados a realizar reciprocamente e respectivamente de suas subjetividades, quer dizer, do absoluto que o eu afirma e representa, uma maneira de ver comum e que não se assemelha em nada, nem pelo fundo nem pela forma, a isso que teria sido, sem esse debate, sua maneira individual de pensar (Ibid., p. 1272).

Realidade e potência, razão e força são os atributos constitutivos da subjetividade e das suas associações. A partir disso, a precaução fundamental que se deve tomar em relação a elas é a de "assegurar que a coletividade [também a subjetividade, entendida como agregado de potências] interrogue e não vote *como um homem*, em virtude de um sentimento particular tornado comum (...). Combater contra um só homem, é a lei da batalha; votar como um só homem, é a ruína da razão" (Ibid., p. 1284). É a pacificação dessa luta incessante que é preciso a todo custo evitar; pacificação que o reino do absoluto tende a fundar no céu das inteligências.

> Onde o absoluto reina, onde a autoridade pesa sobre a opinião, onde a idéia de uma essência sobrenatural serve de base para a moral, onde a razão de Estado prima sobre todas as relações sociais, é inevitável que a devoção a essa essência, à autoridade que representa, às exceções que cria no direito e no dever, aos interesses que faz nascer, são conduzidos aos corações sob o respeito da fé pública (Ibid., p. 1288).

Sabe-se também o quanto essa problemática foi cara a NIETZSCHE (2001, p. 137) ao escrever, aproximadamente vinte anos depois de Proudhon, o quanto a *força* do conhecimento não se encontrava no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação e no seu caráter de condição para a vida. Por isso que a paz só pode reinar nos domínios em que viver e conhecer aparecem contraditórios e independentes, nos domínios em que a razão aparece como atividade inteiramente livre e originada de si mesma. Mas quando afloraram-se os impulsos do conhecimento, "quando duas proposições opostas pareceram *aplicáveis* à vida" e quando novas proposições pareceram não somente úteis, mas prejudiciais à vida, então

> gradualmente o cérebro humano foi preenchido por tais juízos e convicções, e nesse novelo produziu-se fermentação, luta e ânsia de poder. Não somente utilidade e prazer, mas todo gênero de impulsos tomou partido na luta pelas "verdades"; a luta intelectual tornou-se ocupação, atrativo, dever, profissão, dignidade –: o conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente se incluíram, como necessidade entre as necessidades. A partir daí, não apenas a fé e a convicção, mas também o escrutínio, a negação, a desconfiança, a contradição tornaram-se um *poder*, todos os instintos "maus" foram subordinados ao conhecimento e postos aos seu serviço e ganharam o brilho do que é permitido, útil, honrado e, enfim, o olhar e a inocência do que é *bom*. O conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento" (Ibid., p. 138).

Os primeiros brilhos do conhecimento que projetaram na terra as sombras dos homens vieram com os clarões das batalhas. Paradoxo! Como uma atividade humana reputada desde sempre tão nobre pôde ter nascido de instintos tão baixos e de lutas tão encarniçadas que serviriam apenas para manchá-la com o sangue dos homens? Mas o paradoxo existe porque consolidou-se o hábito de ver na luta e nas batalhas apenas a representação das piores baixezas e do sangue derramado, da mesma maneira como a paz foi elevada a um céu de contemplações. Mas, e se fosse o contrário? E se tivesse sido a guerra o parto gerador de todas as coisas: quem ousaria lançar injúrias contra o sangue, as dores e as lágrimas resultantes de um acontecimento pleno de vida? Essa positividade, Proudhon a buscará na guerra tomada como realidade que atravessa todas as relações e domínios, desde o pensamento até a sexualidade. Para isso, Proudhon retoma a relação antagônica no próprio plano da

série, entendida como movimento traduzido em lógica. “Se a série está reduzida a dois termos que se acham em oposição essencial, em contradição necessária e recíproca, como ocorre, por exemplo, na formação dos conceitos, indica uma análise que toma o nome de *antinomia*. Por sua vez, o dualismo antinômico, reduzido pela locução ou fusão dos termos à unidade, produz a idéia sintética e verdadeira, a *síntese*” (PROUDHON, 1869, p. 65).

Como mostrou Lubac, não obstante ter retomado de Kant o termo antinomia, Proudhon lhe confere um uso completamente singular. Ao contrário de Kant, “o processo fundamental de seu pensamento era concreto e indutivo. Era uma reflexão sobre dados da experiência comum e da vida quotidiana, alimentada sem cessar pela realidade social” (LUBAC, 1985, p. 161). Proudhon, citado por Lubac, escrevia em 1860 a Huet, dizendo que, entre tantos outros autores, Kant também ia da filosofia especulativa à filosofia prática e passava através da metafísica para chegar à moral, em um movimento seguido desde o Cristianismo. “Eu, arruinando-o, compreendo antes de tudo a idéia moral, a justiça, o fato da consciência (não tomo esse termo aqui em sentido puramente psicológico) e uma vez de posse do direito, da idéia moral, sirvo-me deles como um critério para a própria metafísica. A minha filosofia prática precede a minha filosofia especulativa, ou pelo menos lhe serve de base e de garantia” (Ibid., p. 162). Assim, se Proudhon fundamenta as bases da sua dialética serial sobre um termo kantiano, é preciso ter claro que o compreendia e o interpretava livremente. Kant fez a antinomia da razão, Proudhon pretendeu “fazer o sistema das antinomias sociais”. De acordo com Lubac, são duas as diferenças essenciais entre as antinomias de Kant e as de Proudhon: “as primeiras não estão no ser, mas na razão; as de Proudhon estão no ser e na razão ao mesmo tempo. As antinomias kantianas aparecem no final de um processo elaborado do pensamento, assinalam um resultado negativo (...); para Proudhon as antinomias são as leis do pensamento em movimento; elas o acompanham durante todo seu percurso, modelam-no, fornecem-lhe um método” (Ibid., p. 164). Desse modo, Proudhon vê as antinomias em toda parte, seja no ser ou

na natureza, seja no mundo físico ou social; Kant concebeu as antinomias como uma parte de sua teoria do conhecimento, Proudhon as retoma como visão de mundo em uma concepção do universo que é mais próxima de uma visão heraclítica.

> *Nada é permanente*, diziam os antigos sábios, *tudo muda, tudo flui, tudo passa a ser*; consequentemente, tudo está relacionado e encadeado; consequentemente, tudo é oposição, balanço, equilíbrio no universo. Não existe nada nem dentro nem fora dessa eterna dança; e o ritmo que a dirige, forma pura das existências, idéia suprema à qual não poderá corresponder realidade alguma, é a concepção mais elevada à qual pode chegar a razão. O único objeto da ciência é, portanto, saber *como* [grifo meu] estão as coisas relacionadas e como se engendram; como se produzem e se desvanecem os seres; como se transformam as sociedades e a natureza (PROUDHON, 1869, p. 17).

Para Proudhon, a oposição, o antagonismo, a antinomia explodem em toda parte: a antinomia não é somente inerente aos elementos e às forças que constituem a sociedade e os indivíduos, é também ela que mobiliza as forças para o combate. É nesse sentido que a guerra, entendida como relação antinômica das forças, deve ser vista operando tanto no plano da linguagem, quanto pelo plano da economia, da política, da moral e do pensamento. Proudhon desenvolverá essa concepção *agonística* do universo, da sociedade e do indivíduo em *La Guerre et la Paix*, de 1861. Sua obra mais polêmica depois de *O que é a Propriedade?*, escrita em 1840, na qual ele não somente sustentou a realidade da força, como também um *direito* da força.

Todavia, o que vale para a antinomia kantiana vale igualmente para a síntese hegeliana. Proudhon utiliza a noção de síntese de uma maneira se não contrária, pelo menos completamente diferente de Hegel. De outro modo, como seria compatível com a noção de antinomia? Como é possível que da antinomia resulte síntese? A resposta está no que Proudhon chamou de equilíbrio. Vimos como da oposição entre as razões individuais resulta o que Proudhon chamou razão coletiva e que, significativamente, não implica a condenação da individualidade, ao contrário, a supõe. Isso ocorre porque na dialética de Proudhon, o equilíbrio que deve resultar do combate não supõe a pacificação ou a destruição das forças em luta, mas supõe um jogo perpétuo de tensão. Por essa razão, a dialética serial é necessariamente dualista: são dois termos que

permanecem contrapostos do começo ao final, e não sucede, como na dialética hegeliana, que um terceiro termo, a síntese que supera a dualidade, viria finalmente introduzir um armistício temporário que durará até a próxima batalha. Em Proudhon, o antagonismo é insolúvel e insuperável.

Analisando e definindo a filosofia, Proudhon concluía que "a idéia nos vêm originariamente, concorrentemente e *ex æquo*, de duas fontes: uma subjetiva, que é o eu, sujeito ou espírito, outra objetiva, que designa os objetos, o não-eu ou as coisas"; como conseqüência dessa dupla proveniência da idéia, a filosofia refere-se sempre às relações entre as coisas, e não às coisas em si. Finalmente, conclui Proudhon, "toda relação, analisada em seus elementos, é, assim como a observação que a fornece, essencialmente dualista, como indica também a etimologia da palavra *relação* [*rapport*] ou *ligação* [*relation*][2], retorno de um ponto a um outro, de um fato, de uma idéia, de um grupo etc., a um outro" (PROUDHON, 1988a, p. 35). Nesse momento, Proudhon introduz a distinção fundamental com Hegel: "a fórmula hegeliana é uma tríade apenas pelo bel prazer ou pelo erro do mestre, que conta três termos lá onde não existem verdadeiramente dois, e que não viu que a antinomia precisamente não se resolve, mas que indica uma oscilação ou antagonismo suscetível somente de equilíbrio. Sob esse ponto de vista, o sistema de Hegel deveria ser inteiramente refeito" (Id.).

Portanto, o equilíbrio de que fala Proudhon, como notou Lubac, é o espetáculo de "uma luta fecunda, de um estímulo recíproco, de uma subida em espiral. Graças a um fluxo e refluxo incessantes, tudo avança, ou melhor, tudo sobe. Nenhum valor é perdido; nenhuma força é eliminada no combate; cada uma permanece si mesma e recebe, esperando sua vez de revidar; cada qual se fortalece, mesmo transformando-se, pela luta com sua força contrária. Uma e outra, ao invés de se

[2] Em francês se diz *par rapport* quando se quer designar *em relação* a alguma coisa, indicando referência. Já a palavra *relation* é usada, por exemplo, para designar *relation sexuelle*, daí a conotação possível de ligação ou vinculação.

cancelarem ou de se dissolverem, exaltam-se mutuamente" (LUBAC, 1985, p. 174). Assim, não se trata de uma ordem morta, mas do equilíbrio na diversidade continuamente instável e, por isso, constitutivamente precário: "equilíbrio ativo, dinâmico, no qual a contradição se torna tensão" (Ibid., p. 178). A imagem fornecida por Proudhon é a de um dinamismo incessante das forças.

> Nada se destrói no mundo, nada se perde; tudo se desenvolve e se transforma sem cessar. Tal é a lei dos seres, a lei das instituições sociais. O próprio cristianismo, expressão a mais elevada e a mais completa até o presente do sentimento religioso; o governo, imagem visível de unidade política; a propriedade, forma concreta da liberdade individual, não podem ser aniquilados completamente. Qualquer que seja a transformação que sofram, esses elementos subsistirão sempre, pelo menos na suas virtualidades, a fim de imprimirem sem cessar ao mundo, devido a suas contradições essenciais, o movimento (PROUDHON, 1947, p. 291).

Proudhon exaltará essa guerra inscrita nos seres e nas coisas, na sociedade e na natureza, opondo-se às teorias de Kant, Hegel, Hobbes, Wolf, Vattel e Grotius, a chamada "escola jurídica", contra a qual sustentou a existência de um direito da força que, segundo ele e a despeito das teorias jurídicas, constitui um fato sancionado na experiência dos povos: "direito resultante da superioridade da força, direito que a vitória declara e sanciona, e que, por essa sanção e declaração, torna-se também legítimo em seu exercício, respeitável em seus resultados, e que pode ser todo um outro direito, como a liberdade, por exemplo, e a propriedade" (PROUDHON, 1998a, p. 86). A experiência histórica sustenta, portanto, aquilo que precisamente todo pensamento jurídico nega: a legitimidade da conquista. Esse desacordo entre a experiência histórica e a razão filosófica dos juristas, essa oposição flagrante e estranha, é a isso que Proudhon vai dedicar quase todo o primeiro volume de sua obra *La Guerre et la Paix*.

Proudhon inicia esse volume com uma citação da parábola de Hércules. Diz o mito que Hércules (ou Héracles) recebeu quando criança uma educação igual a das outras crianças gregas da época clássica, semelhante, por exemplo, a que Aquiles recebera do Centauro. Mas, apesar disso, Hércules era um péssimo estudante e muito

indisciplinado, ao contrário de seu irmão Íficles, que era um aluno comportado e aplicado. Um dia seu mestre Lino, a quem tinha sido confiada a educação de Hércules em letras e música, chamou sua atenção e tentou mesmo castigá-lo, mas Hércules, num assalto de raiva e de indisciplina, teria matado seu mestre, atirando-lhe um banco (GRIMAL, 1997, p. 206). Coisa diferente se passava quando Hércules encontrava-se diante do inimigo: um tipo de inspiração tomava-o e, diferente do que acontecia na escola, no campo de batalha ele sabia exatamente o que tinha que fazer e o fazia. Nesses momentos, sua inteligência ultrapassava a dos mais hábeis.

> Assim, o homem de combate no qual estão reunidos a coragem, a destreza e a força, sabe em todas as circunstâncias, através de uma ciência certa e imediata, qual tática lhe convém empregar. A reflexão serve tão só para explicar aos outros suas intenções; mas o gênio da guerra, aquilo que os militares nomeiam simplesmente tino [*coup d'oeil*], precisamente não é ensinado aos colegiais" (cf. PROUDHON, 1998a, p. 27).

Apesar de todos os seus célebres doze trabalhos prestados para muitas cidades gregas, Hércules jamais teve poder algum: tendo vivido como aventureiro, jamais soube conquistar um trono. Chega o fim do ano escolar e o mestre-escola anuncia a seus alunos a distribuição de prêmios: após um sacrifício aos deuses, os alunos cantariam, dançariam e recitariam uma tragédia composta pelo professor. Em seguida, cada formando recebe solenemente seu diploma. Era uma grande ocasião: toda a cidade tinha se preparado, as ruas e as casas foram enfeitadas, uma orquestra foi organizada e foi erguido um Arco do Triunfo, queimavam-se perfumes, pais e professores estavam orgulhosos e felizes. Apenas Hércules não tinha prêmio nem lugar nessa festa, apesar de todos os serviços prestados gratuitamente, nenhuma menção honrosa lhe foi oferecida. Da sua grandeza heróica, Hércules pergunta ao mestre-escola a razão pela qual não tinha sido lhe reservado um diploma. O pedagogo responde: porque tu te recusas instruir-te, porque tu não sabes nem mesmo as classes, porque, enfim, a mais jovem dessas crianças aprenderia em três dias aquilo que você levaria uma vida para aprender. Seguiram-se risos. Hércules, furioso, tudo destroça: os bancos, o Arco do Triunfo, a orquestra etc., e em seguida agarra o professor e o prende

suspenso ao palco onde se distribuiriam os diplomas. As mulheres fogem apavoradas, os colegiais desaparecem, a população toda corre em desespero: ninguém ousa enfrentar a cólera de Hércules. A confusão chega até ao palácio onde estava sua mãe, Alcmena. Chegando rapidamente ao local, pergunta ao mestre-escola, quase inconsciente e quase morto, o que tinha ocorrido, e ele, solicitando todas as desculpas e prestando seu melhor respeito, responde que "não podia dissimular que seu filho, esse potente, esse soberbo, esse magnânimo Hércules, não passa de um *fruto seco*". Alcmena segurou o riso e lhe responde: "que tipo de ignorante és tu que não estabeleceu também na tua escola um prêmio de ginástica? Acreditas que a cidade só tem necessidade de músicos e de advogados?" (Ibid., p. 29)

Assim, conclui Proudhon, a aventura de Hércules institui os jogos olímpicos, nos quais historiadores e poetas vinham dar provas de seu talento tanto quanto os atletas do seu vigor: nesses jogos Heródoto leu suas histórias e por meio delas Píndaro tornou famosas suas odes.

Segundo Junito BRANDÃO (2000, p. 131-132), o que fica patente no mito de Hércules é a ambivalência da força física: porque ela se apóia apenas na *hybris*, no excesso, na desmedida, Hércules oscila entre o *ánthropos* e o *anér*, ou seja, entre o homem e o herói ou super-homem,

> sacudido constantemente, de um lado para outro, por uma força que o ultrapassa, sem jamais conhecer o *métron*, a medida humana de um Ulisses, que sabe escapar a todas as emboscadas do excesso. Talvez se pudesse ver nesses dois comportamentos antagônicos a polaridade Ares-Atená, em que a força bruta do primeiro é ultrapassada ou "compensada" pela inteligência astuta da segunda.

Hércules tornou-se para o pensamento mítico-filosófico "o melhor dos heróis" (*áristos andrôn*) expressão que adquiriu, no decorrer dos séculos, a conotação de "o melhor dos homens". Do mesmo modo como "*areté*, que é da mesma família etimológica que *áristos*, e que designava originalmente "o valor guerreiro", se enriqueceu paulatinamente com uma carga de interioridade, até tornar-se algo semelhante a que se poderia chamar 'virtude'" (Ibid., p. 135). Compreende-se porque

PROUDHON (1998a, p. 30) atribuiu a criação do ideal grego a dois homens: Hércules e Homero. “O primeiro, desprezado na sua força, prova que a força pode, quando necessário, ter mais espírito que o próprio espírito e que, se ela tem sua razão, ela tem também, consequentemente, seu direito. O outro consagra seu gênio a celebrar os heróis, os homens fortes e desde vinte e cinco séculos a posteridade aplaude seus cantos”.

A guerra, a força, ao contrário do que se pensa, é um fenômeno interno pertencente muito mais à vida moral do que à vida física e passional. Porém, ela foi até então julgada como paixão e materialidade, daí sua incompreensão. Com efeito, sabe-se da guerra muito pouco, conhece-se dela quase que exclusivamente seus gestos os mais exteriores: sua teatralidade, o barulho de suas batalhas, a devastação das vítimas. De modo que a guerra foi reduzida apenas a demonstrações materiais. Entretanto, ocorre com a guerra o mesmo que com a religião: seria possível compreendê-la observando somente seus cultos, o batismo, a comunhão, a missa, as procissões etc.? Não, responde PROUDHON (1998a, p. 35), já que a religião é também da ordem da interioridade, alguns de seus atos são imateriais e visíveis somente ao espírito, de maneira que a água, o pão, o vinho são certamente signos religiosos que, entretanto, não constituem sua fenomenologia. Seja dito o mesmo da justiça: quem observa somente seu aparelho exterior, as audiências, a toga, sua polícia, sua prisão, sua forca etc., conhece a justiça? Não, pois os atos da justiça se passam também nas consciências, o que apenas uma observação interna poderia explicar. Pois bem, a guerra jamais será completamente compreendida se a explicação alcançar somente o materialismo de suas batalhas e de seus tribunais. Não será possível vê-la quando se acompanham seus deslocamentos no mapa da batalha, quando se estabelecem as estatísticas dos mortos e feridos, quando se mesura sua artilharia etc. “A estratégia e a tática, a diplomacia e os artifícios, têm seu lugar na guerra como a água, o pão, o vinho, o óleo, no culto. (...) Mas tudo isso não revela sequer uma idéia” (Ibid., p. 36). Todo esse materialismo diz muito pouco acerca da realidade da guerra. “Vendo duas

armadas que se degolam mutuamente, pode-se perguntar, mesmo após lido seus manifestos, isso que fazem e isso que querem essas bravas gentes; se o que consideram batalha é uma disputa, um exercício, um sacrifício aos deuses, uma execução judiciária, uma experiência de física, um ato de sonambulismo ou de demência feito sob a influência do ópio ou do álcool" (Id.).

Os atos materiais da luta nada exprimem por eles mesmos, menos ainda o que dizem os legisladores, historiadores, poetas e homens de Estado, que limitaram-se a explicar esse fenômeno como desacordo de interesses. Ora, é uma explicação que afirma, simplesmente, que "os homens, assim como os cães, impelidos pelo ciúme e pelo apetite, querelam entre si, e das injúrias vêm os golpes; que eles se matam por uma fêmea, por um osso; em uma palavra, que a guerra é um fato de pura bestialidade" (Ibid., p. 37). Assim, a violência não é o segredo da guerra, é somente uma de suas formas mais primitivas. Nem tampouco seu mistério pode ser decifrado no conflito entre a força das paixões, dos interesses etc. Se fosse assim, "ela não se distinguiria dos combates que travam as bestas; ela entraria na categoria das manifestações animais: ela seria, como a cólera, a raiva, a luxúria, um efeito do orgasmo vital, e tudo estaria dito" (Ibid., p. 39). Porém, se a guerra tornou-se ao mesmo tempo a manifestação mais esplêndida e mais terrível do mundo humano, é porque ela contém algo além de violência, e que a impede de ser assimilável unicamente aos atos de banditismo e de constrição.

Sendo impossível assimilar a guerra tanto aos fatos de brutalidade como à ordem das paixões, não resta outro modo de compreendê-la e de considerá-la a não ser como um ato interior da vida. "A guerra, como o tempo e o espaço, como o belo, o justo e o útil, é uma forma de nossa razão, uma lei de nossa alma, uma condição da nossa existência. É esse caráter universal, especulativo, estético e prático da guerra que é preciso trazer à luz" (Id.). Existe na guerra outra coisa além de violência, existe nela um elemento moral que a torna a manifestação mais esplêndida e também mais terrível de nossa espécie. "Qual é esse elemento? A jurisprudência dos três últimos séculos,

longe de o descobrir, tomou partido de negá-lo" (Ibid., p. 39). Mas qual elemento moral, qual princípio seria capaz de fazer do assassinato um ato de virtude? É precisamente esse paradoxo que constitui todo o mistério da guerra. "O que foi feito (...) para que a humanidade tenha despertado para a razão, para a sociedade, para civilização, precisamente pela guerra? Como o sangue humano tornou-se a primeira função da realeza? Como o Estado, organizado para a paz, foi fundado sobre a carnificina?" (Ibid., p. 41).

Proudhon vai tomar a guerra a partir de um estado de perpétuo combate de forças atuando desde o indivíduo até a política e a economia. Por meio dessa elaboração ele quer evitar o ciclo vicioso em que caíram pensadores como Hegel, Ancillon ou Portalis, ao reconhecerem a força da guerra apenas a partir de sua fraqueza, suas qualidades a partir de seus defeitos, fazendo dela um mal necessário, assim como o governo. Proudhon afirma a existência de uma virtualidade própria da guerra que pode ser encontrada na ação, entendida como condição por excelência da vida, saúde e força nos seres organizados. É pela ação que esses seres desenvolvem suas faculdades, aumentam suas energias e alcançam a plenitude de sua vocação. Porém, o que é agir? "Para que exista ação, exercício físico, intelectual ou moral, é preciso um meio em relação com o sujeito agente, um não-eu que se coloca diante de seu eu como lugar e matéria de ação, que lhe resista e o contradiga. A ação será, portanto, uma luta: agir é combater" (Ibid., p. 63).

E o primeiro combate do homem, diz Proudhon, ele o trava com a natureza. É com ela que ele deve exercitar seus primeiros combates, num jogo de ações e reações, porque é inicialmente a natureza que fornece ao homem muitas ocasiões para testar sua coragem, sua paciência, o desprezo que tem pela morte, sua virtude. Foi também nesses termos que Nietzsche descreveu o nascimento e o desenvolvimento de uma espécie: num primeiro momento, uma espécie nasce e se torna forte pela luta contra as condições desfavoráveis, mas em seguida, favorecida com alimentação e proteção, a espécie propende para variação do tipo, para as variações individuais:

> a luta permanente com condições desaforáveis e sempre iguais é, como disse, a causa para que um tipo se torne duro e firme. Mas enfim sobrevém uma situação feliz, diminui a enorme tensão; talvez já não existam inimigos entre os vizinhos, e os meios para viver, e até mesmo gozar a vida, são encontrados em abundância. De um golpe se rompem o laço e a coação da antiga disciplina: ela não mais se sente como indispensável, como determinante da existência (...). A variação, seja como desvio (rumo ao mais sutil, mais raro e elevado), seja como degeneração e monstruosidade, aparece no palco de maneira súbita e magnífica, o indivíduo se atreve a ser indivíduo e se coloca em evidência. (NIETZSCHE, 2002, p. 177-178)

Esse momento de incremento e de extensão da espécie é também um estado de perecimento e de ruína "mediante egoísmos que se opõem selvagemente e como que explodem, que disputam entre si por 'sol e luz'" (Ibid., p. 178). E nesse momento, observa PROUDHON (1998a, p. 64), o homem não acerta suas contas apenas com a natureza, "ele também encontra um outro homem no seu caminho, seu igual, que lhe disputa a posse do mundo e o concurso dos outros homens, que lhe faz concorrência, lhe opõe seu *veto*. É inevitável e é bom". É *inevitável*, continua Proudhon, porque é impossível que "duas criaturas em quem a ciência e a consciência são progressivas" e, portanto, descompassadas, e porque tendo pontos de vista diferentes sobre todas as coisas, interesses opostos e, sobretudo, procurando se expandir ao infinito, é impossível, diz, que estejam inteiramente de acordo. "A divergência das idéias, a contradição dos princípios, a polêmica, o choque das opiniões, são os efeitos inevitáveis da sua aproximação". E é *bom* porque "é pela diversidade das opiniões e dos sentimentos, e pelo antagonismo que ela engendra, que se criou, acima do mundo orgânico, especulativo e afetivo, um mundo novo, o mundo das transações sociais, mundo do direito e da liberdade, mundo político, mundo moral. Mas, antes da transação, existe necessariamente a luta; antes do tratado de paz, o duelo, a guerra, e isso sempre, a cada instante da existência" (Id.).

Num escrito vinte anos anterior ao seu livro sobre a guerra, PROUDHON (2000b, p. 141) já tinha afirmado com insistência que nessa vasta cena do desenvolvimento histórico "nenhuma fase se produz sem luta, nenhum progresso se efetua sem violência, e que a força é, em última análise, o único meio de manifestação

da idéia. Poderia se definir o movimento como uma resistência *vencida*, do mesmo modo como Bichat definiu a vida como o conjunto dos fenômenos que *triunfam* sobre a morte". Mas é preciso que fique claro que o aspecto fundamental dessa batalha, ou da virtude, não é puramente negativo. A virtude não consiste em se abster das coisas reprovadas pela concorrência dos outros, mas ao contrário, consiste sobretudo

> em fazer ato de energia, de talento, de vontade, de caráter, contra o transbordamento de todas essas personalidades que, só pelo fato de suas vidas, tendem a nos extinguir. *Sustine et abstine*, diz o estóico: sustentar quer dizer combater, resistir, fazer força, vencer, eis o primeiro ponto e o mais essencial da vida, *hoc est primum et maximum mandatum*: abster-se, eis o segundo. Até onde vai esse duelo? Em alguns casos, até a morte de uma das partes: tal é a resposta das nações (PROUDHON, 1998a, p. 64).

Hobbes não notou nenhum desses caracteres virtuosos da guerra; ao contrário, ele a declarou imanente à humanidade apenas para declará-la infame e bestial, já que pertenceria à infância do homem e ao primitivismo conhecido como estado de natureza. E foi precisamente o pensamento de Hobbes que se tornou também o de todos os *publicistas*. Todavia, como os homens não fariam a guerra quando dela seu pensamento está pleno? "Quando seu entendimento, sua imaginação, sua dialética, sua indústria, sua religião, suas artes a ela se reportam; quando tudo neles e em torno deles é oposição, contradição, antagonismo?" (Ibid., p. 73). A guerra é nossa história e nossa vida, ela fez não somente a legislação, a política, o Estado, a hierarquia social, o direito, como também a poesia, a teologia, a filosofia, de modo que seria preciso perguntar a todos esses pacificadores ingênuos: abolida a guerra, como conceber a sociedade? Sobre o que se fundamentará o Estado? De onde sairá o direito? O que garantirá a propriedade? E o mesmo deve ser questionado sobre os domínios da literatura, das artes, da ciência, da moral etc. Mas, para isso, eles criaram uma imensa *ficção legal* como instrumento de pacificação, e passaram a pregar que a revolução moderna, ao contrário do antigo barbarismo revolucionário, "convida os gentis, como os judeus, a dividir a luz e fraternidade", e que seus "apóstolos proclamam a paz entre os povos": "Mirabeau, Lafayette, até Robespierre, eliminaram a guerra do símbolo que eles apresentavam à nação. Foram os facciosos e os ambiciosos que mais tarde a

reclamaram; não foram os grandes revolucionários. Quando a guerra explode, a revolução degenera" (Ibid., p. 83).

Tanto a opinião dos juristas quanto a razão dos filósofos negam, com unanimidade, a realidade da guerra, e declaram a força como sendo incapaz de fundar o direito. Hobbes (1974, p. 81) afirmou que na guerra nada pode haver de justo ou injusto, e que as noções de bem e de mal não podem ter lugar. "Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais". ROUSSEAU (1973, p. 31), por sua vez, sustentou que a força é um poder físico do qual não é possível resultar moralidade. "Ceder à força constitui um ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. Em que sentido poderá representar um dever?" E acrescentava que se "a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens" (Ibid., p. 32). Contra essa opinião que constitui, com poucas variações, a opinião do pensamento jurídico-filosófico do século XVIII e XIX, Proudhon vai opor, em um primeiro momento, aquilo que chamou a "afirmação dos povos", para demonstrar a existência de um direito da força.

Inicialmente, uma simples constatação: para todos os povos a guerra é, na sua origem, um fato divino. Seja a Bíblia, seja a Ilíada, não há herói, poeta ou apóstolo que não tenha cantado suas façanhas: Thor, Apolo, Hércules, Marte, Palas Atena, Diana, Jeová, Osíris, Alá etc. As escrituras estão cheias de deuses armados, cuja glória inunda o céu e a terra e alimenta a epopéia dos povos: Ulisses, Carlos Magno, Calígula, Sétimo Severo, os Césares, Alexandre o Grande, Gêngis Khan, todos os vikings e bárbaros, a pirataria, as Cruzadas, o Pontificado Romano, Napoleão etc. E a partir deles resultaram todas as invasões, conquistas, descobertas, anexações, concessões, transmissões etc. Se o direito da guerra é uma quimera, como explicar todos esses fatos tão espontâneos, tão persistentes, tão universais e tão perseverantes? A guerra é tão antiga quanto o homem e foi por ela que a humanidade inaugurou sua justiça. "Por que esse começo sangrento? Pouco importa. É um fato" (Ibid., p. 103).

Assim como também constitui um fato que todas essas batalhas humanas contenham qualquer coisa a mais que simplesmente paixão, e é precisamente esse *plus* que Hobbes e toda escola jurídica ignoraram, e que diz respeito a essa

> pretensão singular, que pertence unicamente a nossa espécie, a saber, que a força não é somente para nós força, mas que ela contém igualmente o direito, que ela em certos casos produz direito. No momento em que observamos os animais que combatem, eles não fazem a guerra; não lhes chegará jamais ao espírito de querer regulamentar seus combates. (...) O homem, ao contrário, melhor ou pior que o leão (a crítica decidirá), o homem aspira, com toda a energia do seu senso moral, fazer de sua superioridade física um tipo de obrigação para os outros; ele quer que sua vitória se imponha a eles como uma religião, como uma razão, em uma palavra, como um dever, correspondendo a isso o que ele nomeia direito. Eis no que consiste a idéia de guerra e o que a distingue eminentemente dos combates das bestas ferozes (Id.).

Os efeitos dessa reflexão ganham uma amplitude enorme, porque se o direito resulta da vitória, então toda legislação é, na sua origem e na sua essência, um empreendimento guerreiro. Seria preciso, portanto, remontar a essa relação de força, "a criação de todas as relações jurídicas reconhecidas entre os homens: de início, os primeiros esboços de um direito de guerra e um direito das gentes; depois, a constituição das soberanias coletivas, a formação dos Estados, seus desenvolvimentos pela conquista, o estabelecimento das magistraturas etc." (Ibid., p. 104). Conforme Proudhon, não há nada, seja no direito público ou civil, seja nas instituições ou na moral, seja ainda na religião ou na economia, que não repouse nessa origem guerreira. "A guerra fez tudo isso que nós somos" (Ibid., p. 106), e é justamente essa analogia fundamental entre guerra, trabalho, Estado, economia, governo, religião etc., que o pensamento filosófico-jurídico não somente ignora, mas pretende negar com insistência.

Agora, se a realidade do homem está imersa sob um antagonismo fundamental de origem guerreira, então, a qual necessidade teria respondido essa teoria jurídica de algum modo arbitrária, fictícia ou, em todo caso, contrária à experiência dos povos e à realidade do direito?

4. guerra e justiça

FOUCAULT (1999a, p. 111) mostrou como o objetivo de Hobbes foi o de desvincular a guerra do estabelecimento das soberanias. No fundo, o Leviatã não é constituído sob o pano de fundo de uma guerra real, não nasce do sangue das batalhas e dos gemidos dos vencidos. No fundo, o Leviatã é constituído, não em razão de uma guerra efetiva, mas de sua possibilidade sempre aberta, ou de uma guerra virtual sempre presente quando a relação entre os homens não é equilibrada por uma potência acima deles. E nem mesmo nos casos de conquista política de um Estado por outro seria possível afirmar que o soberano é fundado sobre um estado de guerra, já que um povo conquistado sempre prefere viver e obedecer do que morrer, e será essa escolha que estará na base da soberania, e não um estado de violência. Foi de terem preferido viver e obedecer, dessa escolha dos vencidos, que o soberano retira sua legitimidade. Portanto, no fundo da soberania não é jamais a guerra que aparece, ao contrário, "tudo se passa como se Hobbes, longe de ser o teórico das relações entre a guerra e o poder político, tivesse desejado eliminar a guerra como realidade histórica, como se ele tivesse desejado eliminar a gênese da soberania". Hobbes tornou a guerra e a relação de forças uma coisa completamente indiferente à constituição das soberanias. Essa constituição aparece independente e sem nenhuma relação de causalidade: haja guerra ou não, a soberania será constituída. "No fundo, o discurso de Hobbes é um certo 'não' à guerra: não é ela realmente que engendra os Estados, não é ela que se vê transcrita nas relações de soberania, ou que reconduz ao poder civil – e às suas desigualdades – dessimetrias anteriores de uma relação de força que teriam sido manifestadas no próprio fato da batalha" (Ibid., p. 112). É sabido que o alvo de Hobbes era a guerra civil inglesa, era o discurso dos *Levers*, que reclamavam a destituição de um poder fundado na conquista, era o discurso de Oliver Cromwell e de seus aliados contra o reinado de Carlos I da Inglaterra, a quem acusavam de conquistador. Daí a insistência de Hobbes em repetir que o fundamento da soberania não é jamais a conquista, mas o

contrato fundado pelo interesse dos indivíduos de seguirem vivendo em paz e na obediência.

Um desdobramento tardio dessa trama pode ser visto na controvérsia que dividiu os juristas alemães no começo do século XIX, ocasião em que se criou a chamada Escola Histórica de Direito. Como mostrou Chambost, essa controvérsia tem início quando Savigny, seu principal teórico, ao realizar uma análise das fontes do direito sustenta ao mesmo tempo uma forte crítica da codificação, colocando em causa o *legicentrismo* saído da Revolução Francesa.

> À vontade do legislador (arbitrária), ele opunha a idéia de um direito saído diretamente do povo, na duração de sua história. Essa vontade de ancorar o direito na história dos povos era também uma maneira de denunciar as ambições universalistas que Napoleão tinha colocado em seus códigos. Apresentados como a obra-prima da razão, os códigos napoleônicos deviam poder reger não importa qual sociedade, justificando que fosse imposto seu uso aos países conquistados. Contra essa ambição política, a teoria de Savigny marcava o retorno dos costumes como primeiro plano das fontes do direito (CHAMBOST, p. 159-160).

A escola histórica de Savigny encontrou um eco bastante favorável na França, sobretudo porque fazia frente aos métodos da então influente Escola Exegética [*École de l'Exégèse*], que defendia como dogma a observação estrita das leis pelo estudo dos códigos, em detrimento de outras fontes possíveis do direito, como os costumes etc. O divulgador na França da escola histórica do direito foi Édouard Laboulaye, fundador, em 1855, da revista *Revue historique de droit français et étranger*, e Eugène Lerminier, seu sucessor no *Collège de France* para a cadeira de História das Legislações, nos anos de 1831 a 1849. Foi por intermédio desses dois professores, principalmente de Lerminier, de quem assistirá os cursos durante seu período de bolsista em Paris, que Proudhon descobrirá as idéias alemãs da escola histórica de direito.

A problemática da escola histórica consistia "na determinação da 'influência do passado sobre o presente. Qual é a relação disso que é, a isso que será?' (...) colocando em questão a doutrina legislativa e estatal dos fundamentos do direito

desenvolvida pela Revolução Francesa, fundada sobre as capacidades da razão" (Ibid., p. 163). O pano de fundo dessa problemática é certamente o conhecido debate entre Edmund Burke e Thomas Paine acerca da Revolução Francesa. De modo breve pode-se dizer que BURKE (1997) combateu ardorosamente a pretensão revolucionária de fazer da eleição o *único título legitimo* de ascensão ao trono, e que, ao contrário, defendia uma *regra fixa* para a *sucessão* dos soberanos. Portanto, era preciso respeitar a hereditariedade da sucessão, porque afinal de contas essa sucessão tinha sido dada aos ingleses pela própria Revolução Gloriosa de 1688, ou seja, ela estava fundada em um acontecimento histórico. Assim, não só lhe parecia injustificável reconhecer como legítimo apenas os tronos eletivos, como também via no fundo dessa afirmação o firme propósito dos revolucionários de invalidar todos os atos praticados pelos reis que eram anteriores aos procedimentos da eleição. A verdadeira intenção dos revolucionários, dizia Burke, era a de atingir e depor retrospectivamente todos os reis que reinaram antes da revolução, para com isso sujar o trono da Inglaterra com a injúria de uma usurpação ininterrupta. Além do que, esses revolucionários franceses, ao mesmo tempo em que negavam a legitimidade dos governos não eleitos, afirmavam também um novo direito: os direitos do Homem. Um direito que é, para Burke, desprovido de fundamento histórico e contra o qual nenhum governo pode invocar a duração do seu império ou a justiça do seu reino. Um direito que não leva em conta a justiça ou a injustiça de um governo, porque se funda em uma mera questão de título, ou, como afirmou, de metafísica política.

Burke notou que tinha sido através dessas falsas pretensões ao direito que os franceses destruíram os direitos que eram *verdadeiros*. Destruíram as *verdadeiras* instituições, aquelas que só podiam ser legitimadas pelo tempo; contra elas, os revolucionários opuseram um povo ideal dos filósofos. Assim, por terem assentado a revolução sobre indivíduos abstratos, sobre uma construção filosófica, eles a privaram de toda representação política razoável, configurando-a numa ditadura de princípios abstratos.

PAINE (1989) respondeu a Burke escrevendo *Os Direitos do Homem*, livro no qual distingue os governos que surgem da sociedade, do pacto social, daqueles que surgem do poder e da superstição. Esses últimos, ele diz, foram fundados ou pela astúcia eclesiástica ou pela conquista militar. Já o governo civil nasce do pacto feito entre os próprios indivíduos, único modo pelo qual um governo tem o direito de surgir, e o único princípio que lhe confere o direito de existir. E por quê? Porque o que funda a soberania desse governo é "o interesse comum da sociedade e os direitos comuns do homem" (PAINE, 1989, p. 58). Ora, diz Paine, todos os governos monárquicos são militares, "a guerra é seu comércio, saque e receita o seu objetivo", seu sistema hereditário é absurdo porque "herdar um governo é herdar o povo, como se os povos fossem rebanhos ou manadas". Ao contrário, "um governo fundamentado sobre uma *teoria moral*, sobre um *sistema de paz universal*, sobre *direitos humanos hereditários indestrutíveis*" (Ibid., p. 137), traduz simplesmente uma aptidão natural no homem, e "no momento em que o governo formal é abolido, a sociedade começa a agir: começa uma associação geral e o interesse comum produz segurança comum" (Ibid., p. 140). Ou seja, sendo o homem naturalmente uma criação da sociedade, tanto a segurança quanto a prosperidade dos indivíduos dependem de um dos seus princípios fundamentais: o interesse. Daí promover a "circulação incessante de interesse que, passando por seus milhões de canais, fortalece a totalidade do homem civilizado" (Ibid., p. 141). Portanto, as verdadeiras leis não são as do governo, seja ele qual for: "são leis de interesses mútuos e recíprocos. Elas são seguidas e obedecidas porque é do interesse das partes agir assim e não devido a qualquer lei formal que seu governo possa impor ou interpor". O verdadeiro governo é aquele que governa conforme os interesses.

O debate entre Burke e Paine é bastante ilustrativo daquilo que estava em jogo no que se chamou de *legicentrismo* da Revolução Francesa ou, o que dá no mesmo, o seu rousseauneismo. Estava em jogo a questão da legitimidade do poder soberano: a soberania do governo é legítima ou, ao contrário, está fundada na

conquista? E a conquista, como título que sustenta a soberania dos governos, é legítima? Qual seria o legítimo fundamento do governo? A resposta para essas questões foi: não, os governos não são legítimos porque a conquista, sobre a qual estão fundados, não produz direito e a única legitimidade possível será dada ao governo que estiver fundado no interesse dos próprios governados. Como notou LAVAL (2007, p. 27), a noção de interesse foi, ao lado da noção de utilidade, um dos conceitos estratégicos através do quais foi operada uma grande mutação mental e intelectual no Ocidente, cujos efeitos foram de "classificar, ordenar e regrar as práticas humanas *como* se elas estivessem todas conduzidas por uma economia do sujeito ao mesmo tempo especial e homogênea". O interesse torna-se um instrumento de análise e de cálculo político. O interesse está em toda parte: na sociedade, no governo, no sujeito. É o objeto, o meio e o fim da ação humana.

Esse homem natural, inventado pelo liberalismo, movido somente pelo interesse foi, ao mesmo tempo, a pacificação do antigo guerreiro movido pelo poder e pelo desejo de riquezas. Pacificação do bárbaro e das hordas de aventureiros de estrada, e uma "estratégia de 'construir' uma política sobre a natureza humana, e não mais dobrá-la a uma lei transcendente e suas conseqüências normativas" (Ibid., p. 59). O homem natural, portador de interesses mútuos, deverá assumir agora uma conduta menos predatória e mais industriosa: serão os futuros operários que povoarão os grandes centros industriais da Europa. Por isso, tanto Kant quanto Hobbes substituíram a realidade da força pela ficção do interesse. É o interesse que torna, se não possível, pelo menos indefinidamente aproximativo o projeto de paz perpétua kantiano. É o interesse que constitui o índice capaz de solucionar o áspero problema do estabelecimento de um Estado, mesmo que ele seja formado, dirá Kant, por um povo de demônios (KANT, 1984, p. 44-45).

Quanto a Hobbes, de quem a opinião geral fez o apologista do direito do mais forte, ele é no fundo um pacifista. "Hobbes não é em nada um partidário da guerra e da violência; muito ao contrário, ele quer a paz e procura o direito"

(PROUDHON, 1998a, p. 128). Hobbes também construiu seu edifício teórico sobre essa ficção do interesse e da utilidade: é pelo interesse de conservação que finalmente um armistício fez destituir as armas na guerra de todos contra todos, fazendo inaugurar o direito. Assim, seja em Kant, seja em Hobbes, a força é incapaz de direito, ao contrário, ela é o estado de não-direito por excelência. Mas, se a força não produz direito, é preciso que o direito seja encontrado em outro lugar, no Estado. Em outras palavras, ao negar o direito da força, todo o papel da filosofia jurídica é o de defender a força do direito como sanção necessária e base única da autoridade governamental.

Proudhon, ao contrário, reivindica o direito da força e defende a guerra como julgamento, e nesse momento Proudhon formula uma das mais importantes dimensões da anarquia: um tipo de *empirismo agônico*[3] do político, que ele chamou "Teoria do direito da força". Se existe um direito da força, ou melhor, se a força, ou a guerra, é a realidade primeira da qual surgiram todas as nossas relações jurídicas, então trata-se de encontrar o equilíbrio das forças para que o direito encontre sua justiça. É preciso reconhecer a positividade da força para em seguida encontrar sua delimitação. Positividade que os juristas negam de saída, em nome do absolutismo governamental.

Em Proudhon, o problema não é, portanto, o do sangue derramado, mas o do equilíbrio. E sua teoria do direito da força vai nessa direção. Para ele, o homem é um composto de potências, cada uma delas possuindo um direito que lhe é específico. "A alma se decompondo, pela análise psicológica, em suas potências, o direito se divide em tantas quantas categorias, cada uma das quais pode-se dizer que tem sua sede na potência que a engendra, como a justiça, considerada no seu conjunto, tem sua sede na consciência" (Ibid., p. 137). "Composto de potências", cujo conjunto engendra a justiça. Existe uma potência do trabalho para a qual corresponde um direto do trabalho que dispõe que todo produto da indústria pertence ao seu produtor; existe um direito

[3] Foi GURVITCH (1980, p. 136) quem sugeriu que o método de Proudhon, ao recorrer à experiência para captar a diversidade em todos seus pormenores, constitui um *empirismo*.

inerente à potência da inteligência que dispõe que todo homem pode pensar e cultivar-se, acreditar no que lhe parece verdadeiro e rejeitar o falso; um direito da potência do amor que dispõe sobre tudo o que ele implica entre amantes; um direito da velhice que quer que o mais longo serviço tenha sua superioridade; por fim, “existe um direito da força em virtude do qual o mais forte tem direito, em certas circunstâncias, a ser preferido ao mais fraco, remunerado a mais alto preço, porque é esse direito que o faz mais industrioso, mais inteligente, mais amante, mais ancião” (Ibid., p. 138). Certamente, nenhum desses direitos procede da concessão do príncipe ou da ficção dos legisladores. Eles emanam do que Proudhon chamou *dignidade* do homem. Esses direitos pertencem a um tipo de economia das potências no homem que forma a justiça. A justiça, segundo Proudhon, é uma potência imanente tão fácil de reconhecer como o amor, a simpatia e todas as afecções do espírito, mas para a qual o cálculo dos interesses e das necessidades é cego. Foi essa potência compósita, mais potente que o interesse e a necessidade, que impulsionou o homem a se associar. Decorre dela a disposição segundo a qual a realidade da justiça repousa no respeito de si mesmo, da própria dignidade, respeito que não apenas coloca a si mesmo em alerta contra tudo isso que insulta e ofende, mas também contra tudo isso que insulta e ofende os outros. A justiça “acontece quando cada membro da família, da cidade, da espécie, ao mesmo tempo que afirma sua liberdade e sua dignidade, as reconhece também nos outros e lhes rende honra, consideração, poder e alegria, do mesmo modo que pretende obtê-las deles. Esse respeito de humanidade em nossa pessoa e na de nossos semelhantes é a mais fundamental e a mais constante de nossas afecções” (Ibid., p. 136).

Direito e força não são idênticos: o primeiro é resultante de uma faculdade, o segundo é parte do homem. Por isso a força tem seu direito, não todo o direito, mas ao “se negar o direito da força (...) seria preciso afirmar, com os materialistas utilitaristas, que a justiça é uma ficção do Estado”. Todavia, a força é “como todas as demais potências, sujeito e objeto, princípio e matéria de direito, parte constituinte do homem, uma das mil faces da justiça” (Ibid., p. 139). Mas a força é também polimorfa, não

unitária, múltipla. A matéria é uma força, tanto quanto o espírito, o gênio, a virtude, as paixões, do mesmo modo que o poder é a força política de uma coletividade; “o povo é, a bem da verdade, reconhecido apenas pela forma, e isso porque não existe outra coisa nele mais do que força”. De tal modo que o direito da força não é somente o mais antigo, como também ele serve de fundamento a toda espécie de direito. “Os outros direitos são tão só ramificações ou transformações dele” (Ibid., p. 141).

A introdução dessa noção de força como princípio de inteligibilidade das relações é muito importante por algumas razões. Foi por meio dessa noção que Proudhon rompeu efetivamente com a tradição das teorias jurídicas do poder, com a concepção liberal que, ao negar o direito da força, rendeu culto à força do direito, e fez do contrato social uma operação jurídica razoável e, portanto, necessária. Através dessa operação jurídica, a filosofia encerrou a liberdade naquilo que FOUCAULT (1999a, p. 49) chamou de “ciclo do sujeito ao sujeito”, e que teve por função “mostrar como um sujeito – entendido como indivíduo dotado, naturalmente (ou por natureza), de direitos, de capacidades etc. – pode e deve se tornar sujeito, mas entendido, desta vez, como elemento sujeitado numa relação de poder. A soberania é a teoria que vai do sujeito para o sujeito, que estabelece a relação política do sujeito com o sujeito”.

Essas teorias acerca dos direitos naturais, acerca do contrato, acerca dos interesses e necessidades, tudo isso aparecia para Proudhon como uma espécie de metafísica do poder (ele chamou de *ficção jurídica* do poder), que fazia perder o real do poder, sua mecânica, sua física, sua materialidade, e que encobria seu exercício como princípio de autoridade. Proudhon não somente rompeu efetivamente com essa teoria jurídica, mas também conferiu à anarquia uma particularidade que a distinguiu do conjunto dos socialismos dos séculos XIX e XX: um princípio de inteligibilidade do político em termos de relações de forças.

Mas dir-se-ia que essa reflexão em termos de relações de forças não é de nenhum modo original, e que, ao contrário, como mostrou FOUCAULT (2004b: 304), estava presente em Leibniz, por um lado, e, por outro, a noção de força penetrou a

racionalidade política do século XVII, como prisma reflexivo fundamental que permitiu a majoração, a conservação e o crescimento da potência de um Estado, dando origem à razão de Estado pela conjugação do dispositivo interno da polícia com o dispositivo externo diplomático-militar. Porém, a diferença fundamental é que em Proudhon o problema não é o cálculo das forças, mas precisamente sua delimitação.

> Se cada faculdade, potência, força, porta seu direito com ela mesma, as forças, no homem e na sociedade, devem se balancear, não se destruir. O direito de um não pode prejudicar o direito da outra, porque eles não são da mesma natureza e porque eles não saberiam encontrar-se na mesma ação. Ao contrário, eles apenas podem se desenvolver pelo apoio que se prestam reciprocamente. O que ocasiona as rivalidades e os conflitos é o fato de tantas forças heterogêneas estarem reunidas e ligadas de uma maneira indissolúvel numa única pessoa, tal como se vê no homem, pela reunião das paixões e faculdades, no governo, pela reunião dos diferentes poderes, na sociedade, pela aglomeração das classes. O contrário ocorre quando uma potência similar encontra-se repartida entre pessoas diferentes, como se vê no comércio, na indústria, na propriedade, onde uma multidão de indivíduos ocupam exatamente as mesmas funções, aspiram as mesmas vantagens, exercem os mesmos direitos e privilégios. Então, pode ocorrer que as forças agrupadas, ao invés de conservarem seu justo equilíbrio, se combatam, e que uma só subordine as outras; ou que as forças divididas se neutralizem pela concorrência e pela anarquia" (PROUDHON, 1998: 142).

De outro lado, dir-se-ia que também em Marx, também no marxismo, a noção de força, de luta e de guerra teve um papel decisivo, conhecido pela formulação crítica da luta de classes. De fato, mas ainda aqui é preciso marcar algumas diferenças que são fundamentais. Parece-me que FOUCAULT (1999a) mostra de maneira bastante satisfatória de que maneira o empreendimento do Conde de Boulainvilliers constituiu para a oposição nobiliária francesa do século XVIII aquilo que a noção de luta de classes constitui para o marxismo no século XIX. Porém, o mesmo não poderia ser dito de Proudhon.

Boulainvilliers tinha sido encarregado de explicar, interpretar e recodificar um enorme relatório, encomendado pelo rei Luís XIV, formado por um conjunto de conhecimentos acerca do Estado, do governo e do país necessários para o ocupante do trono. Foucault descreveu a estratégia fixada por Boulainvilliers nesse empreendimento: a de constituir um contra-saber oposto aos saberes eruditos da

burguesia em ascensão. Tratava-se de um momento em que o grande inimigo da nobreza era o saber jurídico “do tribunal, do procurador, do jurisconsulto e do escrivão (...) saber de certo modo circular, que remete do saber ao saber”, saber destituído de fundamento histórico (Ibid., p. 156). Já o saber da nobreza se constitui como um contra-saber exterior ao direito, e que vai se deter nos interstícios do direito com o objetivo de retomar sua origem e recolocar suas instituições num contexto mais antigo, que tinha sido eliminado cuidadosamente dos textos jurídicos. Esse contra-saber da nobreza procurou mostrar que o próprio edifício jurídico estava construído sobre uma série de injustiças, de abusos, de espoliações, de traições e de infidelidades. Assim, para Boulainvilliers, do mesmo modo que para Proudhon, a guerra não constitui um episódio de ruptura que suspende o direito: o que a guerra efetivamente fez não foi interromper o direito, mas rendê-lo fictício pela pena dos juristas. Aproximação aparente, portanto, entre Proudhon e esse tipo de contra-saber da nobreza. No entanto, aproximação que não é sustentável.

Como mostrou CHAMBOST (2004, p. 162), se é verdade que Proudhon acompanhou com interesse os ecos na França da escola histórica alemã de direito, é igualmente verdade que ele rapidamente se afasta dela. A autora extrai a evidência dessa atitude de Proudhon dos seus manuscritos intitulados *Cours d’économie politique* e *Cahiers de Lectures*, ambos inéditos depositados na biblioteca municipal de Besançon, sua cidade natal, e na Biblioteca Nacional de Paris, respectivamente. Nesses manuscritos, Proudhon reconhece como justa a denúncia da escola histórica contra a pretensão de reduzir as fontes do direito unicamente como expressão da vontade. Mas Proudhon afasta-se da crítica quando a escola histórica, denunciando a ilusão metafísica do direito, afirmava o direito social. “Nas suas notas de leitura, Proudhon escreve que o direito é para a Escola uma *criação* da sociedade. (...) Contra a vontade arbitrária dos homens, a Escola invoca, portanto, a estabilidade da história. E contra a referência metafísica do direito natural, ela considera unicamente o direito que resultou historicamente de cada povo” (Ibid., p. 165). Proudhon nega a idéia de

uma produção unicamente espontânea do direito fora da intervenção dos indivíduos, e é devido a esse caráter unilateral que ele se afasta da escola histórica, na medida em que elimina o indivíduo em proveito da sociedade. “Fundando-se sobre o postulado do direito social, ele acusa a Escola de se jogar nas armadilhas da fatalidade, ligada segundo ele à eliminação da vontade. ‘Fatalidade! Oh! Com efeito, quando se nega o absoluto, resta ainda a fatalidade, a fortuna.’ (...) o direito [ele diz] é ‘a aplicação razoável, refletida, do princípio de sociabilidade; aplicação que se diversificou, como as religiões e as línguas, segundo os erros da reflexão e conforme as circunstâncias exteriores’” (Id.).

Todavia, Foucault mostrou que o contra-saber histórico de Boulainvilliers estava investido de pretensões hegemônicas, e que seu objetivo era a recuperação de um antigo estatuto que foi espoliado. Por isso, esse contra-saber ganha um valor de *verdadeira* batalha, cuja realidade só pode ser acessada a partir de uma verdade que lhe é exterior e que esse contra-saber tem precisamente por função comunicar.

> Houve um esquecimento perpétuo de si mesmo, que parece provir da imbecilidade ou do feitiço. Retomar a consciência de si, descobrir as fontes do saber e da memória significa denunciar todas as mistificações da história. E será retomando consciência de si, inserindo-se de novo na trama do saber, que a nobreza poderá voltar a ser uma força, colocar-se como sujeito da história. Colocar-se como uma força na história implica, pois, como primeira fase, retomar consciência de si e reinserir-se na ordem do saber (FOUCAULT, 1999a, p. 185).

No contra-saber de Boulanvilliers o que está em jogo é a história como arma de uma nobreza traída e que faz funcionar a rememoração daquilo que o saber dos juristas ocultou sob a ficção da vontade geral e do contrato. O que está em jogo é a re-ocupação do saber do reino pela nobreza, que tinha sido excluída pelos juristas. E, nesse jogo, Boulainvilliers fez emergir um novo sujeito da história, um sujeito que fala na primeira pessoa ao narrar sua história. Um sujeito que ao relatar sua própria história não apenas reorienta o passado, os acontecimentos, os direitos, as injustiças, todas as derrotas e vitórias sofridas, mas também articula todos os temas de sua narrativa em torno de um destino, de um futuro. E nesse ponto ocorre um deslocamento importante:

o sujeito que narra sua própria história provoca ao mesmo tempo uma espécie de modificação radical quando introduz essa espécie de elemento primeiro, anterior e profundo, que é constituído pelo próprio sujeito. Em outras palavras, é por meio e em nome desse novo sujeito que é possível realizar uma série de comparações entre ele, sua história, sua origem, seu passado de sofrimentos etc., de um lado, e os direitos, as instituições, a monarquia, o presente e o futuro, de outro.

> Com esse novo sujeito da história – sujeito que fala na história e sujeito falado na história – aparece também, é claro, toda uma nova morfologia do saber histórico, que daí em diante vai ter um novo domínio de objetos, um referencial novo, todo um campo de processos até então não somente obscuros, mas também totalmente menosprezados. Remontam à superfície, como temática capital da história, todos esses processos sombrios que se passam no nível dos grupos que se enfrentam sob o Estado e através das leis. É a história sombria das alianças, das rivalidades dos grupos, dos interesses disfarçados ou traídos; a história das reversões dos direitos, das transferências das fortunas; a história das fidelidades e das traições; a história das despesas, das extorsões, das dívidas, das velhacarias, dos esquecimentos, das inconsciências etc. (Ibid., p. 161)

Emerge com esse novo sujeito um novo referencial, um novo *pathos* que marcará o pensamento ocidental, e que Foucault definiu como, primeiro, "a paixão quase erótica pelo saber histórico; segundo, a perversão sistemática de uma inteligência interpretativa; terceiro, a obstinação da denúncia; quarto, um conluio, um ataque contra o Estado, um golpe de Estado ou um golpe no Estado ou contra o Estado" (Ibid., p. 162). Esse *pathos* que marcou todo o *revolucionarismo* dos séculos XIX e XX, também não cessou de transitar da direita para a esquerda, indo da reação nobiliária para os discursos revolucionários no século XVIII, dos movimentos nacionalistas e racistas para o marxismo e socialismos no século XIX e XX, da luta de raças para a luta de classes.

Percebe-se como tudo isso é estranho ao pensamento de Proudhon. Não existe em seu pensamento nada que se possa chamar de sujeito da história, mas uma série relacional de forças em luta. Nem tampouco a história, nós o vimos, tem para ele outro valor que o de exemplo. Proudhon não faz a história da opressão do proletariado, bem como sua narrativa é desprovida de origem (*archê*): ele considera simplesmente

um fato o *começo* guerreiro da humanidade. “Nada é absoluto, dizemos, nada é tão impiedoso como um fato” (PROUDHON, 1998a, p. 103). Enfim, ele não faz jogar dois sujeitos, de maneira que um deles, no fim das contas, adquira valor de referência: entre o discurso universal dos povos (seus mitos, lendas, ditados, religiões etc.) e a teoria jurídica existe uma flagrante oposição no que concerne ao direito da força, e que é preciso compreender. E admitindo, junto com a experiência dos povos, a realidade do direito da força contra a ficção jurídica dos filósofos, ele imediatamente introduz este outro deslocamento: “após ter descoberto os princípios sublimes da guerra, nos resta descobrir as razões de seus horrores. (...) Sublime e santa em sua idéia, a guerra é horrível nas suas execuções: na medida que sua teoria eleva o homem, sua prática o desonra” (Ibid., p. 201-202). A mesma oposição que separava a experiência dos povos e a opinião do juristas, Proudhon a re-introduz entre a prática da guerra e sua teoria do direito da força: ele não nutre nenhuma “paixão erótica” pela história.

Além disso, em linhas gerais, o *pathos* desse discurso histórico-político estabelece a instituição e a organização militares como elemento determinante na relação de força. Para Proudhon, a superioridade das armas não prova nada, daí o fato freqüente de Estados bruscamente formados desaparecerem com igual rapidez. Para o discurso histórico-político, a guerra é considerada aquém e além da batalha, é uma instituição interna que serve de analisador da sociedade. Já Proudhon distingue entre direito da força e direito da guerra, dando à guerra a concepção dos antigos: ela é um litígio entre soberanias que se decide exclusivamente no campo de batalha e, portanto, ela é exterior à sociedade e termina quando uma das partes reconhece sua impotência. Para Proudhon não é a guerra o analisador da sociedade, mas a força. O problema do discurso de Boulainvilliers é narrar a história como cálculo das forças: quem venceu? quem foi vencido? quem se tornou forte? quem se tornou fraco? Daí o funcionamento da história como luta política e a organização desse campo que Foucault chamou histórico-político. Diferença fundamental: em Proudhon o problema não é o cálculo das forças, mas precisamente sua delimitação: “a guerra terminará, a justiça e a

liberdade se estabelecerão entre os homens tão só pelo reconhecimento e a delimitação do direito da força" (Ibid., p. 168).

O que distingue esse discurso histórico-político de uma história serial da força é, como diria FOUCAULT (1999a, p. 213), que o primeiro situa-se no eixo conhecimento/verdade, eixo que vai da estrutura do conhecimento à exigência da verdade, estabelecendo, a um dado momento, uma zona de pacificação em que as relações de força se encontrariam desequilibradas, precisamente em razão da presença de um poder superior. Já a história serial situa-se no eixo discurso/poder, ou prática discursiva/enfrentamento de poder, e busca não um ponto de pacificação, mas o equilíbrio pelo antagonismo incessante das forças. No primeiro caso, tem-se o hegelianismo como saber operador de uma racionalidade histórica própria ao marxismo, enquanto que no segundo caso tem-se uma analítica serial e o impulsionar constante para um estado permanente de tensão das forças, próprio ao anarquismo de Proudhon.

capítulo 2: governo da política

Como explicar que o governo – instituição que desempenha simultaneamente a função de escudo que protege, espada que vinga, balança que determina o direito e olho que vela – tenha sido sempre para os povos o objeto de uma perpétua desconfiança e de uma hostilidade surda? Essa questão foi formulada por Proudhon em 1860. Segundo ele, malgrado a função que o governo desempenha na sociedade, e que deveria torná-lo objeto de veneração, ele está exposto a uma perpétua instabilidade e a catástrofes sem fim: "quanto mais o governo se pretende necessário, mais ainda se mostra cheio de boa vontade. Ao que se deve todas essas precauções oratórias se ele é verdadeiramente a força que defende e a justiça que distribuiu?" (PROUDHON, 1988b, p. 571-572). Fora das abstrações do direito e da filosofia, a experiência mostra que no governo se acredita mais do que se ama; que ele é mais suportado do que objeto de adesão. "O sábio dele se afasta, e não existe ânimo tão vulgar que não sinta honra de passar sem ele. O filósofo diz: *Mal necessário!* E o camponês conclui: *Que o rei se ocupe de seus negócios, que dos meus me ocupo eu!*" (Ibid., p. 572). É essa disposição pouco amigável em relação ao governo que faz com que, segundo Proudhon, ele apareça por toda parte num estado de agitação, de demolição e de reconstrução intermináveis.

> Seria uma lei da sociedade, que precisamente aquilo que deve assegurar nela a estabilidade e a paz, seja justamente desprovido de paz e de estabilidade? O casamento, a família, a propriedade, instituições de segunda ordem, vivendo à sombra do poder, seguem seu progresso através dos tempos, sem comoções, circundados do respeito universal: o que impede o governo de gozar de um semelhante destino? (Id.).

O que é, portanto, esse "vício" interno aos governos que, reunindo as condições necessárias, torna impossível ao poder qualquer estabilidade? Que elemento faz com que as nações, a despeito de todo desejo de assegurar seus governos, tendam incessantemente a alterar suas formas políticas até as reverter quase completamente? Como explicar o declínio peremptório de um poder na manhã seguinte ao dia em que foram subtraídos os entraves e vencidos os inimigos? Para Proudhon, é inútil e é vão acusar o enfraquecimento das religiões, a crítica dos juristas, o progresso da filosofia, o relaxamento dos costumes, a imbecilidade dos príncipes, ou a efervescência popular. E nem mesmo a filosofia desvendou esse enigma.

> Isso resulta, diz Maquiavel seguindo Aristóteles, da natureza das coisas. – Sem dúvida: mas o que é essa natureza? Como, uma vez que a autoridade paterna, o casamento, a família, não recebem do povo nenhuma oposição, uma vez que as melhorias operam ali sem resistência, como, dizia, um órgão tão importante como o Estado, cuja conservação todos consentem, está sujeito a uma existência tão atormentada, tão precária? (Ibid., p. 577).

O que torna, em suma, a autoridade governamental insuportável? A experiência confirmou a observação de MAQUIAVEL (1994, p. 25) segundo a qual os Estados estão condenados a percorrer "por muito tempo o círculo das mesmas revoluções". Proudhon se propôs investigar essa *lei geral* da evolução política e a razão dessa aventura: "Qual causa secreta opõe incessantemente o interesse do príncipe ao interesse, inicialmente de uma minoria, em seguida da maioria, e precipita desse modo os Estados na sua ruína? [...] O que faz com que, desde a alta antiguidade até nossos dias, a constituição dos Estados seja tão frágil que todos os publicistas, sem exceção, o declaram essencialmente instável?" (PROUDHON, 1988b, p. 581) É sobre esse tema ainda inexplorado, ou de alguma maneira silenciado pelo pensamento político e filosófico, que Proudhon se debruça, empregando um método

particularmente original, distinto, em todo caso, daquele utilizado pela tradição liberal e pela concepção jurídica do poder.

Na sua análise do governo, Proudhon dirá que aquilo que é preciso considerar não é a origem do seu poder: se o governo é de direito divino, popular ou se foi o resultado de uma conquista. Nem é tampouco a forma do poder que é preciso considerar: se o governo é democrático, aristocrático, monárquico ou simplesmente misto. Nem muito menos é preciso considerar a organização do seu poder: se o governo está baseado na divisão dos poderes, no sistema representativo, na centralização, ou mesmo no federalismo. Nem a origem do poder, nem a forma do regime de poder, nem a organização do poder podem servir para uma análise do governo: “todas essas coisas são o material do governo. Porém, aquilo que é preciso considerar é o espírito que o anima, seu pensamento, sua alma, sua IDÉIA” (Ibid., 582). Portanto, não são os materiais do governo, a origem, a forma e a organização de seu poder que permitiriam uma análise do governo. Em outras palavras, não são as fontes do poder e a base de sua legitimidade que são questionáveis, mas a própria idéia de governo.

Questionar a idéia de governo. É preciso ter em conta a chamada concepção “ideo-realista” de Proudhon, que postula em “toda ação uma idéia e em toda idéia uma prática”, que postula na ação uma idéia e na palavra uma ação, de modo que a experiência social seria o resultado da totalidade dessas práticas (ANSART, 1972, p. 261). Então, para Proudhon, “as idéias puras, conceitos, universais e categorias, destituídas da fecundação do trabalho manual e da experiência, não fazem mais do que manter o espírito em um delírio estéril que o exaure e o mata” (PROUDHON, 1990, p. 1142). Por isso a necessidade de considerar “as razões não como palavras, mas como fatos e gestos”, de considerar “que a demonstração é experiência e que o nômeno [kantiano] é fenômeno” (PROUDHON, 1947, p. 63). E também, inversamente, considerar que “a prática, bem mais do que a palavra, é a expressão da idéia” (PROUDHON, 1988b, p. 620) Ou seja, para Proudhon tomar na investigação a *idéia*

do governo é conduzir uma análise teórico-prática, enfim, é analisar o governo a partir do seu exercício efetivo, a partir de *como* o poder governamental é exercido.

As práticas do governo, a maneira pela qual o governo é exercido, segundo Proudhon, estão fundamentados sobre os seguintes princípios: na perversidade original da natureza humana, na desigualdade essencial das condições, na perpetuação do antagonismo e da guerra, na fatalidade da miséria. Desses princípios decorrem, respectivamente, "a necessidade do governo, da obediência, da resignação e da fé". São esses princípios, funcionando como racionalidades governamentais, que fazem com que as formas da autoridade governamental se definam por si mesmas. Esses princípios fornecem um tipo de "arquitetura ao poder que é independente das modificações que cada uma de suas partes é suscetível de receber; assim, por exemplo, o poder central pode ser *tour à tour* monárquico, aristocrático ou democrático" (PROUDHON, 1979, p. 203). Logo, estando dada essa "arquitetura" do poder por essas racionalidades de governo, no fundo, essas diferenciações de regimes não seriam mais que os "caracteres superficiais" que permitiram "aos publicistas uma classificação cômoda dos Estados" (Id.). Não indicam nenhuma modificação qualitativa e, malgrado as relações do governo tenderem ao aperfeiçoamento, sobretudo graças à "transação entre os dois elementos antagonistas, a iniciativa real e o consentimento popular", para Proudhon a finalidade do governo permanece sempre a "de manter a *ordem* na sociedade, consagrando e santificando a obediência do cidadão ao Estado, a subordinação do pobre ao rico, do camponês ao nobre, do trabalhador ao parasita, do laico ao padre, do burguês ao soldado". É sobre essa multiplicidade de sujeições que está constituída a ordem política, de modo que "todos os esforços tentados para conferir ao poder um verniz mais liberal, mais tolerante, mais social, constantemente fracassaram [...]. [O governo é esse] sistema inexorável cujo primeiro termo é o *Desespero* e o último a *Morte*" (Id.).

Colocando-a nesses termos, Proudhon toma a distinção de governo a governo, suas diferenças e variações de origem, de regime e de organização, como

mera “tática da liberdade” que, “em nada alterando o princípio”, tem por função conferir efeitos de realidade a nuances que por si mesmas se evaporam de tempos em tempos. Porém, a força do princípio do governo é tanta que, a despeito de toda evidência, diz Proudhon, os publicistas não se convenceram do seu perigo e nele se agarram como único meio de assegurar a ordem, fora do qual não vislumbram mais do que vazio e desolação. Perguntam-se o que seria da sociedade sem governo, para em seguida fazer o governo republicano, liberal e igualitário quanto possível. E para isso,

> tomarão contra ele todas as garantias; o humilharão diante da majestade dos cidadãos até a ofensa. Nos dirão: vós sereis o governo! Vos governareis a vós mesmos, sem presidentes, sem representantes, sem delegação. Do que, então, podereis vos queixar? Porém, viver sem governo; abolir sem reserva, de uma maneira absoluta, toda autoridade; realizar a *anarquia* pura: isso parece inconcebível, ridículo; é um complô contra a república e a nacionalidade (Ibid., p. 205-206).

Como se vê, a crítica de Proudhon não se dirige às formas possíveis que pode assumir um governo, mas ao princípio de autoridade que qualquer governo implica. Segundo ele, é igualmente esse princípio, e as causas dele decorrentes, que “que conduz a sociedade a negar o poder e motiva sua condenação” (Ibid., p. 104). Com isso, Proudhon afirma a *idéia anárquica*, idéia anti-governamental, e concluiu “que a fórmula revolucionária não pode mais ser *nem legislação direta*, *nem governo direto*, *nem governo simplificado*: ela é nenhum governo. Nem monarquia, nem aristocracia, nem mesmo democracia (...). Nenhuma autoridade, nenhum governo, nem mesmo popular: a Revolução está aqui” (Ibid., p. 103).

1. o método serial

Para um procedimento analítico, a origem do poder, suas formas ou sua organização, dizem pouco ou nada da realidade do poder. Assim, pouco importa se o poder se diz de origem popular, se toma a forma democrática ou se está organizado de maneira contratual: como veremos de maneira mais detalhada, uma analítica das

práticas de governo, ou estudos em governamentalidade, possui precisamente a particularidade de deslocar a análise dos problemas relacionados à legitimidade do poder, à noção de ideologia e com as questões das fontes do poder e sua detenção, termos típicos das teorias da soberania forjadas nos séculos XVIII e XIX, época em que, segundo ROSE (1999, p. 1), o modelo de poder político foi formado por um discurso constitucional e filosófico que projetou "um corpo centralizado no interior de qualquer nação, um ator coletivo com o monopólio legítimo do uso da força em um território demarcado". Foi também uma concepção de poder que implicou algumas idéias particulares acerca da natureza humana dos sujeitos do poder, concebidos como indivíduos autônomos e sujeitos de direito. Implicou igualmente concepções políticas de agrupamentos sociais dos quais emanam a identidade que fornece as bases para suas ações e interesses políticos: por exemplo, a noção de classe, de raça etc. Finalmente, esse modelo de poder político implicou também uma definição da liberdade em termos essencialmente negativos.

> A liberdade foi imaginada como ausência de coerção ou dominação; era uma condição na qual a vontade subjetiva essencial de um indivíduo, um grupo ou um povo pôde ser expressada e não foi silenciada, subordinada ou dominada por um poder estranho. Os problemas centrais dessas análises foram: "Quem detém o poder? Para quais interesses ele é utilizado? Como é legitimado? Quem o representa? Como pode ser assegurado ou contestado ou derrubado?" Estado/sociedade civil; público/privado; legal/ilegal; mercado/família; dominação/emancipação; coerção/liberdade: os horizontes do pensamento político foram estabelecidos por meio dessa linguagem filosófico-sociológica. (Id.).

Para demonstrar a tese de que sob as diversas formas de governo o que subsiste é invariavelmente o princípio de autoridade, Proudhon adota na sua análise o *método serial*, que pode ser descrito como "um tipo de conhecimento que não é exterior, não é transcendente à prática social. (...) a *teoria da lei serial* é um método de conhecimento assentado no terreno movediço da realidade plural, incapaz de proporcionar repouso à razão. Não é representação estática da realidade: estabelece-se na relação de revezamento com a prática. É um processo *bem-determinado* de conhecimento, que acompanha o movimento da prática. E quem diz *movimento* diz

série, unidade diversificada" (PASSETTI & RESENDE, 1986, p. 15). Nesse sentido, a análise serial não toma como objeto primeiro as noções de Estado, lei, democracia, sufrágio, povo, monarquia, república etc., mas, ao contrário, procura fazer a análise a partir das práticas de governo, para perceber como essas mesmas noções de Estado, lei, democracia etc., foram constituídas e emergiram num determinado contexto. Em outras palavras, é sobre o próprio estatuto dessas noções que a análise serial procura interrogar. Assim, não admitir de saída a legitimidade dessas noções que a análise sociológica, política e filosófica adota *a priori* para explicar a prática governamental, mas, ao contrário, partir da prática governamental para, precisamente, afirmar a insuficiência analítica dessas noções universais como princípio de inteligibilidade do governo. É o que faz do conhecimento serial "um tipo de conhecimento que se processa em decorrência de uma relação prática dos homens com o mundo e suas criações, ensejando o desenvolvimento integrado de teoria e prática" (Ibid., p. 16). Como notou Gurvitch, a dialética serial propõe "procurar a diversidade *em todos os seus pormenores*", o que implica a captação incessante da experiência. "Por etapas e com uma clareza crescente, Proudhon faz notar que o movimento dialético começa por ser o movimento da própria realidade social e só depois um método para seguir as sinuosidades desse movimento" (GURVITCH, 1980, p. 136).

Ao tomar o governo na sua concretude, ou melhor, ao tomar o governo como série composta de um certo número de termos historicamente dados, tais como absolutismo, monarquia constitucional, república, democracia, governo direto, anarquia, Proudhon percebe cada um desses termos pertencendo à série governo e constituindo um momento particular na linha de "evolução" do princípio de autoridade. Por exemplo, diz que

> o absolutismo, na sua expressão ingênua, é odioso à razão e à liberdade; sempre a consciência dos povos se sublevou contra ele através dos tempos; em seguida, a revolta fez presente seu protesto. O príncipe foi, portanto, forçado a recuar: ele recuou passo a passo, por uma seqüência de concessões, cada uma mais insuficiente do que as outras, e cuja última, a democracia pura ou governo direto, toca o impossível e o absurdo. O primeiro termo da série sendo, portanto, o absolutismo, o termo final, fatídico, é a *anarquia*, entendida em todos os sentidos (Ibid., p. 104-105).

Os termos da série governo aparecem como variação do princípio de autoridade, como respostas às *táticas da liberdade*, como estratégias de poder: é em termos de tática que devem ser percebidas, em uma análise serial, todas as leis e todas as garantias concedidas pelo governo. A *lei* não possui nenhuma realidade ontológica na série governo, nem é tomada como substância que confere estatuto legal a um Estado democrático em oposição ao absolutismo. O domínio do direito, na análise serial, não possui outro valor que não seja o da ordem da relação, tomado como realidade *seriada* com dimensão, movimento e ação recíprocos com outras séries. Uma vez que "a série nada tem de substancial nem de causativo" (PROUDHON, 2000a, p. 142), mas "ela indica uma relação de *igualdade,* de *progressão* ou *similitude*" (Ibid., p. 243), seria preciso, portanto, colocar ao lado da lei a impaciência dos povos e a iminência da revolta. Assim, a análise serial demonstraria que foi sempre a partir dessa impaciência e revolta que

> o governo teve que ceder; prometeu *instituições* e *leis*; declarou como seu mais fervoroso desejo que cada um possa gozar do fruto de seu trabalho sob a sombra de sua vinha ou figueira. Foi uma necessidade de sua posição. Com efeito, a partir do momento em que ele se apresentou como juiz de direito, árbitro soberano do destino, não poderia conduzir os homens seguindo seu bel prazer. Rei, presidente, diretório, comitê, assembléia popular, não importa, foi preciso ao poder regras de conduta: sem elas, como seria possível estabelecer entre seus sujeitos uma disciplina? (PROUDHON, 1979, p. 107-108).

Em uma análise serial o governo aparece sancionando leis não para a liberdade de seus sujeitos, mas sobretudo para "impor a si mesmo limites: porque tudo o que é regra para o cidadão, torna-se limite para o príncipe" (Ibid., p. 108). Isso pelo fato da lei não ser o atributo do Estado democrático, mas uma necessidade decorrente de uma *posição na série*. É nesse sentido que a análise serial proposta por Proudhon pode ser descrita como uma analítica das práticas de governo que procura investigar o

exercício do poder. Por *analítica das práticas* é preciso entender um tipo de "estudo relativo a uma análise das condições específicas sob as quais uma organização particular emerge, existe e se transforma" (DEAN, 1999, p. 20). Assim, empreender uma analítica das práticas de governo seria examinar "as condições sob as quais regimes de práticas surgem, existem, são mantidos e transformados. Em um sentido elementar, regimes de práticas são simples cenários regulares e coerentes de modos de fazer e pensar. Regimes de práticas são práticas institucionais, se esse termo servir para designar uma maneira de roteirizar e ritualizar nossos modos de fazer em certos lugares e tempos" (Ibid., p. 21). Uma analítica das práticas de governo procura investigar o poder a partir de sua dimensão técnica ou tecnológica, ou seja, tomando como apoio da análise os instrumentos e mecanismos através dos quais o poder opera, realiza seus objetivos, produz seus efeitos e ganha extensão. Em suma, é um tipo de *serialização* do governo para tornar inteligível o exercício do poder.

O método serial de Proudhon tem o mérito de analisar o poder fora dessas imagens do Estado e dessas oposições convencionais da filosofia política. Proudhon definiu o problema do poder em termos de práticas de governo, ou seja, em termos de série na qual o governo é compreendido como o exercício da autoridade política. Ao invés de analisar o poder em termos de origem e legitimidade, como fazem as teorias da soberania, Proudhon toma como objeto de análise os projetos, as estratégias e as diversas tecnologias de governo por meio dos quais o princípio da autoridade política não somente é conservado, mas também reinvestido e exercido em sua plenitude. Faz isso, por exemplo, quando demonstra toda a quimera do projeto político de Rousseau, que pretende estabelecer oposição e descontinuidade entre o tipo de poder inaugurado pelo contrato e o antigo poder das monarquias.

> O governo vinha de cima, [Rousseau] o fez vir de baixo pela mecânica do sufrágio mais ou menos universal. Ele não teve o cuidado de compreender que, se o governo tinha se tornado, no seu tempo, corrupto e frágil, era justamente porque o princípio de autoridade, aplicado a uma nação, é falso e abusivo; consequentemente, não era a forma do poder ou sua origem que era preciso alterar, mas é sua própria aplicação que era preciso negar. (PROUDHON, 1979, p. 111)

Rousseau não introduziu nenhuma descontinuidade com a mecânica do sufrágio, apenas deu outra direção ao exercício do poder soberano. Segundo Proudhon, aquilo que Rousseau faz ao pretender uma identidade entre governo e governados e ao pleitear extrair a legitimidade do governo da universalidade da lei, "não é outra coisa mais do que uma perpétua escamoteação" (Ibid., p. 124) dos fatos da dominação política, porque reduz os jogos de dessimetrias existentes entre a soberania fictícia do povo e o exercício real do poder governamental.

> A lei, dizia-se, é a expressão da vontade do soberano: portanto, sob uma monarquia, a lei é a expressão da vontade do rei; numa república a lei é a expressão da vontade do povo. A parte a diferença do número de vontades, os dois sistemas são perfeitamente idênticos: num e no outro o erro é igual: fazer da lei a expressão de uma vontade enquanto deve ser a expressão de um fato. Contudo, seguiam-se bons guias: tomara-se por profeta o cidadão de Genebra e o *Contrato Social* por Alcorão. (PROUDHON, 1997, p. 28)

Em oposição ao reducionismo de Rousseau, Proudhon empenhou-se em dar visibilidade às práticas de governo a partir de uma linha de transformação, de variação e, sobretudo, de aperfeiçoamento do exercício da soberania. O objetivo era afirmar que esses regimes de práticas não são redutíveis nem às formas nem à origem do poder, mas que, ao contrário, estendiam-se e conectavam-se a um grande número de instituições, sistemas políticos e concepções jurídico-filosóficas. O que as práticas de governo deveriam mostrar é que a instituição soberana, ao contrário de ter sido eliminada pela instituição democrática, tinha sido reinvestida em um outro domínio de objetos, o da economia. Proudhon tinha clareza que a economia política não era um simples ramo do saber relativo à produção da riqueza e à organização do trabalho, mas que também abrangia a esfera governamental, tanto quanto o comércio e a indústria.

> Do governo aos administrados, dos administrados ao governo, tudo é serviço recíproco, troca, salário e reembolso; no governo, tudo é direção, repartição, circulação, organização: em que, portanto, a economia política excluiria de seu domínio o governo? Seria pela diversidade dos fins? Mas o governo é a direção das forças sociais em direção ao bem-estar ou à utilidade geral: ora, o fim da economia política não é também o bem-estar de todos, a utilidade, a justiça! Não está entre suas atribuições essenciais distinguir o que é útil do que é improdutivo? Os economistas não se denominaram *utilitários*? (PROUDHON, 2000b, p. 13)

Afirma Proudhon que essas leis de organização do trabalho das quais a economia política se ocupa são igualmente "comuns às funções legislativas, administrativas e judiciárias" (Id.). Ocorre que, de um lado, a economia política estabeleceu como o princípio que rege a sociedade o privilégio resultante do *acaso* e da sorte do comércio, e, de outro, o governo se dá por função proteger e defender cada um na sua pessoa, sua indústria e propriedade. Assim, se pelo acaso das coisas "a propriedade, a riqueza, o bem-estar estão de um lado, a miséria de outro, é claro que o governo encontra-se constituído de fato para a defesa da classe rica contra a classe pobre. É preciso, para a perfeição desse regime, que isso que existe *de fato*, seja *definido e consagrado em direito*: é precisamente o que quer o poder" (PROUDHON, 1979, p. 47). Por isso, no fundo, a Revolução Francesa, não atacou a soberania na sua materialidade, mas atingiu apenas sua "metafísica governamental". Das palavras liberdade e igualdade fixadas na constituição e na forma da lei, não existia algum vestígio nas instituições.

> Os abusos abandonaram a fisionomia que tinham antes de 1789 para retomar uma outra organização; eles não diminuíram nem em número, nem em gravidade. A força de preocupações políticas, perdemos de vista a economia social. Foi assim que o partido democrático em pessoa, o herdeiro primeiro da revolução, quis reformar a sociedade pelo Estado, criar instituições pela virtude prolífica do poder, corrigir o abuso com o abuso. (Ibid., p. 57)

Para Proudhon, Rousseau reinscreveu o velho problema da soberania em termos de "contrato", "natureza", "vontade geral" etc., suprimindo a trama de relações, já que o pacto social deveria ser chamado para produzir seus efeitos, e se ocupando apenas das relações políticas mais superficiais (Ibid., p. 93). Segundo Proudhon (Ibid., p. 93-94), Rousseau não considerou o contrato social nem como um ato *comutativo*, nem como um ato de sociedade, mas como um ato constitutivo de arbítrio, exterior a toda prévia convenção, para todos os casos de contestação, querela, fraude ou violência possíveis de se apresentarem nas relações e, sobretudo, revestidos de força suficiente para dar execução a seus julgamentos e pagar seus tribunais.

> Rousseau define assim o contrato social: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja, de toda força comum, a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um se unindo a todos, não obedeça mais do que a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”. Sim, essas são bem as condições do pacto social *quanto à proteção e à defesa dos bens e das pessoas*. Mas, quanto ao modo de aquisição e transmissão dos bens, quanto ao trabalho, à troca, ao valor e preço dos produtos, à educação, à essa multidão de relações que, bem ou mal, constituem o homem em sociedade perpétua com seus semelhantes, Rousseau não diz uma palavra, sua teoria é da mais perfeita insignificância (Ibid., p. 94-95).

O contrato social não seria outra coisa que um seguro mútuo para a proteção das pessoas e das propriedades, quer dizer, “a aliança ofensiva e defensiva dos possuidores contra desapossados, e a parte que nele toma cada cidadão é a polícia da qual está interessado em pagar, ao *pro rata* de sua fortuna, e segundo a importância dos riscos que o pauperismo o faz correr” (Ibid., p. 95). Portanto, “tudo o mais, a saber, a coisa econômica, a mais essencial, é abandonada ao acaso do nascimento e da especulação” (Ibid., p. 95). É pelo fato, segundo Proudhon (Ibid., p. 98), de Rousseau não ter nada sabido de economia, é porque seu programa fala apenas e exclusivamente de direitos políticos e por ter ignorado a realidade dos direitos econômicos, que, “após ter feito, sob o título mentiroso de *contrato social*, o código da tirania capitalista e mercantil, o charlatão genovês concluiu pela necessidade do proletário, pela subalternização do trabalhador, pela ditadura e inquisição. Sua filosofia é só frases e recobre apenas vazio; sua política é plena de dominação”.

Assim, o chamado governo direto, defendido pelos democratas rousseaunianos jamais foi outra coisa na história, segundo PROUDHON (Ibid., p. 89), que “a época palingenésica das aristocracias destruídas e dos tronos destroçados”. O governo direto, caro aos democratas, é a fórmula através da qual e “na ausência mesmo de toda realeza, aristocracia e sacerdócio, é possível sempre colocar a coletividade *abstrata* do povo à disposição do parasitismo da minoria e à opressão da maioria” (Ibid., p. 96). Pacto de raiva, monumento de misantropia, coalizão dos barões da propriedade, do comércio e da indústria contra o proletariado, sermão de guerra social: eis o que é o contrato social aos olhos de Proudhon. Ali onde frequentemente

foi vista uma grande novidade e o nascimento da igualdade e da liberdade entre os homens, Proudhon viu a repetição monótona do velho princípio de autoridade em seu exercício e percebeu como sob esses discursos democráticos e eloqüentes do século XVIII funcionava "essa mesma teoria da soberania, reativada do direito romano, que [se encontrava] em Rousseau e em seus contemporâneos, com um outro papel (...): construir, contra as monarquias administrativas, autoritárias ou absolutas, um modelo alternativo, o das democracias parlamentares" (FOUCAULT, 1999a, p. 42).

2. governo, justiça, verdade

Quais são as práticas desse governo que foi chamado para substituir a soberania e que retira seus instrumentos das formas racionais da economia política?

> O governo tem nas mãos tudo o que vai e vem, o que se produz e se consome, todos os negócios dos particulares, das comunas e dos departamentos; ele mantêm a tendência da sociedade em direção ao pauperismo das massas, à subalternização dos trabalhadores e à preponderância sempre maior das funções parasitárias. Pela polícia, ele vigia os adversários do sistema; pelo exército ele os destroça; pela instrução pública ele distribui, na proporção que lhe convém, o saber e a ignorância; pelos cultos ele adormece o protesto no fundo dos corações; pelas finanças ele paga, em prejuízo dos trabalhadores, os custos dessa vasta conjuração. (PROUDHON, 1979, p. 54)

Está em jogo nas práticas de governo a própria racionalidade do poder, o que Proudhon chamou de *princípio de autoridade* ou *preconceito de soberania*, que, inscrevendo-se nas práticas, desempenha nelas um papel crucial, porém ignorado e silenciado pelas tradições político-jurídicas. Como observou FOUCAULT (2001c, p. 845-846), não existe "prática" que não seja acompanhada de um certo regime de racionalidade, entendido como "jogo entre um 'código' que regula maneiras de fazer (que prescreve como selecionar as pessoas, como examiná-las, como classificar as coisas e os signos, como dispor os indivíduos etc.) e uma produção de discursos verdadeiros que servem de fundamento, de justificação, de razões de ser e de princípios de transformação para essas maneiras de fazer". As racionalidades são

conjuntos de prescrições calculadas e razoáveis que pretendem organizar instituições, distribuir espaços e regulamentar comportamentos. Mas sobretudo induzem uma série de efeitos sobre o real: ao se cristalizarem nas instituições, informam o comportamento dos indivíduos e servem de grade para a percepção e apreciação das coisas. “Essas programações de conduta, esses regimes de jurisdição/veridição não são projetos de realidade que fracassam. São fragmentos de realidade que induzem esses efeitos de real tão específicos que são aqueles da separação do verdadeiro e do falso na maneira pela qual os homens se ‘dirigem’, se ‘governam’, se ‘conduzem’ a si mesmos e aos outros” (Ibid., 848). Portanto, a racionalidade do poder, que os vários regimes de práticas de governo tendem a generalizar e a perpetuar, possui uma existência transversal na medida em que atravessa formas institucionais de governo muito variáveis entre si e até mesmo, muitas vezes, aparentemente opostas. Por exemplo, um regime de práticas de tipo punitivo pode encontrar sua forma maior de racionalidade na organização institucional da prisão, porém, a racionalidade punitiva faz jogar os mesmos efeitos de realidade no interior de muitas outras instituições, tais como a família, a escola, o exército etc. O regime de práticas punitivas é, portanto, transversal a um conjunto de instituições, algumas delas chegando a se colocar em extremos opostos, como família e prisão. A conclusão dessa abordagem seria que a abolição da prisão não faria cessar os efeitos do poder punitivo, já que racionalidades desse poder encontram-se cristalizadas em diferentes outros regimes de práticas, tais como o familiar, escolar, militar etc.

Em relação aos regimes de práticas de governo e às racionalidades governamentais, o que se passa? A analítica proudhoniana nesse domínio consiste em demonstrar que a antiga forma da soberania, com o princípio de autoridade governamental típico do absolutismo monárquico, não teria sido abolida mais do que na sua forma, deslocada e reinvestida para o domínio da economia pelos partidários do contrato social, na medida em que o princípio de soberania do absolutismo e as racionalidades próprias ao seu poder teriam sido cristalizados em outros regimes de

práticas ligadas ao trabalho, ao ensino, ao regime de impostos, à família etc. Em outras palavras, foi na medida em que o poder soberano tinha se propagado extensivamente numa trama cerrada de pequenas coerções que recobriram os mais diferentes domínios da sociedade, desde as relações de trabalho às práticas pedagógicas, familiares etc., então, foi nesse dia em que os contratualistas cortaram a cabeça do rei, mas conservaram e reinscreveram a realidade do princípio da autoridade soberana com toda sua plenitude.

> Nas instituições ditas novas [de 1789], a república serviu-se dos mesmos princípios contra os quais combatera, e sofreu a influência de todos os preconceitos que tivera intenção de banir. (...) O povo, tanto tempo vítima do egoísmo monárquico, julgou liberar-se definitivamente ao declarar que só ele era soberano. Mas o que era a monarquia? A soberania de um homem. O que é a democracia? A soberania do povo ou, melhor dizendo, da maioria nacional. Mas é sempre a soberania (PROUDHON, 1997, p. 27).

Mas esse "povo-rei" não pode exercer sua soberania por si próprio, sendo obrigado a delegá-la, e foi com essa fórmula simples que, se "a tirania, reclamando-se de direito divino, era odiosa; [Rousseau] reorganizou-a e a tornou respeitável fazendo-a derivar do povo" (PROUDHON, 1979, p. 96).

A autoridade política é o princípio que tem sido restaurado, de revolução em revolução, através dos séculos e por meio das práticas de governo, sendo o governo sua realização no nível da ação e seu exercício concreto. Foi a aplicação arbitrária desse princípio, diz PROUDHON (1979, p. 201), que se fez "um sistema artificial, variável segundo os séculos e os climas, e que foi reputado à ordem natural, necessária, da humanidade". Esse sistema é o *sistema da ordem pela autoridade*. Mas o que é a autoridade em política? É somente a forma da lei. Mas a lei, por sua vez, é apenas a declaração e a aplicação da justiça, ou melhor, da idéia daquilo que os homens, em determinadas circunstâncias, determinaram como sendo o justo. Resulta que é preciso considerar,

> que nada pareceu mais justo aos povos orientais que o despotismo dos seus soberanos; que os antigos e os próprios filósofos achavam bem a escravatura; que na Idade Média os nobres, abades e bispos achavam justo terem servos; que Luís XIV pensava dizer a verdade quando afirmou: o Estado sou eu; que Napoleão considerava crime de Estado a desobediência a sua vontade. A idéia de justo, aplicada ao soberano e ao governo, não foi, portanto, sempre igual a hoje. (PROUDHON, 1997, p. 31)

Foi sobre esse fundo de erros que o governo foi fundado. Basta que os homens determinem mal a idéia do justo e do direito para que todas suas aplicações legislativas sejam falsas ou incompletas e sua política injusta. Segundo Proudhon, existe um fato psicológico que os filósofos têm negligenciado, e que é "o poder do hábito de imprimir novas formas categoriais no entendimento, tomadas nas aparências que nos impressionam e desprovidas, na maior parte das vezes, de realidade objetiva, e cuja influência no nosso julgamento não é menos predeterminante que as das primeiras categorias" (Ibid., p. 15-16), de Aristóteles a Kant. Para Proudhon, a preocupação que resulta desses princípios é tão forte que, mesmo combatendo-os, raciocina-se segundo eles: "obedecemo-lhes atacando-os". É em uma espécie de círculo fechado do entendimento que a inteligência gira. Por exemplo, ainda que a física tenha corrigido pela experiência as idéias gerais de espaço e movimento, persistem os preconceitos de Santo Agostinho. No entanto, esses preconceitos não são perigosos porque são retificados pela prática. Mas as coisas são muito diferentes quando se passa da natureza física para o mundo moral. "Seja qual for o sistema que adotemos sobre a causa do peso e a forma da Terra, não se afeta a física do globo. (...) Mas é em nós e por nós que se cumprem as leis da nossa natureza moral: ora, essas leis não podem ser executadas sem a nossa participação pensante, se não as conhecermos. Portando, se a nossa ciência das leis morais é falsa, é evidente que, desejando o bem, provocaremos o mal" (Ibid., p. 18).

O homem fez da realidade exterior o produto do pensamento puro e o mundo como uma expressão do espírito, de tal maneira "que seria suficiente tomar posse plena da Idéia, inata em nossa alma, porém mais ou menos obscurecida, para ter, sem outra advertência, razão e apreender até mesmo a natureza do universo!"

(PROUDHON, 1988b, p. 18). Mas é preciso perceber que também no fundo desse mundo de idéias subsiste “um pensamento diabólico de dominação: porque, não é preciso se enganar, o privilégio de saber e o orgulho do gênio são os mais implacáveis inimigos da igualdade” (Ibid., p. 19-20). O conhecimento, após um começo materialista com os antigos, “mais tarde foi invocado, *tour a tour*, como princípio das coisas, o amor, os números, a idéia; e a filosofia, de abstração em abstração, terminou por queimar a matéria que tinha inicialmente adorado, adorar o espírito que tinha apenas entrevisto, e cair em uma superstição desesperada” (Ibid., p. 32). Começou então

> uma luta assanhada entre o velhos preconceitos e as idéias novas. Dias de conflagração e angustia! (...) como acusar essas crenças, como banir essas instituições? (...) Em vez de procurar a causa do mal na sua razão e no seu coração, o homem acusa os mestres, os rivais, os vizinhos, ele próprio; as nações armam-se, atacam-se, exterminam-se, até que o equilíbrio se restabeleça e a paz renasça das cinzas dos combatentes. De tal maneira repugna à humanidade tocar nos costumes dos antepassados, modificar as leis dadas pelos fundadores das cidades e confirmadas pela fidelidade dos séculos. (PROUDHON, 1997, p. 18-19)

Ocorreu o mesmo à idéia de governo. Desde a origem das sociedades, o homem foi abraçado por um “sistema teológico-político, recluso nessa caixa, hermeticamente fechada, da qual a religião é a tampa e o governo o fundo, tomou os limites desse estreito horizonte pelos limites da razão e da sociedade” (PROUDHON, 1979, p. 245). Desde então, Deus e príncipe, Igreja e Estado, percorreram o circulo infinito dos governos, provocando, de tempos em tempos, algumas agitações que apenas serviram para outra vez restaurá-los. Segundo Proudhon, as religiões, as legislações, os impérios, os governos, toda ciência dos Estados, são também um tipo de círculo infinito de *hipóteses* na evolução do princípio de autoridade, e seu momento mais solene foi a promulgação do Decálogo, por Moisés, diante do povo prosternado no Monte Sinai: “Porque Deus ordena e é Deus que te fez isso que tu és. (...) Deus pune e recompensa, Deus te faz feliz ou infeliz” (Ibid., p. 247). Em seguida, a tribuna do governo, adotando o mesmo estilo e a mesma fórmula soberana, dirá: “o governo

sabe melhor do que tu isso que tu és, isso que tu vales, isso que te convém, e tem o poder de castigar aqueles que desobedecem seus mandamentos, ou recompensar até a quarta geração daqueles que lhe agradam" (Ibid., 248).

A idéia de governo, após ter penetrado nas consciências e imprimido nela a razão de sua forma, fez com que o princípio de autoridade tornasse, durante longo tempo, qualquer outra concepção impossível. De tal maneira que "os mais audaciosos pensadores vieram afirmar que o governo era sem dúvida um flagelo, que era um castigo para a humanidade, mas que era um mal necessário!" E foi, sobretudo, essa predisposição mental que fez com que "até nossos dias, as revoluções mais emancipadoras, e todas as efervescências da liberdade, terminassem constantemente com um ato de fé e de submissão ao poder" (Ibid., p. 87). Mas o que promoveu essa "predisposição mental" e a tornou fascinante durante tanto tempo? Segundo Proudhon, foi o fato do governo ter sempre se apresentado como o órgão natural da justiça, como o protetor do fraco e o guardião da paz. Foi através dessa "atribuição de providência e de alta garantia que o governo se enraizou no coração tanto quanto nas inteligências!" (Id.).

Mas em que medida é possível dizer que um princípio teria a força, se não de determinar, pelo menos de conferir sentido de realidade, engendrando, dessa forma, as formações políticas do Ocidente? Talvez Proudhon confira uma força excessiva à noção de princípio de autoridade e ao preconceito de soberania, atribuindo-lhes uma realidade exagerada. Tomando, por exemplo, a Revolução Francesa, diz que, em 1789, a França, empobrecida e oprimida, debatia-se sob o peso do absolutismo real e a tirania dos senhores e da casta sacerdotal, e fazia muito tempo que esse estado de coisas perdurava: "dir-se-ia que o hábito de servir tinha roubado a coragem às velhas comunas, tão orgulhosas na Idade Média". Até que apareceu um livro *intitulado O que é o Terceiro Estado?*

> Foi como uma revelação súbita: rasgou-se um véu imenso, de todos os olhos caiu uma venda espessa. O povo pôs-se a raciocinar: se o rei é nosso mandatário, deve prestar contas; se deve prestar contas, está sujeito a ser fiscalizado; se pode ser fiscalizado, é responsável; se é responsável, é punível; se é punível, o é segundo seus méritos; se deve ser punido segundo seus méritos, pode ser punido com a morte. Cinco anos depois da publicação da brochura de Sieyès, o Terceiro Estado era tudo (Ibid., p. 26)

É preciso rejeitar a dicotomia simplista e autoritária proposta por Marx e pelo marxismo: o erro de Bakunin, e de muitos anarquistas, foi o de ter aceito na entrada do jogo a validade de uma análise em termos binários do tipo realidade/ilusão, ciência/ideologia, verdadeiro/falso. Pelo contrário, é preciso considerar a análise que foi efetivamente proposta por Proudhon, e que foi formulada não em termos de verdadeiro ou falso, mas em termos de verdade e poder a partir de uma análise serial: foi claramente em termos de verdade e poder que Proudhon colocou o problema do governo.

Proudhon recusa o método de investigação que consiste em colocar o questionamento nos termos seguintes: o que é o governo? Qual é seu princípio, seu objeto, seu direito? Essa modalidade de colocar a questão acerca do governo é, segundo ele, a primeira interrogação que se faz ao político, e é também a mais comum e a que vem de maneira mais espontânea, e quase automaticamente, ao espírito. Pois bem, dirá Proudhon, a essa questão primeira, espontânea, automática, somente a *fé* pode responder: “a filosofia é tão incapaz de demonstrar o governo como de provar Deus. A autoridade, como a divindade, não é matéria de saber; é, repito, matéria de fé” (PROUDHON, 1947, p. 11). Esse modo de questionamento tem também outra conseqüência. Quando empregada, por exemplo, não em matéria de política, mas em matéria de religião, essa questão quase irresistível: “o que é deus?”, uma outra a seguiria imediatamente como seu corolário: “qual é a melhor religião?” Isso ocorre, segundo Proudhon, pelo fato de que o problema da essência e dos atributos de Deus e de seu culto correspondente tenderem a uma ignorância sem solução que atormenta a humanidade há séculos. Foi o que fez com que os povos, desde suas origens, se degolassem mutuamente por seus ídolos, conduzindo a sociedade a se esgotar na

elaboração de suas crenças, sem que, no entanto, se desse qualquer avanço considerável. De tal modo os deístas, os panteístas, os cristãos e todos os idólatras, a despeito de postularem cada um a verdade de sua religião, permanecem todos reduzidos à fé pura, como se repugnasse "à razão conhecer e saber de deus: não nos é dado mais do que crer neles" (Ibid., p. 12).

É desse tipo de questionamento, encerrado ao mesmo tempo entre uma questão insolúvel e uma negação impossível, que seria preciso se desvencilhar. Isso foi possível, diz Proudhon, somente no dia em que Kant, ao invés de perguntar, como todo mundo "o que é deus?" e "qual é a verdadeira religião?", introduziu uma maneira nova de questionamento, perguntando: "Do que procede que eu creia em deus? Como, em virtude do que procede em meu espírito essa idéia? Qual é o ponto de partida e seu desenvolvimento? Quais são suas transformações e, nos casos de necessidade, seus recuos?" (Ibid., p. 13). A mudança entre uma e outra forma de questionamento é significativa, como nota Proudhon. No primeiro caso, trata-se de compreender o presente a partir de uma totalidade, de um conteúdo ou de uma realidade que é o Ser de deus; no segundo caso, "renunciando a perseguir o conteúdo ou a realidade da idéia de deus, [Kant] dedica-se a fazer, se me atrevo a me expressar assim, a biografia dessa idéia. Ao invés de tomar por objeto de reflexão, como um anacoreta, o ser de deus, analisar a fé em deus (...). Em outras palavras, considerar na religião não a revelação externa e sobrenatural do Ser infinito, mas o fenômeno de nosso entendimento" (Id.). Colocar em questão não a realidade (ou a ilusão) da idéia, mas sua biografia. Analisar não deus, mas o ato da fé. Considerar não o Ser infinito, mas o próprio fenômeno de nosso entendimento. Em um caso, o questionamento incide sobre o objeto do conhecimento; no outro, a questão colocada incide não mais sobre o objeto, deus, mas sobre o próprio sujeito do conhecimento, o que provoca uma transformação importante na relação sujeito/verdade. Para o primeiro caso, qual é o tipo de experiência possível para o sujeito? Proudhon já o disse: reduzidos à fé pura, não fazem mais do que degolar-se mutuamente e se esgotarem na elaboração infinita de suas crenças; em

outras palavras, relação de obediência e submissão. Já no segundo caso, ao contrário, é um outro tipo de experiência completamente diferente que está em jogo, porque, ao colocar o sujeito, e não o objeto, em questão – "é em nós e por nós que se cumprem as leis da nossa natureza moral" –, aquilo que é questionado são os próprios fundamentos do sujeito: sua prática e a maneira como é praticada.

Outro exemplo: quando Proudhon retoma a noção de Destino para afirmar que através dela, em matéria de religião e de filosofia, os homens explicaram não somente o que se passava no universo, mas também as causas de sua própria posição no mundo. O diz em forma de diálogo:

> Por que sou pobre, oprimido, sendo que um outro, talvez valendo menos que eu, comanda e goza? – Foi o Destino que assim o estabeleceu, é ele que indica a cada um de nós a parte que nos cabe. Quem ousaria reclamar contra seus decretos? – E por que eu não reclamaria? *O que existe de comum entre mim* [grifos meus], ser livre, que a justiça reclama, e o Destino? – Impiedade! Os próprios deuses estão submetidos ao Destino; e tu, vaso de barro, protestas contra ele! Feliz sejas se somente, com a ajuda desses Imortais que dão a ti exemplo de submissão, consigas ler algumas linhas do livro eterno! *Conhecendo* [grifo meu] teus erros antecipadamente, tu os *cumprirás com maior certeza* [grifos meus], tu evitarás aquilo que poderá te desviar: é o único meio que te foi deixado para aumentar tua fortuna, se ela te for favorável, ou para suavizá-la, se te for contrária" (PROUDHON, 1988b, p. 586).

Entre o "eu" e o "destino" existe o "conhecimento" do livro eterno. A partir dessa relação de "conhecimento" o sujeito pode "cumprir com maior certeza" seus erros. Lançando mão dessa maneira de proceder do gênio humano, dessa relação com o saber, típica do pensamento mítico-religioso, a filosofia não fará mais do que repetir, em frases pedantes, os ensinamentos da superstição. "Riamos, se quisermos, da teologia fatalista do poder que Maomé resumiu em uma palavra, *Islã*, resignação: mas, os doutores em ciências políticas nos deram outra coisa além de uma dedução materialista do mito oriental?" (Id.). Assim, o eclipse de um pensamento mítico-religioso não foi o cintilar da filosofia política, nem suas quimeras eram desprovidas de vivacidade que não deixasse traço algum no pensamento. E nisso reside o risco do riso, de que o pensamento não seja levado a sério, pois nessa risibilidade "ele pode melhor pensar por nós, e continuar engendrando novos funcionários; e quanto menos

as pessoas levarem a sério o pensamento, tanto mais pensarão conforme o que quer um Estado" (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p. 46).

A crítica de Proudhon encontra-se com aquilo que FOUCAULT (2001c, p. 1395) chamou de "as formas de racionalidade que organizam as maneiras de fazer" e sobre a liberdade ou a possibilidade que o sujeito tem de agir em relação à verdade, reagir em relação aos outros, modificando e sempre podendo modificar as regras desses jogos de verdade. Em outras palavras, relação estratégica. Esse procedimento que Marx e Bakunin chamaram metafísico[4], FOUCAULT (Ibid., p. 1393) chamou de método arqueológico e genealógico, que consiste em investigar não as estruturas formais dotadas de valor universalizante, mas investigar quais experiências históricas conduzem os homens a se constituírem eles mesmos como sujeitos disso que fazem, pensam, dizem. Em suma, é uma análise "arqueológica – e não transcendental –, no sentido que procura (...) tratar os discursos que articulam isso que nós pensamos, dizemos e fazemos com a mesma realidade dos eventos históricos". Proudhon propôs empreender esse método no domínio do governo. Então, ao invés de perguntar "o que é o poder e qual é a melhor forma de governo?", ao invés, portanto, de marchar de revolução em revolução e de se degolar na procura do melhor governo, colocar a questão não sobre a realidade da idéia de governo, mas sobre sua validade. Porque, assim como em religião, se fosse possível saber a essência e os atributos do poder, saber-se-ia imediatamente, automaticamente, qual é a forma mais apropriada, qual a melhor e a mais perfeita constituição lhe corresponderia. "Porque acreditamos no

[4] Marx imputou a Proudhon, após a publicação, em 1846, de *Filosofia da Miséria*, o epíteto de idealista, acusando-o de tomar idéias e noções como se fossem realidades, quando na verdade eram somente seus efeitos (cf. MARX, 2004, p. 121 et seq. Ver mais detalhes sobre a polêmica Proudhon/Marx em MOREL, 2003). Bakunin concordou com a crítica de Marx, escrevendo, em 1873, que "Proudhon, apesar de todos os seus esforços para se colocar no terreno prático, permaneceu, no entanto, um idealista e metafísico" (BAKUNIN, 1986, p. 218). Para Bakunin, o *pensador* Marx estava na *boa via* e dizia que "é bem possível que Marx se possa elevar *teoricamente* a um sistema ainda mais racional da liberdade do que Proudhon – mas falta-lhe o instinto de Proudhon" (BAKUNIN, 1975, p. 103). Esse *efeito* Marx sobre Proudhon parece ter tido uma longa duração, alcançando os anos 1980, quando Victor García aceita a "classificação que confere para Godwin, Proudhon e Bakunin, a posição historiográfica nas fases de pré-anarquismo, proto-anarquismo e anarquismo, respectivamente" (GARCÍA, 1980, p. 9).

governo? Do que procede, na sociedade humana, essa idéia de autoridade, de poder; essa ficção de uma pessoa superior, chamada Estado? Como se produz essa ficção? Como se desenvolve? Qual é sua evolução, sua economia?" (PROUDHON, 1947, p. 15) Portanto, aplicar em política o questionamento de Kant sobre a religião seria cessar de

> ver no governo, como fazem os absolutistas, o órgão e a expressão da sociedade; como fazem os doutrinários, um instrumento de ordem, ou melhor, de polícia; como fazem os radicais, um meio de revolução: tratemos de ver nele simplesmente um fenômeno da vida coletiva, a representação externa de nosso direito, a educação de algumas de nossas faculdades. Quem sabe não descobriríamos, então, que todas essas fórmulas governamentais pelas quais os povos e os cidadãos se degolam faz sessenta séculos, não são mais do que uma fantasmagoria de nosso espírito, que o primeiro dever de uma razão livre é de relegar aos museus e às bibliotecas? (Ibid., p. 16)

O questionamento de Proudhon incide sobre o sujeito: "o que o cidadão busca no governo e chama *rei*, *imperador* ou *presidente* é a si mesmo, é a liberdade". Com isso, escapa das alternativas binárias, simplistas e autoritárias e assume a crítica como uma *atitude limite*: "fora da liberdade não existe governo; o conceito político é privado de valor. A melhor forma de governo, como a mais perfeita das religiões, tomada em sentido literal, é uma idéia contraditória. O problema não está em saber como seremos melhor governados, mas como seremos mais livres" (Ibid., p. 17). Assim, em tudo o que é suposto como universal, necessário, obrigatório, investigar que parte nisso seria necessariamente particular, contingente e histórica. Nas palavras de PROUDHON (1990, p. 1164), uma vez "forçados a admitir a hipótese do absoluto, como nos livrar da sua fascinação?"

As questões levantadas por Proudhon dizem respeito às *relações* entre governo e saber, quer dizer, as idéias fixadas nos programas de governo pela economia política que determinam as formas de fazer. Mas é importante notar que quando Proudhon diz *relação* ele declara a impossibilidade da ontologia, das causas e substâncias. "Não podemos penetrar as substâncias nem tomar as causas; isso que nós percebemos da natureza é sempre, no fundo, lei ou relação [*rapport*], nada mais"

(PROUDHON, 2000a, p. 29). Decorre daí a necessidade de compreender os seres a partir de suas formas, de suas combinações, de suas propriedades seriadas: “que buscamos nós em uma dialética serial? A arte de compor e de decompor as idéias” (Ibid., p. 189). DEAN (1999, p. 23) notou que um regime de práticas comporta pelo menos quatro dimensões: 1) as formas de visibilidade ou os modos de visão e percepção; 2) as maneiras distintas de pensamento e questionamento ligados a um vocabulário e a procedimentos próprios para a produção da verdade (derivados das ciências sociais, humanas etc.); 3) os modos específicos de ação, intervenção e direção, produzidos sobre tipos particulares de racionalidades e ligados a mecanismos, técnicas e tecnologias determinadas; e 4) os modos característicos de formação de sujeitos, do eu, das subjetividades. Portanto, analisar uma prática implica também procurar descobrir sua lógica e, na medida em que os regimes de práticas são sempre atravessados por formas de saber e de verdade que definem seu campo de operação, na medida em que as práticas são penetradas por uma multiplicidade de programas de racionalidades, é, sobretudo, sobre o pensamento que a análise se dirige. As práticas são também interesses que existem no interior do pensamento, por isso é preciso tomar o pensamento como domínio.

Marx achou que a série fosse um movimento no “éter puro da razão”, quando, ao contrário, a série é o agrupamento “de unidades reunidas por um laço comum, que nós chamamos razão ou relação” (Ibid., p. 198). Por não ter compreendido o movimento serial, Marx tomou as idéias como meras expressões teóricas, como abstrações das relações sociais da produção, quando elas são os termos concretos e materiais de uma série que se demonstra por sua relação serial, visivelmente expressa na “independência das diversas ordens das séries e na impossibilidade de uma ciência universal” (Ibid., p. 220). Marx questiona através de um *realismo sociológico* que se limita simplesmente a descrever ou a analisar o que existe. Assim, separou, para subordinar, história real/história ideal, ciência/ideologia, realidade/ilusão, verdadeiro/falso. Proudhon serializou, para liberar a independência

das categorias e exprimir suas composições. “A série é sempre ao mesmo tempo unidade e multiplicidade, particular e geral; verdadeiros pólos de toda percepção, e que não podem existir um sem o outro” (Ibid., p. 277). Não considerar o pensamento na sua “expressão primordial”, mas nas suas “tendências constitutivas”, considerar o “movimento da idéia que nos fala do *ponto de partida* dessa idéia, da *tese*!” (1988b, p. 608) O mesmo raciocínio aplicará ao problema do matrimônio, dizendo: “não me pergunto qual tenha sido o estado da mulher nos séculos passados, nem mesmo na maior parte das nações presentes, para deduzir dali, por analogia, seja lá o que a nós convenha; busco, ao contrário, o que está em vias de chegar a ser, a tendência a que obedece. Existe tendência para a dissolução ou para a indissolubilidade do matrimônio? Está é, para mim, a questão” (PROUDHON, 1869, p. 28).

Trata-se de um método, diz, que “não pode ser mais do que uma espécie de evolução, uma história ou, como chamei em outro lugar, uma *série*” (Ibid., p. 39). Uma história que só toma em consideração um elemento quando definida a série de que faz parte, sem a intenção, porém, de determinar as condições das quais ele dependeria. Se a série, como observou FOUCAULT (1999c, p. 56), compreende os acontecimentos fora dos jogos de causa e efeito, não é para reencontrar neles estruturas anteriores. “É para estabelecer as séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o “lugar” do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição”. *Involução* – não regressão! –, teriam dito DELEUZE e GUATTARI (2005, p. 19), já que uma série não somente comporta o duplo aspecto progressão-regressão, e nem se trata somente de gradações, mas o que está em jogo são *dinamismos irredutíveis*. Quer dizer, não são apenas os termos da série que são reais, a própria série e os diversos ramos de séries (a *lei* serial) são igualmente reais por si mesmos.

> A lei serial, como a própria série, é essencialmente empírica. (...) Ora, se uma idéia de série é uma idéia toda de experiência, é preciso admitir que as idéias dos elementos e das leis da série são igualmente experiências, pela razão decisiva de que aquilo que é verdadeiro [real] no todo é verdadeiro [real] em cada uma das partes, aquilo que é verdadeiro [real] no sistema é verdadeiro [real], com mais forte razão, no seu princípio. (PROUDHON, 2000a, p. 282)

Portanto, no movimento da série, não são reais apenas os termos pelos quais passaria aquilo que nela se torna: o próprio *devir* é real. É a própria realidade do devir que impede que o movimento da série seja uma evolução. Ao contrário, esse movimento é da ordem da aliança e da simbiose. Não é o movimento do menos diferenciado para o mais diferenciado, mas comunicações transversais entre elementos heterogêneos. O grande problema é que o vulgo, mas também a filosofia, conservaram da palavra progresso seu sentido puramente material e utilitário. Assim, progresso é o acúmulo de descobertas, a multiplicação das máquinas, o aumento do bem-estar etc. Mas tudo isso dá apenas uma idéia extremamente reduzida de progresso. Para Proudhon, o progresso é a afirmação do movimento e a negação das formas e das fórmulas imutáveis, eternas, imóveis etc., aplicadas a um ser qualquer. A negação de toda ordem permanente e de todo objeto, empírico ou transcendental, não suscetível de mudança. O contrário do progresso é o absoluto, que afirma tudo que o progresso nega e que nega tudo que o progresso afirma. O absoluto “é a investigação em tudo, na natureza, na sociedade, na religião, na política, na moral etc., do eterno, do imutável, do perfeito, do definitivo, do não suscetível de conversão, do indiviso. É, para me servir de uma palavra tornada célebre nas discussões parlamentares, o *statu quo* em tudo e por tudo” (PROUDHON, 1869, p. 24). E não é verdade que o absoluto é o *statu quo* quando esse apenas designa o governo despótico, do mesmo modo que um governo despótico não é chamado absolutista apenas porque o déspota sobrepõe sua vontade à da nação: o absolutismo do governo não está na arbitrariedade do poder, nem na personalidade do déspota, eles “não são mais do que uma conseqüência do absolutismo”. O absolutismo do governo está na sua disposição de concentrar, nas mãos de um homem, de uma junta ou de uma assembléia, “uma multidão de

atribuições que, por dedução lógica, devem estar separadas e formando série". E, também, "feita essa concentração, é impossível para o Estado, consequentemente para a sociedade, todo movimento, todo progresso" (Ibid., p. 165). Da mesma maneira, Descartes parece não ter percebido esse erro da antiga metafísica quando procurou dar uma base fixa à filosofia, acreditando tê-la encontrado no "eu". Não percebeu que a filosofia tão só podia ter como base fixa o próprio movimento. "Não deveria ter dito *cogito, ergo sum*, mas *mover, ergo fio*: movo-me, logo faço-me, torno-me" (Ibid., p. 25).

3. o círculo governamental

Acontece com a política o que ocorre em filosofia e teologia: desprovida de devir, de movimento, de progresso, ela também se debate numa espécie de círculo do absoluto, neste caso governamental. O que faz a vida de um Estado, dirá PROUDHON (1988b, p. 687-688), e aquilo que também determina sua estabilidade ou sua caducidade, é sua idéia. De modo que, "sendo dada a idéia do governo, sua *forma* a acompanha: são dois termos ligados um ao outro (...), qual foi até o presente a forma dos Estados a partir da idéia da exploração do homem pelo homem: centralização despótica, hierarquia feudal, patriciado com clientela, democracia militar, oligarquia mercantil, enfim, monarquia constitucional". Essa potência admirável dos princípios faz com que, "frente à razão, os governos e os partidos não sejam mais do que encenações dos conceitos fundamentais da sociedade, uma realização de abstrações, uma pantomima metafísica cujo sentido é a liberdade" (PROUDHON, 1947, p. 41). Inútil condenar os homens ou julgar as formas. Ao contrário, é preciso questionar o próprio princípio do governo e criticar o fanatismo governamental, na medida em que o princípio produz sua lógica, segundo Proudhon (Ibid., p. 47), uma "lógica inflexível, que não cede às esperanças da opinião, que não se deixa desviar jamais do princípio e

não admite arranjos com as circunstâncias. É a lógica da bala que fere a mãe, o filho, o velho sem desviar uma linha; é a lógica do tigre que se farta de sangue porque seu apetite pede sangue; a lógica do rato que escava sua toca; a lógica da fatalidade".

No método de Proudhon não cabe perguntar, como fez Marx, quais são as relações de produção das quais as categorias e os princípios informadores do governo são as meras expressões teóricas, desprovidas de qualquer independência, pois não fazem outra coisa que reproduzir as relações de produção. A conseqüência desse raciocínio, como mostrou Proudhon, é que bastaria encontrar relações de produção justas das quais deduzir categorias e princípios de governo igualmente mais justos. Proudhon, ao contrário, questiona qual foi esse saber que, cristalizando na realidade a autoridade política e as verdades que lhe justificam, fez do governo uma espécie de invariante no domínio do político? Que papel desempenha efetivamente o saber, a verdade, o conhecimento de modo geral, na atividade do governo e no exercício do poder? Quais formas de saber, de pensamento, de racionalidade, são empregados nas práticas de governo? Como esses pensamentos procuram transformar essas práticas? Como o pensamento torna um certo domínio de problemas governáveis? Trata-se, como notou DEAN (1999, p. 31), da *episteme* do governo, ou "essa conexão entre governo e pensamento que é enfatizado no termo hibrido 'governamentalidade'". A série não se esgota nas relações de exploração, nas relações de produção: "depois da exploração do homem pelo homem, depois da adoração do homem pelo homem, tem-se ainda: o juízo do homem pelo homem; a condenação do homem pelo homem; e, para terminar a série!, o castigo do homem pelo homem" (PROUDHON, 1947, p. 40). Daí o despropósito em perguntar acerca da realidade que sustentaria o discurso, quando é preciso, considerando a realidade do discurso, questionar a maneira pela qual o discurso produz, reforça e transforma o real no qual está inserido e articulado.

Foucault, ao colocar problemas de método para uma história política da verdade no Ocidente, afirma que não é uma determinada realidade histórica, ao que se refere o discurso, que constitui a razão de ser do discurso ele mesmo. Seja qual for o

discurso, sua existência não pode ser explicada a partir do real em que está referido. “A existência de um discurso de verdade, de um discurso verídico, de um discurso que tem a função de ‘veridição’ [*véridiction*], não está jamais implicado pela realidade das coisas da qual ele fala. Não existe pertencimento ontológico fundamental entre a realidade de um discurso, ou a existência mesma do discurso que pretende dizer a verdade, e o real do qual ele fala”. Portanto, os jogos de verdade são sempre, em relação aos domínios em que se exercem, um evento histórico e singular. E é como eventos singulares e portadores de realidade própria que é preciso restituí-los. Segundo Foucault, uma história dos jogos de verdade ou uma história das práticas, das economias e das políticas de veridição, não consiste em dizer: “se tal verdade foi dita é porque essa verdade era real; ao contrário, é preciso dizer: sendo o real isso que é: quais foram as condições improváveis, as condições singulares que fizeram, em relação a esse real, com que um jogo de verdade aparecesse com suas razões e necessidades?” (Id.) O ato de dizer a verdade sobre qualquer coisa não pode ser explicado unicamente porque essa coisa era real. “Jamais o real dará conta desse real particular, singular e improvável que é o jogo de verdade no real. É o entrelaçamento desse jogo de verdade no real que é preciso retomar” (Id.).

Como estudar os efeitos de verdade do governo, ou do princípio de autoridade de que fala Proudhon, percebendo qual relação eles estabelecem entre poder-governo-sujeitos?

Inicialmente, o saber que forneceu as verdades para a justificação do governo foi a concepção jurídica do poder ou teoria da soberania. Foi o direito, o pensamento jurídico que, desde a Idade Média, serviu como instrumento de justificação do poder régio. Foi ainda o direito que, mais tarde, continuou produzindo seus efeitos contra o rei, mas a favor da soberania do povo. Por isso Foucault afirmou que “o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente como função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer que aparecessem no lugar dessa dominação, que se queria mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro,

a obrigação legal da obediência" (FOUCAULT, 1999a, p. 31). Dissipação dos fatos brutos da dominação política e, portanto, veiculação não de relações de soberania, mas de relações de dominação: esse foi, essencialmente, o papel desempenhado pela concepção jurídica do poder. Foi através do pensamento jurídico que, sobretudo, o poder produziu seus efeitos de verdade. Efeitos de verdade, por sua vez, que têm por função reproduzir o poder. Mas isso não é exclusivo ao domínio do direito, é preciso considerar, como sugeriu Foucault (Ibid., p. 28), que numa sociedade como a nossa não é possível existir relações de poder que estejam dissociadas, estabelecidas ou que não funcionem sem produzir, acumular, sem fazer circular e funcionar um discurso verdadeiro. "Não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade". O poder obriga à produção de verdades de que ele necessita e sem as quais ele não pode se exercer. "O poder não pára de questionar, de nos questionar; não pára de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas, e temos de produzir a verdade para poder produzir riquezas" (Ibid., p. 29).

Não existe governo sem relações com a verdade. A verdade do governo típico à nossa sociedade é uma verdade que obriga em um alto grau de intensidade e de constância, é uma verdade que submete de uma maneira constante e intensa: a verdade desse poder é a norma, quer dizer, é um tipo de verdade normativa, e é nessa condição que ela pode veicular e propulsar efeitos de dominação. "Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder" (Id.). Assim, os discursos de verdade, longe de constituírem os elementos neutros destinados à pacificação da política, são um dos lugares onde a política exerce alguns dos seus mais

surpreendentes poderes (FOUCAULT, 1999c, p. 10). Esses discursos apóiam-se sobre suportes institucionais, tais como a pedagogia, a produção de livros, as bibliotecas, os laboratórios etc., mas também são beneficiados “pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (Ibid., p. 17). São esses suportes e distribuição institucionais as principais características que possibilitam a esses discursos de exercerem seu poder de coerção.

Dito isso, seria preciso pensar como as diversas práticas de governo ao longo da história puderam ser codificadas em preceitos e receitas, como a moral, e procuraram, há muito tempo, fundamentar, racionalizar e justificar a partir de teorias da soberania, da técnica do direito etc., o exercício do poder. Pensar como essas práticas de governo procuraram seus suportes e suas justificações na teoria do direito, no pensamento constitucional e numa certa filosofia política a partir do século XVIII e na teoria sociológica do século XIX. E isso de tal modo “como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade” (Ibid., p. 19). Proudhon tem razão, portanto, em insistir sobre a prioridade das concepções filosóficas tanto quanto nas prioridades da indústria, pois elas são “um objeto de emulação para espíritos de elite que, reconhecendo seu valor, procuram nelas sua glória. Lá também, no domínio do pensamento puro como naquele da mecânica aplicada às artes, existem rivalidades, imitações, quase diria falsificações” (PROUDHON, 1979, p. 83).

A persistência da idéia de governo toma essa realidade. Segundo Proudhon, a negação do governo tinha aumentado desde a revolução de fevereiro de 1848 com uma nova insistência e sucesso, porém alguns homens notáveis do partido democrático e socialista, inquietos com a idéia anárquica, acreditaram poder apossar-se das críticas governamentais e suas considerações, mas restaurando “sobre um novo título e com alguma modificação, precisamente o princípio que se trata hoje de abolir. (...) Foram essas restaurações da autoridade, empreendidas em concorrência com a *anarquia*, que recentemente ocuparam o público sob o nome de *legislação direta*, *governo direto*”

(Ibid., p. 83-84). O princípio de autoridade implicou e informou a atividade do governo. Para PROUDHON (1869, p. 23), a verdade ou a *realidade* "é essencialmente *histórica* e está sujeita a gradações, a conversões, a evoluções e a metamorfoses". Logo, considerando verdade como realidade, ou considerando *a realidade* da verdade, seria preciso, segundo Proudhon, reparar, nas práticas de governo, como, através dos diversos discursos de verdade, foram produzidos os efeitos de realidade necessários ao poder.

Os discursos de verdade são também princípios de coerção que definem os tipos de enunciados, os gestos, os comportamentos e as circunstâncias que devem acompanhar os discursos políticos, e que não estão "dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos" (FOUCAULT, 1999c, p. 39). Desse modo, uma vez que, segundo PROUDHON (1869, p. 16), "toda época está *regida* [grifo meu] por uma idéia que encontra sua forma de expressão na literatura, desenvolve-se em uma filosofia, encarna-se, caso necessário, em um governo", foi a *idéia* de contrato que, saindo da pena dos reformadores em oposição ao governo, *regeu* e atravessou desapercebida os séculos XVII e XVIII. Mas o contrato, como *episteme* da época revolucionária, foi uma mera transferência de soberania entre príncipe e povo, e o princípio de autoridade permaneceu intacto. "Qual virtude secreta o sustentou? Quais forças fazem-no viver? Quais princípios, quais idéias renovaram-lhe o sangue sob o punhal da autoridade eclesiástica e secular?" (PROUDHON, 1979, p. 204)

A descrição feita por Foucault da maneira pela qual a verdade produzida pelo poder obriga, dá relevo à crítica proudhoniana ao princípio de autoridade como princípio delimitador de formações governamentais. Foucault introduz a noção de *regime de verdade* para compreender a maneira pela qual "a verdade está ligada circularmente a sistemas de poder que a produzem e a sustentam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reconduzem" (FOUCAULT, 2001c, p. 114). Trata-se de um regime que não é nem simplesmente ideológico nem superestrutural, mas que foi uma

das condições de formação do capitalismo tal como se conhece hoje. Por regime de verdade FOUCAULT (2001c, p. 945) entende aquilo que constringe os indivíduos a um certo número de atos de verdade. Os atos de verdade são tomados a partir da análise do conceito de *exomologese* do cristianismo primitivo, que designa

> um ato destinado a manifestar ao mesmo tempo uma verdade e a adesão do sujeito a essa verdade; fazer a exomologese de sua crença não é simplesmente afirmar o que se crê, mas afirmar o fato dessa crença; é fazer do ato de afirmação um objeto de afirmação e, portanto, autenticá-lo seja em si mesmo, seja diante dos outros. A exomologese é uma afirmação enfática cuja ênfase se aplica antes de tudo sobre o fato de que o próprio sujeito liga-se a essa afirmação, aceitando suas conseqüências.

A *exomologese* é indispensável ao cristianismo, porque é através dela que o cristão aceita as verdades que lhe são reveladas e ensinadas, e estabelece com elas uma relação de obrigação e de engajamento: “obrigação de manter suas crenças, de aceitar a autoridade que as autentica, de fazer eventualmente profissão pública, de viver em conformidade com elas etc.” (Id.). Relação de obrigação e de engajamento entre sujeito e verdade. Um regime de verdade é a junção entre a obrigação e o engajamento dos indivíduos com os procedimentos de manifestação do verdadeiro. Junção entre obrigação e manifestação da verdade. Segundo Foucault, é perfeitamente plausível, portanto, falar em regime de verdade, tanto quanto falar em regime político ou regime penal etc. Fala-se em regime político

> para designar, em suma, o conjunto dos procedimentos e das instituições pelos quais os indivíduos encontram-se engajados de uma maneira mais ou menos forçada, encontram-se constrangidos a obedecer decisões que emanam de uma autoridade coletiva, em todo caso, de uma unidade territorial onde essa autoridade exerce um direito de soberania. Pode-se falar também de regime penal, por exemplo, designando por ele um conjunto de procedimentos e instituições pelos quais os indivíduos estão engajados, determinados, constrangidos a se submeterem a leis de validade geral. Então, nessas condições, por que efetivamente não se poderia falar de regimes de verdade para designar o conjunto de procedimentos e instituições pelos quais os indivíduos são engajados e constrangidos a manifestar, em certas condições e com certos efeitos, atos bem definidos de verdade? Por que, depois de tudo, não se poderia falar de obrigações de verdade do mesmo modo que existem constrangimentos políticos ou obrigações jurídicas? (Id.)

Foucault transfere essa noção de regime político e regime jurídico para o problema da verdade para afirmar a existência de obrigações de verdade destinadas a

impor atos de crença, de profissão de fé, de confissões, de convicções, de convencimentos, de persuasões e de engajamentos. Como a força de uma verdade não está no seu grau de racionalidade, seja em relação aos atos de fé ou à *exomologese* cristã, seja em relação à certeza do cogito cartesiano, uma analítica dos regimes de saberes ou, como chamou FOUCAULT (2007, p. 295), uma *anarqueologia* dos saberes e dos conhecimentos científicos e não científicos, consiste não em "estudar de modo global as relações do poder político e dos saberes e dos conhecimentos científicos" , mas "estudar os regimes de verdade, quer dizer, o tipo de relação que vincula entre si as manifestações de verdade e seus procedimentos, e os sujeitos que são nelas os operadores, as testemunhas e, eventualmente, os objetos" (FOUCAULT, 1980).

O neologismo *anarqueologia*[5] foi utilizado por Foucault para ensaiar em que medida a anarquia e o anarquismo podem sustentar e fazerem funcionar um discurso crítico contra o poder. A perspectiva *anarqueológica* integra um conjunto mais amplo de pesquisas sobre a noção de "governo dos homens pela verdade", introduzida por Foucault no curso "Do governo dos vivos", de 1980. Com a *anarquelogia* ele procurou tornar mais operatório o tema saber-poder, introduzido para se opor à noção de ideologia e para "pôr fim à oposição do científico ao não científico, à questão da ilusão e da realidade, do verdadeiro e do falso" (FOUCAULT, 2007, p. 282), levando em consideração, ao contrário, a multiplicidade dos regimes de verdade, científicos e não científicos, religiosos e não religiosos, místicos e racionais, para afirmar que todos esses regimes comportam modos específicos de vincular de maneira constringente a manifestação do verdadeiro e os sujeitos que nela operam. Desse modo, não se trata da história do verdadeiro, mas de uma história da *força* do verdadeiro, uma história do poder da verdade, uma história da vontade de saber no Ocidente.

---

[5] LANDRY (2007), que escreveu seu artigo apoiando-se na transcrição integral do curso de Foucault, não faz menção nenhuma ao termo. SZAKOLCZAI (1998, p. 247), no entanto, cita-o como *anarcheology of power*.

> Como os homens, no Ocidente, foram ligados ou conduzidos a se ligarem a manifestações bem particulares de verdade, precisamente nas quais são eles mesmos que devem ser manifestados em verdade? Como o homem ocidental foi ligado à obrigação de manifestar em verdade isso que ele é? Como foi ligado, de qualquer modo, a dois níveis e de dois modos: de um lado à obrigação de verdade, e de outro, ao estatuto de objeto no interior dessa manifestação de verdade? Como foram eles ligados à obrigação de se ligarem eles mesmos como objetos de saber? (Id.).

É essa espécie de *double bind*, de duplo constrangimento, que o método *anarqueológico* procura analisar tornando explícita a maneira pela qual os regimes de verdade estão, por sua vez, sempre ligados a outros regimes: regimes políticos, regimes jurídicos, regimes penais etc. Explicitar a não separação, mas, ao contrário, as conexões sempre existentes entre político e epistemológico. Essa articulação entre político e epistemológico possibilita perceber como um regime penal é também um regime de verdades sobre o criminoso, como um regime da loucura implica um regime de verdades sobre o louco, e finalmente, como um regime de governo implica ao mesmo tempo e necessariamente um regime de verdades sobre os súditos, sobre os cidadãos, sobre os sujeitos do governo, seus direitos e obrigações. Em suma, perceber como o sujeito não se encontra apenas preso nas relações de produção, mas também nos procedimentos de manifestação do verdadeiro, articulados numa relação de poder, ou seja, articulados em regimes de saber que, por sua vez, articulam-se com vários outros regimes penais, jurídicos, governamentais etc. A partir daí, o governo dos vivos exigiu “do lado desses que são dirigidos, além de atos de obediência e de submissão, ‘atos de verdade’” (Ibid., p. 944): atos de subjetivação da verdade manifestada nos procedimentos de veridição através dos quais subjetividade e verdade foram indexados. Assim, durante milênios na nossa sociedade, os indivíduos foram constrangidos, em seus discursos e em suas práticas, a declarar para o poder, pelo poder e com o poder, não somente “sim, eu obedeço!”, mas também a acrescentar nesse ato de consentimento frágil e potencialmente perigoso para o poder, um poderoso ato de convicção que o reforça: “eu que obedeço: eis aquilo que sou!, eis aquilo que quero!, eis aquilo que faço!, eis aquilo que penso!” (FOUCAULT, 1980). E

nesse momento, se é certo admitir com Hobbes que a obediência constitui o imperativo da política sobre o qual se apóia o poder soberano (SENELLART, 2006, p. 39), a subjetividade é o lugar precário, instável, movediço em que foram assentadas as bases da obediência. Esse dinamismo faz da política o domínio de um permanente enfrentamento entre estratégias e táticas diversas em luta.

4. obediência e soberania

Retomando a singularidade do questionamento proudhoniano quando se pergunta não sobre a realidade da idéia do governo, mas acerca de sua validade, de sua procedência, de seu desenvolvimento, de sua economia, enfim, acerca de todo um jogo no qual não estão implicadas apenas as formas do conhecimento, mas o sujeito do saber, quais são os efeitos que sobre a subjetividade pode ter a existência de discursos verdadeiros acerca do governo? Como, a propósito do governo, foram formadas certas práticas jurídico-políticas que implicaram a existência e o desenvolvimento de discursos verdadeiros sobre os sujeitos do poder: seus direitos, o exercício de sua soberania, sua identidade enquanto governado? Mencionamos como Proudhon, no volume dedicado ao Estado, de sua extensa obra *De la justice*..., precisou a posição do problema político a partir da consideração não da origem do governo, não de sua forma e nem tampouco de sua organização, coisas que ele considerou o material do governo, mas sim a partir do *pensamento* que o anima, sua *idéia*. Como a idéia do governo foi sempre, explícita ou silenciosamente, um prejuízo radicalmente oposto à justiça, engendrando uma falsa hipótese para a política? Foi a *(an)arqueologia* dessa idéia de governo que Proudhon propôs estudar?

As racionalidades de governo, funcionam como instrumentos lógicos através dos quais os povos se têm servido, ou melhor, têm sido arrastados por eles, para escrever a história da perenidade dos governos. Essas racionalidades não são

arcaísmos que sobreviveram à prova dos tempos. As idéias não morrem, como afirmaram DELEUZE & GUATTARI (2005, p. 14), “elas podem então mudar de aplicação, mas guardam algo de essencial, no encaminhamento, no deslocamento, na repartição de um novo domínio. As idéias sempre voltam a servir, porque sempre serviram, mas de modos atuais os mais diferentes”. As racionalidades atuam programando e orientando o conjunto das condutas humanas, constituem a lógica existente tanto nas instituições, na conduta dos indivíduos, quanto nas relações políticas; as racionalidades atuam inclusive nas formações mais violentas (FOUCAULT, 2001c, p. 803), de maneira que o maior perigo não reside na própria violência, mas na sua racionalidade, na medida em que é nas formas da racionalidade que “a violência encontra sua ancoragem mais profunda e tira sua permanência”. A racionalidade governamental é o que arrasta insensivelmente os homens “da monarquia absoluta à monarquia constitucional, dessa a uma república oligárquica ou censitária, da oligarquia à democracia, da democracia à anarquia e da anarquia à ditadura, para logo recomeçar pela monarquia absoluta e percorrer de novo e perpetuamente a mesma escala” (PROUDHON, 1869, p. 51).

É bastante significativo que Proudhon não tenha visto na economia política apenas um discurso servindo de justificação das relações de produção, como o fez Marx, e que tampouco tenha aceitado restringi-la, como pretenderam alguns economistas, no estreito e *neutro* círculo da produção, da circulação, dos valores, do crédito etc. Proudhon afirmou que a economia política também se estendia ao domínio do governo: à legislação, à instrução pública, à constituição da família, às relações de autoridade e hierarquia etc. (PROUDHON, 2000b, p. 149). Assim, a economia política não se limita apenas a coletar observações dos fenômenos da produção e da distribuição das riquezas, mas também organiza uma jurisprudência através da qual “ela supõe a legitimidade dos fatos descritos e classificados” (PROUDHON, 2003, p. 90). A partir disso, Proudhon percebeu que o velho princípio da soberania política das monarquias tinha se reinvestido nesse novo campo de objetos próprios à economia

política. Em outras palavras, as racionalidades do governo, que retiravam suas verdades da imagem do rei soberano, encontraram na economia política a justificação para seu exercício. FOUCAULT (2004c, p. 35) observou como a irrupção de um modelo de mercado na história da governamentalidade constitui um fenômeno absolutamente fundamental, na medida em que será a economia quem fornecerá o domínio das práticas através das quais o poder governamental será exercido. Ou seja, a economia forneceu ao governo seus instrumentos estratégicos.

Proudhon faz a crítica da economia política considerando-a não, como se costuma fazer, "como a fisiologia da riqueza", mas como "a prática organizada do roubo e da miséria; assim como a jurisprudência (...) não passa da compilação da rubricas do banditismo legal e oficial" (PROUDHON, 2003, p. 90). Dizia que o direito que emana da economia faz "da concorrência uma guerra civil, da máquina um instrumento de morte, da divisão do trabalho um sistema de embrutecimento do trabalhador, da taxação um meio de extenuação do povo e da posse da terra um domínio feroz e insociável". Em suma, não há nessa jurisprudência "outra coisa que o direito da força, direito que procede do Rei ou de Deus" (PROUDHON, 1869, p. 60-61). Tudo ocorre como se a economia política estivesse estruturada de uma maneira tal, como se feita para "uma sociedade na qual todos os sentimentos estão voltados para a guerra e para a desconfiança", como se tivesse tomado um "estado de espoliação recíproca enquanto o tipo indestrutível das leis econômicas" (PROUDHON, 2000b, p. 29).

Essas racionalidades do campo econômico penetraram e orientaram as práticas de governo ditas democráticas. A partir disso, na série governo encontraram-se dois termos. O primeiro: uma concepção de sociedade de indivíduos similares e justapostos, sendo que "cada um dos quais sacrifica uma parte de sua liberdade para que todos possam permanecer justapostos sem lesar uns aos outros e viver juntos em paz". Essa é a verdadeira teoria de Rousseau, diz PROUDHON (1869, p. 47), e "não é mais do que o sistema da arbitrariedade governativa". O segundo termo da série

emergiu “após ter-se esgotado o governo de direito divino, o governo da insurreição, o governo da moderação, o governo da força, o governo da legitimidade”: esse foi o “governo dos interesses” (PROUDHON, 1947, p. 51), que concebeu a sociedade como uma ficção, resultando do desenvolvimento espontâneo de uma massa de fenômenos e necessidades previamente presentes nos indivíduos: o *laissez-faire, laissez-passer* tudo e todos! Esse governo fez da oferta e da procura duas divindades caprichosas e ingovernáveis, “empenhadas em semear o distúrbio nas relações comerciais e o engodo nos pobres humanos” (PROUDHON, 2000b, p. 28).

A partir disso, quando os homens questionaram: por que pretendeis reinar sobre mim e me governar? A resposta foi: “porque as faculdades individuais sendo desiguais, os interesses opostos, as paixões antagônicas, o bem particular de cada um oposto ao bem de todos, é preciso uma autoridade que sinalize os limites dos direitos e deveres, um árbitro que impeça os conflitos, uma força pública que faça executar os julgamentos do soberano” (PROUDHON, 1979, p. 105). O poder foi definido, portanto, precisamente como essa força arbitrária que rende a cada um o que lhe pertence, força que assegura e faz respeitar a paz. É uma tal exposição que se repete desde a origem das sociedades, igual em todas as épocas e na boca de todos os poderes: “encontráreis idêntica, invariável, nos livros dos economistas malthusianos, nos jornais da reação e na profissão de fé dos republicanos. Não existe diferença, entre todos eles, a não ser nas medidas de concessão que pretendem fazer à liberdade: concessões ilusórias, que acrescentam às formas de governo ditas temperadas, constitucionais, democráticas etc., um tempero de hipocrisia cujo sabor as tornam ainda mais suspeitas” (Id.).

Assim, o governo, na simplicidade de sua natureza, é apresentado como condição absoluta e necessária de ordem: “é por ela que ele aspira sempre, e sob todas suas máscaras, ao absolutismo: com efeito, a partir desse princípio, quanto mais o governo é forte, mais a ordem se aproxima da perfeição” (Id.). Governo e ordem apareceriam, portanto, numa relação lógica de causa e efeito. Mas, diz Proudhon, a

relação concreta e efetiva que o governo mantém com a ordem não é a de causa e efeito, mas, ao contrário, a relação "do particular ao geral". E porque existem várias maneiras de conceber a ordem, "quem nos prova que a ordem na sociedade seja aquela que apraz a seus mestres de indicá-la?" (Ibid., p. 106) E todos aqueles antagonismos de interesses e de fortuna, as oposições dos bens e as desigualdades das faculdades, por que tudo isso deveria servir de pretexto à tirania? (Id.). Não seriam esses antagonismos justamente que comportariam a *questão social*? Essa questão o governo não soube resolver senão com o cassetete e a baioneta: "Saint-Simon tinha razão de tornar sinônimas essas duas palavras, *governamental* e *militar*" (Id.). Desde o momento em que o governo se deu como princípio as verdades da economia política, não há possibilidade de manter a ordem fora da consagração da obediência. "Não há saída: antagonismo inevitável, fatal, dos interesses, eis o motivo; centralização ordenadora e hierárquica, eis a conclusão" (Ibid., p. 222).

O que era a soberania do príncipe? O direito de fazer morrer. O que é a soberania da economia política? O direito de deixar morrer. É a fórmula e o princípio de "Malthus, que recomenda, sob as ameaças as mais terríveis, a todo homem que não tem para viver nem trabalho nem sustento, que *se vá*, sobretudo de não fazer filhos. A família, quer dizer, o amor e o pão são, da parte de Malthus, proibidos a esse homem" (PROUDHON, 1996a, p. 118). Esse princípio econômico de Malthus, que os economistas tornaram dogma, é a teoria do "assassinato político", a "organização do homicídio" como equilíbrio entre população e meios de subsistência.

> Eis, portanto, qual é a conclusão necessária, fatal, da economia política (...): morte a quem nada possui. Para melhor captar o pensamento de Malthus, traduzamo-lo em proposições filosóficas, despojando-o de seu verniz oratório: "a liberdade individual, e a propriedade que é sua expressão, são dadas na economia política; a igualdade e a solidariedade não o são. Sob esse regime, é cada um por si: o trabalho, como toda a mercadoria, está sujeito à alta e à baixa, e daí decorrem os riscos do proletariado. Todo aquele que não tiver renda nem salário, não tem o direito de exigir coisa alguma dos outros: sua infelicidade recai apenas sobre ele; no jogo da fortuna a sorte apostou contra ele". Do ponto de vista da economia política essas proposições são irrefutáveis, e Malthus, que as formulou com tão alarmante precisão, está ao abrigo de qualquer crítica. (PROUDHON, 2003, p. 108)

A esse estado de coisas, os economistas tomam partido ao concluir que “tudo isso concorre para o bem, e consideram qualquer proposta de mudança como hostil à economia política” (Ibid., p. 111), fazendo da revolução ou das instabilidades do poder a maior das necessidades diante, diz Proudhon, de todas essas fantasias de comédia que são as constituições e o sufrágio universal.

Ao conservar o princípio da soberania, a economia política procurou, no fundo, pacificar esses fenômenos particularmente constantes e numerosos na história das nossas sociedades, que são as instabilidades políticas que têm caracterizado toda consciência histórica do Ocidente: “Que há na história que não seja o apelo à revolução ou o medo dela?” (FOUCAULT, 1999a, p. 98) A economia política confirmou uma vez mais essa particularidade, que “nas sociedades humanas não existe poder político sem dominação” (Ibid., 2001c, p. 804), e fez com que um dos maiores paradoxos da política seja esse fato de que, “no momento mesmo em que o Estado começa a praticar seus maiores massacres, é também o momento em que ele passa a se preocupar com a saúde física e mental de seus indivíduos” (Ibid., p. 802).

A economia eternizou na política o pauperismo, o crime, a guerra, as convulsões, e o despotismo quando pretendeu eternizar o *proletariado*. Depois de tudo, o ato de ser governado pode ser designado por meio dessa, talvez, a mais célebre descrição de PROUDHON (1979, p. 248).

> Ser governado é ser averiguado, inspecionado, espionado, dirigido, legiferado, regulamentado, confinado, catequizado, exortado, controlado, estimado, apreciado, censurado, comandado por seres que não têm nem o título, nem a ciência, nem a virtude... Ser governado é ser, a cada operação, a cada transação, a cada movimento, anotado, registrado, recenseado, tarifado, timbrado, medido, cotado, cotizado, patenteado, licenciado, autorizado, apostilado, admoestado, impedido, reformado, endireitado, corrigido. É ser, sob pretexto de utilidade pública e em nome do interesse geral, taxado, exercido, racionado, explorado, monopolizado, chantageado, pressionado, mistificado, roubado; em seguida, à menor resistência, à primeira palavra de queixa, reprimido, multado, vilipendiado, vexado, caçado, brutalizado, abatido, desarmado, garroteado, aprisionado, fuzilado, metralhado, julgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traído e, como se não bastasse, satirizado, ridicularizado, ultrajado, desonrado. Eis o governo, eis sua justiça, eis sua moral! E dizer que existe entre nós democratas que pretendem que o governo contenha o bem; socialistas que desejam, em nome da liberdade, da igualdade e da fraternidade, essa ignomínia; proletários que colocam sua candidatura à presidência da república! Hipocrisia!...

Através dessa análise no domínio do político proposta por Proudhon, é possível demonstrar a existência de uma problemática que chamo “anarquia e governamentalidade”, e que coloca a especificidade da anarquia e do anarquismo como sendo constituída por um posicionamento crítico frente ao exercício do poder e uma atitude contrária ao governo, entendido como princípio de autoridade: posicionamento e atitude em que o governo é analisado não através das formas e das origens do poder, mas a partir das práticas e do exercício do poder. Quero sugerir que a configuração inaugural que Proudhon deu à anarquia permite não somente aproximá-la disso que é conhecido atualmente como “estudos em governamentalidade”, mas que também permite apontar, a partir dessa configuração, a possibilidade de uma relação de procedência: de que maneira e em que medida seria possível falar de uma procedência desses estudos em governamentalidade na anarquia esboçada por Proudhon no século XIX? Talvez seja isso o que poderíamos chamar de “tese” neste trabalho. Em todo caso, a problemática “anarquia e governamentalidade” é o que certamente possibilita colocar a pertinência da crítica anarquista para um estudo das relações de poder realizado fora dos reducionismos e determinismos provocados pelas análises centradas no Estado.

Como mencionado por Dean, os Estados nacionais foram constituídos a partir de um longo e complexo processo de pacificação interna de territórios, de monopólio do uso legítimo da violência, de taxações. Processos que impuseram crenças comuns, um cenário comum de leis e de autoridade legal, um certo índice de literatura e de linguagem e até mesmo um sistema estável e contínuo de tempo e espaço. Mas, apesar da complexidade desse processo de constituição dos Estados, a imagem comumente encontrada na literatura especializada da ciência política, é a de um Estado

> tomado como um ator relativamente unificado, composto de diplomacia e de exército perseguindo interesses geopolíticos e de um sistema interno de autoridade. Na realidade, as teorias do Estado nas ciências sociais assumem essa unidade quando se empenham em descobrir as fontes do poder do Estado e a base de sua legitimidade. Teorias democráticas, liberais, pluralistas, elitistas, marxistas e feministas do Estado colocam essas mesmas questões de maneiras diferentes. Portanto, a fonte do poder pode ser variavelmente identificada no povo, nos indivíduos, nas elites, nas relações de produção, no patriarcado. Aqueles que detêm o poder serão o povo, as elites, a classe dominante, o homem etc., e a legitimidade de sua ordem estará assentada sobre a lei, a classe hegemônica, a ideologia dominante, o consenso dos governados, a cultura patriarcal etc. (DEAN, 1999, p. 24).

São análises cujo foco recai sobre o problema da soberania, o problema da relação entre o soberano e os sujeitos. Essas análises se propõem examinar a legitimidade do soberano, as bases da autoridade e do direito e, a partir disso, estabelecer os fundamentos da soberania, que serão encontrados no direito divino, ou na ordem da lei, ou na ordem do povo. E as bases da autoridade soberana serão estabelecidas na fé, ou no contrato, ou na ideologia. Portanto, o problema que elas colocam é o de saber: quem detém o poder? É legítimo seu exercício? Qual a base da autoridade do soberano e da relação entre soberano e sujeitos? A personagem central desses edifícios teóricos é o poder soberano. É invariavelmente da personagem do rei que, como observou FOUCAULT (1999a, p. 30), eles fundamentalmente tratam, seja como servidores, seja como adversários.

Também o marxismo retomou a análise do poder em termos de soberania. Assim como a teoria liberal ou jurídica do poder, o marxismo sofre do que Foucault

chamou de *economismo* na teoria do poder. Enquanto na teoria liberal o poder aparece como um direito que o indivíduo cede para constituir a soberania política, através de uma operação jurídica que estabelece analogia entre poder e riqueza, a análise marxista estabelece uma funcionalidade econômica do poder, em que o poder teria como função essencial garantir e perpetuar determinadas relações de produção e, consequentemente, dominações de classe. “Em linhas gerais, se preferirem, num caso, tem-se um poder político que encontraria, no procedimento da troca, na economia da circulação dos bens, seu modelo formal; e, no outro caso, o poder político teria na economia sua razão de ser histórica, e o princípio de sua forma concreta e de seu funcionamento atual” (Ibid., p. 20). Ao contrário, para Proudhon e para o anarquismo, o que está em questão é menos o nome, a forma ou a origem do governo, do que o próprio princípio de autoridade. Não é, portanto, a delimitação formal ou jurídica do poder sob a forma de governo, seja ele qual for, mas é o princípio de autoridade, como dimensão factual e constituinte do exercício do governo, que deve servir de grade para a inteligibilidade das relações de poder.

> A autoridade é para o governo isso que o pensamento é para a palavra, a idéia para o fato, a alma para o corpo. A autoridade é o governo em seu princípio, como a autoridade é o governo em seu exercício. Abolir um ou outro, se a abolição é real, é destruí-los ao mesmo tempo; pela mesma razão, conservar um ou outro, se a conservação é efetiva, é manter ambos (PROUDHON, 1979, p. 85).

Foi nesses termos que Proudhon se posicionou diante do rousseaunismo de sua época, não vendo nele mais do que a autoridade reinvestida. Em seu curso de 1976, FOUCAULT (1999a, p. 40), falando da teoria da soberania, evocou a alegoria do Leviatã: “homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania”. Segundo Foucault, essa teoria, que data da Idade Média, foi reativada do direito romano para constituir-se em torno do problema da monarquia e do monarca, e desempenhou quatro papéis. O primeiro deles foi a justificação do poder das monarquias de tipo feudal; depois, ela serviu de instrumento

e justificação para a constituição das grandes monarquias administrativas; em seguida, o terceiro papel, a partir do século XVI e XVII, circulou indiscriminadamente nas mãos das forças opostas pelas guerras de religião, tanto para a limitação quanto para o fortalecimento do poder régio: católicos monarquistas ou protestantes anti-monarquistas, protestantes mais ou menos liberais ou católicos regicidas etc.; finalmente, diz Foucault,

> no século XVIII, é sempre essa mesma teoria da soberania, reativada do direito romano, que vocês vão encontrar em Rousseau e em seus contemporâneos, com um outro papel, um quarto papel: trata-se naquele momento de construir, contra as monarquias administrativas, autoritárias e absolutas, um modelo alternativo, o das democracias parlamentares. E é este papel que ela ainda representa no momento da Revolução. (Ibid., p. 41-42)

Retomando o fio desse raciocínio, seria preciso dar à teoria da soberania um *quinto papel*, atribuído pelo marxismo e pela social-democracia no século XIX, e que fez funcionar no interior do socialismo os mesmos mecanismos de poder que a burguesia tinha instaurado com o sistema representativo. Como sugeriu HINDESS (1993, p. 301), liberalismo, socialismo e democracia, se considerados a partir de suas reflexões sobre o poder, podem ser compreendidos como simples variações sobre um mesmo tema governamental. “A presença de figuras vistas como realidades naturalmente ou historicamente dadas, ou como artefatos que ainda não estão completamente realizados, é um aspecto onipresente da vida política: veja-se o estatuto da ‘nação’ ou do ‘povo’ no discurso nacionalista, ou da ‘classe trabalhadora’ no marxismo e em muitos outros socialismos”. É a partir desse estatuto, que Hindess chamou ontológico, que são fixados o caráter e os limites da legitimidade governamental, e definidos os objetivos para uma variedade de projetos governamentais. Portanto, o que permeia figuras como nação, povo, classe etc., é o mesmo tipo de estatuto ontológico da comunidade de indivíduos livres, erroneamente atribuído apenas ao liberalismo. Segundo HINDESS (Ibid., p. 308) essa figura jogou um papel importante tanto na democracia, na social-democracia, quanto nos socialismos. “Na realidade, os projetos políticos mais influentes da modernidade foram

articulados em torno de coletividades que são tratadas em certos contextos como sendo realidades natural ou historicamente dadas, e em outros como artefatos presentes e incompletos a serem realizados – ‘nação’, ‘povo’, ‘classe trabalhadora’ e ‘mulher’ são os exemplos mais familiares”. A figura “liberal” da comunidade de indivíduos livres, compreendida como um dado potencialmente presente e não realizado, foi assimilada por essas representações de comunidade política mencionadas. Em todas elas, o governo é compreendido como capaz de operar legitimamente com o consenso desses indivíduos livres que formam os sujeitos do poder: é a teoria da soberania “procurando reconciliar o governo dos outros com a idéia do indivíduo como sendo naturalmente livre” (Ibid., p. 304).

Tomar liberalismo, socialismo e democracia como variações do tema governamental pode ajudar a compreender a adesão explícita do socialismo, a partir do pós Segunda Guerra, aos jogos da governamentalidade liberal. Como mostrou FOUCAULT (2004c, p. 92), essa adesão, de certo modo, já estava dada historicamente, na medida em que aquilo que provocou o estrangulamento tático do marxismo nos anos posteriores à Segunda Guerra tinha seu indício, em grande medida, em uma espécie de ausência constitutiva do marxismo. Para Foucault, melhor que perceber no marxismo a ausência de uma análise do poder e uma insuficiência na sua teoria do Estado, o que seria preciso dizer é que “aquilo que falta ao socialismo não é tanto uma teoria do Estado, mas uma razão governamental, uma definição disso que seria no socialismo uma racionalidade governamental, quer dizer, uma medida razoável e calculável da extensão das modalidades e dos objetos da ação governamental” (Ibid., p. 93). O que o socialismo possui é uma racionalidade histórica, uma racionalidade administrativa, talvez uma racionalidade econômica, mas não existe no socialismo uma governamentalidade autônoma, não há nele racionalidades governamentais. Logo, para uma concepção política tal como encontrada no socialismo, quer dizer, para um projeto político que tem por tática alcançar um regime econômico completamente diferente, aceitando mais ou menos os

jogos políticos presentes, era inevitável, no momento em que esse projeto foi chamado para ser estabelecido, não lançar mão do tipo de governamentalidade que se lhe apresentasse melhor.

> O socialismo, com efeito, e a história o mostrou, não pode ser colocado em funcionamento a não ser conectado sobre tipos de governamentalidades diversas. Governamentalidade liberal e, nesse momento, o socialismo e suas formas de racionalidade jogam o papel de contrapeso, de corretivo, de paliativo a seus perigos interiores. (...) Ele foi visto, pode-se vê-lo ainda, funcionando em governamentalidades saídas, sem dúvida, disso que chamamos no último ano, vocês lembram, "Estado de polícia" (...); nesse momento, nessa governamentalidade do Estado de polícia, o socialismo funciona como a lógica interna de um aparelho administrativo. Talvez existam ainda outras governamentalidades sobre as quais o socialismo foi conectado. Pode ser. Mas, em todo caso, não creio que exista até o momento uma governamentalidade autônoma do socialismo" (Ibid., p. 93-94).

É por essa ausência constitutiva de uma governamentalidade, por ter sempre funcionado a partir de uma governamentalidade exterior, estranha, que é preciso, segundo Foucault, cessar de acusar o socialismo de ter traído seus princípios ou de ter falseado sua realidade. Não é em termos de verdadeiro ou falso que é preciso abordar o socialismo, mas é necessário lhe perguntar: "qual é, portanto, essa governamentalidade necessariamente extrínseca que faz funcionar, e no interior da qual somente podes funcionar?" (Ibid., p. 95).

O anarquismo, por sua vez, não se configurou como variação do tema governamental, precisamente porque não cessou de funcionar como discurso crítico contra o governo.

2ª parte:

errico malatesta, política e anarquia

capítulo 1: poder, dominação e organização

Na primeira parte deste trabalho vimos que para Proudhon um dos problemas maiores, na segunda metade do século XIX, foi o de fazer reaparecer a racionalidade do poder e as práticas do princípio de autoridade, cristalizados em domínios de objetos próprios aos da economia política. As estratégias contra as quais Proudhon se opôs foram as teorias do contrato e suas categorias de vontade geral, sufrágio universal, igualdade jurídica etc. Na segunda parte deste trabalho veremos como, no final do século XIX e começo do século XX, o grande problema que se colocou para Malatesta foi o do princípio da organização e suas conexões com a dominação. Nessa época ocorre um deslocamento provocado pela crise da governamentalidade, articulada em torno da noção de igualdade política que era implícita no contrato social. Essa articulação fazia aparecer o registro político e o registro econômico em uma flagrante oposição, na medida em que tornava evidente a anulação mútua que os termos soberano e assalariado provocam um no outro. As críticas contra as teorias do contrato social, feitas na segunda metade do século XIX, são assimiladas pelas escolas do direito social a partir do final desse século. Ocorre, pela primeira vez na história, uma tentativa de neutralização política da *questão social*, a partir das práticas de organização popular. Em outras palavras, a organização torna-se um princípio de racionalidade governamental que deveria ser aplicado para reduzir os antagonismos

sociais, suscitados pelas reivindicações populares, que colocavam Estado e indivíduo face a face. Essa problemática da organização como estratégia de dominação atravessou todo o século XX, passando do socialismo ao fascismo, e constituiu uma das maiores inquietações de Malatesta.

Mas ao retomar essa discussão é preciso adotar algumas precauções de método, para compreender poder e dominação no interior do anarquismo de Malatesta. Em 1994, Todd May afirmou que a imagem feita pelos anarquistas do poder é a de uma força repressiva que opera sufocando e eliminando ações, eventos e desejos com os quais entra em contato. Essa imagem do poder seria não somente comum ao anarquismo do século XIX, de Proudhon, Bakunin, Kropotkin e Malatesta, mas também ao anarquismo contemporâneo. “É uma tese sobre o poder que o anarquismo partilha com a teoria liberal da sociedade, que considera o poder como uma série de vínculos à ação, sobretudo prescritos pelo Estado, cuja justiça depende de um estatuto democrático. Mas também o marxismo orienta-se na direção dessa tese do elemento repressivo do poder” (MAY, 1998, p. 84). Agora, se o poder é realmente repressivo, a questão que se coloca é: quando seu exercício seria legítimo e quando não o seria? Dessa forma, diferentemente de liberais e marxistas, para os anarquistas o exercício do poder não é jamais legítimo, na medida em que a natureza humana é sempre boa. Para May, trata-se do “núcleo duro” do projeto anarquista: supor uma natureza ou essência humana e considerá-la boa e dotada dos caracteres necessários para a convivência conforme a anarquia. Em todo caso, May sugere que se fosse suposto “que os anarquistas tivessem uma idéia diferente de poder, que o visse não somente repressivo, mas também produtivo: o poder não somente reprime ações, eventos e indivíduos, mas ao mesmo tempo os produz” (Ibid., p. 86), nesse caso, a crítica anarquista, tendo por característica principal a negação do poder em seu complexo, não teria sido possível. Consequentemente, não teria sido possível ao anarquismo justificar sua resistência radical ao poder. Em outras palavras, aquilo que separa a crítica do poder anarquista daquela liberal e marxista, é precisamente o elemento que a torna condenável.

Essa indiferenciação das relações de poder mencionada por May, que induz uma rejeição global do seu exercício e que implica a suposição de uma natureza humana, não procede do anarquismo, ou pelo menos não do anarquismo de Malatesta. Ao contrário, encontra uma procedência nas análises que Max Weber realizou da dominação. Parece ter sido essa análise que imputou-se ao anarquismo sem maiores considerações, fazendo-o definir o poder como uma realidade simplesmente negativa que opera por meio da violência.

No debate sobre dominação, as interpretações de Weber ganharam grande importância e forneceram muitas das referências através das quais convencionou-se refletir acerca desse tema. Weber, ao estabelecer a distinção entre poder e dominação, definiu o poder como "a probabilidade de uma pessoa ou várias impor, numa ação social, a vontade própria, mesmo contra a oposição de outros participantes desta" (WEBER, 1999, p. 175). A partir dessa definição de poder, Weber distinguiu a dominação como sendo "um caso especial do poder" e "um dos elementos mais importantes da ação social" (Ibid., p. 187). Ainda que nem toda ação social implique dominação, Weber afirma que na maioria de suas formas, a dominação desempenha um papel fundamental, até mesmo naquelas formas de ação social em que se supõe a ausência de quaisquer relações de dominação, como, por exemplo, em uma comunidade lingüística. Assim, na Alemanha, a promoção de um dialeto a idioma oficial contribuiu decisivamente para desenvolver grandes comunidades lingüístico-literárias homogêneas. Esse processo de homogeneização lingüística ocorre freqüentemente como contrapartida a uma separação política, como foi o caso da Holanda e da Alemanha. E mais evidente ainda é a dominação exercida na escola, que busca fixar, de maneira profunda e definitiva, as formas e a preponderância de um determinado idioma oficial.

> Todas as áreas da ação social, sem exceção, mostram-se profundamente influenciadas por complexos de dominação. Num número extraordinariamente grande de casos, a dominação e a forma como ela é exercida são o que faz nascer, de uma ação social amorfa, uma relação associativa racional, e noutros casos, em que não ocorre isto, são, não obstante, a estrutura da dominação e seu desenvolvimento que moldam a ação social e, sobretudo, constituem o primeiro impulso, a determinar, inequivocamente, sua orientação para um "objetivo" (Id.).

Também o poder de dispor dos bens econômicos, segundo Weber, não somente "é uma conseqüência freqüente, muitas vezes deliberada e planejada, da dominação", como também constitui "um de seus meios mais importantes". Por isso, não somente "o modo como os meios econômicos são empregados para conservar a dominação influencia, decisivamente, o caráter da estrutura de dominação", como também, inversamente, a maioria das comunidades econômicas modernas "apresentam uma estrutura que implica dominação" (Ibid., p. 188). A dominação, portanto, pode assumir múltiplas formas. Ela se instala na lei que garante os direitos individuais, fazendo do direito um instrumento de "descentralização da dominação nas mãos dos 'autorizados' pela lei". Para Weber, o trabalhador, de posse de um poder de mando legal frente ao empresário, exerce dominação na sua pretensão salarial, igualmente como fazia o antigo funcionário diante do rei. Weber deu à dominação uma ampla extensão. A dominação tanto pode se desenvolver nas relações sociais de salão, como nas relações sociais de mercado, de uma cátedra universitária, de um regimento militar, de uma relação erótica ou caritativa. As relações de dominação são onipresentes e generalizadas. Apesar disso, Weber reconheceu dois tipos de dominação, e os considerou radicalmente opostos: a dominação em virtude de uma constelação de interesses e a dominação em virtude de uma autoridade. Mas são dois tipos de dominação que, ao longo da história, não cessaram de estabelecer entre si transições graduais, das quais resultaram, por exemplo, os desenvolvimentos que levaram da efetiva dependência por dívidas à escravidão formal durante a Antiguidade e a Idade Média, ou da dependência do artesão à dependência da indústria caseira etc., na modernidade.

> E, a partir daí, outras transições graduais conduzem até a situação de um empregado de escritório, técnico ou trabalhador, recrutado no mercado de trabalho com base em um contrato de troca, com "igualdade de direitos" formal, na qual este aceita, do ponto de vista formal, "voluntariamente", as condições "oferecidas" e passa a trabalhar numa oficina cuja disciplina não se distingue, em sua essência, daquela de um escritório estatal e, no caso extremo, de uma instituição militar (Ibid., p. 190).

Foi nesse sentido que Weber justificou a dominação como funcionando a partir de um "fluxo ininterrupto dos fenômenos reais". A oposição que adotou entre dominação por "compromissos de interesses" e dominação como "dever puro e simples de obediência" teve por finalidade apenas operar "distinções úteis" na análise, ou seja, foi somente no plano de sua conceituação sociológica que a dominação foi considerada em oposição direta às situações dos interesses de mercado. A dominação que resulta do próprio interesse dos indivíduos é oposta à dominação de um poder de mando autoritário unicamente no plano da teoria e somente para operar distinções úteis à conceituação sociológica de Weber. Fora disso, as relações de dominação são sempre idênticas entre si.

> Por "dominação" compreenderemos, então, aqui, uma situação de fato, em que uma vontade manifesta ("mandato") do "dominador" ou dos "dominadores" quer influenciar as ações de outras pessoas (do "dominado" ou dos "dominados"), e de fato as influencia de tal modo que estas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandato a máxima de suas ações ("obediência") (Ibid., p. 191).

Trata-se de uma generalização das relações de dominação. Weber sustentou a existência de numerosas formas de transição entre o sentido amplo de dominação (de salão, do mercado, erótica etc.) com esse conceito mais estreito de dominação relacionada a um poder de mando autoritário. Assim, as relações de domínio estendem-se até mesmo uma transação entre um sapateiro e seu cliente, na medida em que, "num setor *parcial*", um dos dois terá influenciado a vontade do outro e a terá dominado, mesmo contra sua resistência. Nessa generalização, o único cuidado a ser tomado é o de que esse exemplo dificilmente serviria para a construção de um conceito preciso da dominação. Malgrado isso, diz Weber,

> por nossa parte, atribuiremos “dominação” ao prefeito de aldeia, juiz, banqueiro e artesão, sem diferença, e *somente* quando estes exigem e (num grau socialmente relevante) também encontram “obediência” para seus mandatos, puramente como tais. Temos que aceitar que obtemos um conceito razoavelmente útil, quanto à extensão, somente mediante a referência ao “poder de mando”, por mais que caiba admitir que também neste caso, na realidade da vida, tudo é “transição” (Ibid., p. 192).

Na análise de Weber, a instituição cuja exigência de obediência a seus mandados ocorre sempre em um “grau socialmente relevante” é o Estado, entendido como “comunidade humana que, dentro de determinado território – este, o “território”, faz parte da qualidade característica –, reclama para si (com êxito) o monopólio da coação física legítima” (Ibid., p. 525).

É preciso notar, segundo HINDESS (1996), como em Weber o poder é tomado como um fenômeno quantitativo, em analogia com um tipo de poder elétrico ou poder de um motor, ou seja, como “uma capacidade quantitativa que pode ser colocada para operar em uma variedade de objetivos” (Ibid., p. 2). Assim, os indivíduos empregariam poder sobre coisas e pessoas, mas nesse último caso, essa concepção de poder como capacidade implica que a vontade dos que têm mais poder naturalmente prevaleça sobre a vontade dos que têm menos poder. Por essa razão, segundo Hindess, Weber definiu o poder como probabilidade de impor a vontade própria. Agora, nessa concepção do poder como capacidade, ao sugerir a existência de relações desiguais entre esses que empregam poder para alcançar seus objetivos e aqueles que sofrem seus efeitos, o poder aparece, com muito mais razão, como instrumento de dominação que perpassa globalmente as relações sociais. Outro aspecto da análise weberiana é, talvez, a conseqüência mais direta dessa concepção do poder como capacidade quantitativa: porque se o poder é efetivamente um fenômeno quantitativo, consequentemente seu alto grau de eficácia estaria naquelas formações nas quais o poder encontra-se de forma sempre mais concentrada. Disso deriva que, na análise de Weber, o Estado aparece como a forma mais racional de dominação, em detrimento de outras formas menores e, sobretudo, provocando a eliminação dos elementos de dominação que poderiam conter as relações de poder derivadas dos

compromissos e dos interesses, e consideradas radicalmente opostas à dominação do tipo de poder de mando autoritário.

Como sugeriu Foucault (1981), a análise weberiana em termos de racionalização toma a realidade da dominação, com suas pequenas racionalidades dispersas e descontínuas, para constituí-la como regra universal de conduta: a dominação aparece como uma espécie de unidade lógica ligando elementos antes disparatados ou que, pelo menos, não estavam forçosamente implicados, transformado-os em uma unidade indefectível e indissociável. Assim, a dominação do Estado aparece como uma figura coerente e dotada de uma lógica interna que radicaliza fenômenos locais, sistematiza comportamentos dispersos e intensifica movimentos tendenciais, para constituí-los sob a forma de uma racionalização ideal, que é o Estado.

Essa análise weberiana, como notou Hindess, aparece incorporada ao conceito de hegemonia em Gramsci, no qual o poder da burguesia nas sociedades de capitalismo avançado é descrito a partir de uma combinação de coerção e consenso. “O consenso das classes populares para a ordem burguesa é possível, na visão de Gramsci, simplesmente porque elas não perceberam seu interesse na eliminação da dominação capitalista. Em outras palavras, as classes populares consentem com uma ordem que não compreendem corretamente” (HINDESS, 1996, p. 6). Para Foucault, esse tipo de análise aparece insuficiente porque, entre outras coisas, provoca “um impasse em relação a todos os mecanismos reais de assujeitamento” (FOUCAULT, 2007, p. 282). Isso aparece de modo claro no que LEVY (1999) chamou “ideologia produtivista” no pensamento de Gramsci, que consiste em aceitar o taylorismo como um método de incrementação da produção, passível de ser descontextualizado do capitalismo e, conseqüentemente, aplicável em outras direções, entre elas socialista ou comunista. Gramsci, portanto, defendeu a aplicação do taylorismo na Rússia leninista. Dizia que o pós-guerra, em virtude do elevado desaparecimento de homens, colocou a necessidade de novos métodos de racionalização do trabalho, que por sua vez exigiam

"uma rígida disciplina dos instintos sexuais (do sistema nervoso), isto é, um reforço da família em sentido amplo (...) da regulamentação e estabilidade das relações sexuais" (GRAMSCI, 1974, p. 163-164). Gramsci reprovava em Trotsky a sua vontade *demasiadamente resoluta* de dar supremacia à indústria e aos métodos industriais unicamente através de meios coercitivos e exteriores. "As suas preocupações eram justas, mas as soluções práticas estavam profundamente erradas" (Ibid., p. 165). Para Gramsci, o princípio da coerção no ordenamento da produção e do trabalho é justo, porém não deve assumir o modelo militar. Por essa razão, valorizava o puritanismo americano como alternativa.

> Na América a racionalização do trabalho e o proibicionismo estão sem dúvida ligados: os inquéritos dos industriais sobre a vida íntima dos operários, os serviços de inspeção criados por algumas empresas para controlar a "moralidade" dos operários, são necessidades do novo método de trabalho. Rir-se destas iniciativas (se bem que tenham falido), e ver nelas apenas uma manifestação de "puritanismo", é negar qualquer possibilidade de compreender a importância, o significado e o *alcance objetivo* do fenômeno americano, que é também o maior esforço coletivo até hoje verificado para criar, com inaudita rapidez, e com uma consciência do fim nunca vista na história, um novo tipo de trabalhador e de homem (Ibid., p. 166).

Mas a análise weberiana em termos de generalização das relações de dominação foi sobretudo incorporada pela chamada teoria crítica. Como notou Hindess, tanto Weber quanto a teoria crítica apresentam

> a imagem de uma racionalidade instrumental como uma visão de mundo que tem se espalhado como praga por toda parte, principalmente nas áreas institucionais das sociedades ocidentais. Sucede nos vários discursos de seus representantes que o mundo é tomado como um campo de ação instrumental, amplamente como sintoma de uma infecção provocada por uma visão de mundo ou por uma orientação da racionalidade instrumental em geral (HINDESS, 1996, p. 147).

No mesmo sentido, Miller também afirmou que um dos traços elementares da teoria crítica é a combinação de uma "radicalização da análise weberiana, e sua crítica da dominação racional, com uma modernização do materialismo histórico, ao substituir a atenção dada à economia para a esfera cultural" (MILLER, 1987, p. 9). Foi essa intersecção de preocupações weberianas e marxistas que produziu uma extensa

literatura portadora de forte vitalidade que perdura. Porém, diz Miller, “como análise do poder, resultou em um projeto operando sobre uma profunda restrição, implicada no esforço de elaborar uma noção de subjetividade essencial”. Desse modo, a radicalização das análises de Weber consistiu na manutenção da crítica persistente em que descreve a dominação racional e define o capitalismo como “efetuando essencialmente a racionalização de todas as esferas da vida social” (Id.), e na pressuposição de uma subjetividade essencial como medida para a extensão dos padrões de dominação.

Porém, dificilmente seria possível atribuir ao anarquismo de Errico Malatesta essa noção da dominação. Malatesta emprega a palavra governo para designar o que seria, propriamente falando, o *governo político*. Nesse sentido, governo é utilizado como sinônimo de autoridade, de poder e de Estado. Conseqüentemente, o termo política ou político deve ser compreendido também nessa direção: a política e o político designam um domínio de objetos relacionados ao exercício do poder governamental. Percebe-se, portanto, o uso fundamentalmente “estreito” que Malatesta, e talvez o anarquismo, deu à palavra governo: não o governo no sentido amplo como governo da família, governo das crianças, governo das consciências, governo da casa, de uma comunidade etc., mas governo entendido em sentido estrito como o exercício da soberania política ou do poder soberano. Foi dessa forma que Malatesta definiu a anarquia como “*sociedade organizada sem autoridade*, entendendo-se por autoridade o poder de impor a própria vontade, e não o fato inevitável e benéfico de quem conhece e sabe fazer uma coisa, consegue mais facilmente ter aceita sua opinião e serve de guia, nessa determinada coisa, para os menos capazes que ele” (MALATESTA, 1982[7], p. 87). O “poder de impor a própria vontade” é o governo. Outra coisa seria essa *capacidade*, “fato inevitável e benéfico”, advinda de um saber-fazer. Governar significa, portanto, exercer autoridade ou ato de impor a vontade a outrem ou de suportar uma vontade alheia.

Assim, parece existir uma provável semelhança com Weber quando Malatesta define o governo como dominação (ainda que Weber fale de Estado) e a dominação como o ato de impor a própria vontade a um outro. Mas há uma clara diferença com ele quando Malatesta distinguiu dominação de outras formas de determinação do comportamento através de um saber-fazer, que seria da ordem da aptidão. A esse propósito, ele dizia que "fala-se freqüentemente de autoridade e de autoritarismo. Mas seria preciso entender-se. Contra a autoridade encarnada do Estado, na qual o único objetivo é o de manter a escravidão econômica no seio da sociedade, nós protestamos de todo coração e não deixaremos jamais de nos rebelar. Mas existe também uma autoridade simplesmente moral que deriva da experiência, da inteligência e do talento e, por mais anarquistas que sejamos, não existe ninguém entre nós que não a respeite" (cf. ANTONIOLI, 1978, p. 104).

Portanto, para analisar a reflexão política de Malatesta é preciso ter em conta algumas distinções que são fundamentais entre a concepção anarquista do poder político ou do governo como dominação, em Malatesta, e essa concepção liberal da dominação como fluxo ininterrupto, em Weber.

1. anarquia e organização

Procurando estabelecer alguns pontos em comum entre a reflexão de Malatesta e a de Gramsci, Levy apresentou ambos autores compartilhando da ideologia produtivista. Para corroborar sua suposição, cita uma passagem na qual Malatesta afirma que,

> ao invés de pensar em destruir as coisas, os trabalhadores devem estar atentos para que os patrões não os extorquem; devem impedir que patrões e governo façam apodrecer os produtos para a especulação ou por descuido, que deixem a terra inculta e os operários sem trabalho, que façam produzir coisas inúteis ou danosas. Os trabalhadores devem, desde já, considerar-se como patrões e começar a agir como patrões. Destruir as coisas é ato de escravo: escravo rebelde, mas sempre escravo (MALATESTA, 1975[29], p. 86).

A partir disso, Levy acrescenta que tanto quanto Lênin e Gramsci, Malatesta "enfatizava a importância de adquirir o controle das funções sociais dadas previamente pelo Estado". Acrescentou também que, ainda semelhante a Gramsci, "Malatesta viu a necessidade não precisamente de substituir o Estado atual com novos arranjos, mas de 'abolir os obstáculos existentes nas instituições para a transformação revolucionária'" (LEVY, 1996, p. 181). É preciso dizer que isso é simplificar enormemente as coisas. Sabe-se que Gramsci se queixava da propaganda anarquista contra a disciplina de partido. Dizia que essa propaganda era ineficaz entre os trabalhadores de Turim, justamente porque ali tratava-se de uma disciplina que tinha "sua base histórica nas condições econômicas e políticas em que se desenvolveu a luta de classes" (GRAMSCI, 1974, p. 27). Já Malatesta escrevia, em abril de 1920: "Disciplina: eis a grande palavra com a qual se paralisa a vontade dos trabalhadores conscientes" (MALATESTA, 1975[12], p. 49). O que está em jogo são duas concepções opostas de organização.

Malatesta não se limitou a criticar fortemente o otimismo de Kropotkin formulado na sua concepção do comunismo anárquico, "concepção que pessoalmente considero demasiado otimista, demasiado ingênua, demasiadamente confiante nas *harmonias naturais*" (Ibid., 1975[334], p. 234). Segundo Malatesta, Kropotkin "tinha aceito a idéia, comum então entre os anarquistas, de que os produtos acumulados da terra e da indústria eram de tal forma abundantes que por muito tempo não seria necessário preocupar-se com a produção". Com isso, Kropotkin colocou o consumo como problema imediato e afirmou, "que para fazer triunfar a revolução era necessário satisfazer de modo rápido e amplo as necessidades de todos, e que a produção seguiria o ritmo do consumo". Daqui surgiu a expressão fortemente difundida de *tomar na abundância*, expressão, segundo Malatesta, colocada em moda por Kropotkin, e que se tornou "a maneira mais simples de conceber o comunismo", porque precisamente "a mais apta aos prazeres da multidão" e, por isso, "a mais primitiva e a mais realmente utópica" (Ibid., 1975[372], p. 376-377).

> Era absurdo, mas era atraente e por isso foi rapidamente acreditada e aceita. Era muito cômodo para a propaganda poder dizer: “Vocês sofrem a fome, têm penúria de tudo, enquanto os armazéns e os mercados estão cheios de coisas que não servem a ninguém; apenas precisam estender a mão e tomá-las”. O sucesso desses opúsculos entre os anarquistas foi enorme. (...) Procuramos nos opor à corrente, mas com pouco sucesso. O talento literário e o alto prestigio da personalidade de Kropotkin fizeram aceitar pela maioria a infeliz fórmula do *tomar na abundância* [*presa nel mucchio*] (“la prise au tas”) e a maioria, certamente interpretando de modo grosseiro o pensamento de Kropotkin, não duvidou que a *abundância* existisse e que fosse praticamente inexaurível (Ibid., 1975[340], p. 264).

Malatesta notou que o otimismo de Kropotkin colocava em jogo a própria realização da anarquia, pois supunha o ato revolucionário de eliminação das forças materiais defensoras do privilégio, como suficiente para sustentar práticas sociais anárquicas. Assim, “muitos deram importância exclusiva ao fato insurrecional sem pensar naquilo que é preciso fazer para que uma insurreição não permaneça um ato de violência reacionária”, e viram nas “questões práticas, nas questões de organização, no modo de prover o pão cotidiano (...) questões ociosas: são coisas, eles dizem, que se resolverão por si, ou as resolverão a posteridade” (Ibid., 1975[336], p. 241). Mas, ao contrário dessa corrente, Malatesta afirmou que a positividade revolucionária residia na organização anarquista, e disse que “é o nosso *modo de construir* o que constitui propriamente o *anarquismo* e que nos distingue dos socialistas. A insurreição, os meios para destruir são coisas contingentes, e a rigor se poderia ser anarquista sendo igualmente pacifista, como é possível ser socialista sendo insurrecionalista” (Ibid., 1975[20], p. 64).

A “abolição dos obstáculos” mencionada por Levy é coisa meramente contingente. O que deve distinguir efetivamente os anarquistas são seus métodos de organização. Aqui está a razão pela qual Malatesta deu à organização um grande destaque na sua reflexão, e pela qual se colocou, desde muito cedo, ao lado dos chamados anarquistas “organizadores”, em oposição aos anarquistas “anti-organizadores”. Como observou Adriana Dadà, a década que se seguiu entre os anos de 1880 a 1890 foi marcada pelo desenvolvimento de uma tendência anti-organizadora e individualista no anarquismo, provocada em certa medida, de um lado, pela

repressão indiscriminada de qualquer atividade subversiva e, de outro, pela esperança de uma revolução iminente, para a qual bastava uma ação violenta e exemplar. “A prática insurrecionalista tinha, com efeito, ativado o mecanismo insurreição/repressão/novas insurreições, jogos de forças menores, e provocou, portanto, atos de revolta totalmente indiferentes a todo vínculo com ações enquadradas em uma perspectiva estratégica, transformada pouco a pouco na indiferença por toda forma de discussão e organização que ligasse e coordenasse a atividade insurrecional e revolucionária em geral” (DADÀ, 1984, p. 46). É preciso igualmente considerar, como apontou Maurizio Antonioli, a resposta formulada pelos anarquistas, por exemplo, durante o congresso de Londres de 1881, contra as formas de organização do socialismo *legalitário*. Nesse congresso, Carlo Cafiero teria insistido “sobre a necessidade de dar vida a ‘círculos independentes uns dos outros, coligados pelos fins comuns da ação’, e insistia na necessidade de dispersar sobre o território os núcleos vitais do anarquismo para os subtrair da repressão do Estado” (ANTONIOLI, 1999a, p. 56). Tudo indica que foi a partir dessa conjugação que se deu a passagem que levou o anarquismo da recusa contingente de organização para a negação como princípio de qualquer forma de organização, quando “o individualismo se torna uma prática válida da luta no presente e ao mesmo tempo característica essencial da sociedade pós-revolucionária” (DADÀ, 1984, p. 46).

Precisamente nesse contexto Malatesta traça sua definição de anarquia como *organização sem autoridade*, formulada em *La Questione Sociale*, de Florença, em 1884, primeiro periódico dirigido por ele. Malatesta afirma que em uma organização sem autoridade o governo se torna um *non sense*, mas para que essa organização se realize e exista, é preciso um método que funcione como timão necessário para dirigir a navegação anárquica.

> Anarquistas nas finalidades, porque acreditamos que apenas com a anarquia a humanidade poderá alcançar o bem-estar e a paz (...), nós somos igualmente anarquistas no método, porque acreditamos que uma autoridade constituída, um governo qualquer será sempre e fatalmente um obstáculo para o triunfo do princípio de solidariedade, uma razão para o eterno retorno [*corsi e ricorsi*, concepção da história cíclica de Vico] na civilização, de alternâncias de revoluções e reações (Ibid., 1884c).

Malatesta atribuiu a recusa do princípio de organização a um erro provocado pelo exagero da crítica anarquista à organização, identificando-a com a autoridade. Segundo ele, muitos anarquistas, por "ódio à autoridade, rejeitaram qualquer organização, sabendo que os autoritários designam com esse nome o sistema de opressão que desejam constituir" (Ibid., 1889b). Porém, para Malatesta, aquilo que os autoritários chamam organização "é simplesmente uma hierarquia completa, legiferante, que age em nome e no lugar de todos", ao contrário, o que os anarquistas entendem por organização "é o acordo que se faz, em virtude dos interesses entre os indivíduos agrupados para uma obra qualquer; são as relações recíprocas que derivam das relações cotidianas que os membros de uma sociedade estabelecem uns com os outros". Mas sobretudo, a organização anarquista, segundo Malatesta, "não tem lei, nem estatutos, nem regulamentos que cada indivíduo é obrigado a subscrever, sob pena de um castigo qualquer; essa organização não possui nenhum comitê que a represente, os *indivíduos* não são ligados a ela pela força, mas permanecem livres e autônomos para abandonar a organização quando ela quiser substituir sua iniciativa" (Id.). Mas Malatesta reconheceu que a Primeira Internacional, "malgrado toda a terminologia anti-autoritária, malgrado as lutas combatidas e vencidas em nome da autonomia e da liberdade", permaneceu sempre uma organização autoritária até a morte, provocada por seu próprio autoritarismo. "A Internacional em seu nascimento imitou a organização do Estado: Conselho Geral (*governo central*) com os secretários gerais para cada país (*ministros*); conselhos regionais, provinciais etc. (*governos cantonais* etc.); congressos gerais, regionais etc., com direito de fazer leis, aceitar ou rejeitar programas e idéias, admitir ou expulsar indivíduos ou grupos (*parlamentos*)" (Ibid., 1889g). Foi, segundo ele, levando em consideração exemplos como o da AIT

que os anarquistas não souberam distinguir a "organização em si do fundo autoritário que a deturpava, e começaram a predicar e a experimentar a desorganização, querendo eleger como princípio o isolamento, o desprezo dos compromissos assumidos e a não solidariedade, quase como se fossem uma conseqüência do programa anarquista, quando na verdade são sua negação" (Id.). Para Malatesta, os anarquistas, pensando combater a autoridade, não perceberam que estavam atacando o próprio princípio de organização. E assim faziam como se para combater a autoridade do Estado pretendessem o retorno a um modo de vida selvagem. Querendo deixar livre campo para a iniciativa individual, produziram isolamento e impotência. Era preciso, portanto, não negar a organização, mas organizar-se "em modo perfeitamente anárquico, quer dizer, sem nenhuma autoridade nem evidente nem mascarada" (Id.).

Todavia, parece que essa noção de organização que Malatesta esforçou-se em distinguir e preservar não deixou, porém, de causar efeitos bastante ambíguos. Como observou Maurizio Antonioli, "o anarquismo organizado, o assim chamado 'partido'[6] nas suas diversas articulações autônomas, modificava gradualmente a própria fisionomia, nem tanto porque 'menos subversivo' e 'mais educativo', mas porque se apresentava (...) combatendo com as armas civis da organização, da propaganda e da ação popular coletiva" (ANTONIOLI, 1999b, p. 130). Nesse final do século XIX e começo do XX, o reconhecimento formal da liberdade de associação por alguns governos liberais abriu a possibilidade de uma existência "legal" ao movimento anarquista. Como mencionou Pier Carlo Masini, o Ministro do Interior italiano Giuseppe Zanardelli "tinha desenvolvido o princípio da mais ampla liberdade de

[6] A noção de "partido" tinha para os anarquistas uma conotação completamente diferente da que se conhece hoje e uma problemática política oposta dos partidos convencionais. Malatesta dava à palavra partido dois dignificados: "um, de grupo organizado de pessoas vinculadas por um pacto social, outro, de todo um conjunto de pessoas que aderem a uma dada ordem de idéias e têm um objetivo comum" (1975[114], p. 284). Adriana Dadà notou como desde muito cedo, "já nas lutas que envolveram a ala anti-autoritária da Primeira Internacional, encontramos o elemento característico da história dos anarquistas na Itália: o alternar-se de ações de massa e de ações de vanguarda, a oscilação entre movimento mais ou menos espontâneo 'dos revolucionários' e a afirmação de seus militantes como portadores de uma presença organizada, de partido" (DADÀ, 1984, p. 7).

associação, fazendo-se defensor da fórmula “reprimir não, prevenir”, pronunciada pelo Presidente do Conselho Cairoli” (MASINI, 1974, p. 153). Ainda que na prática o discurso de Zanardelli não contemplava os anarquistas internacionalistas, condenando e perseguindo a AIT como *associazione di malfattori*, permanecia esse fato, como notou Antonioli, de que “a questão da organização inseria-se no quadro de um discurso mais amplo, como aquele relativo às modalidades de uma presença anárquica no tecido político geral” (ANTONIOLI, 1999a, p. 72). Assim, parece que a organização anarquista, ao reclamar o direito a uma existência pública e civil, tendeu a rejeitar como prejuízos aquelas formas de recusas e contraposições diretas contra a sociedade. Foi essa atitude que suscitou uma oposição resoluta por parte dos anti-organizadores, temendo que a “constituição do partido determinasse uma institucionalização do movimento e, consequentemente, a pacificação da tensão revolucionária” (Id.).

Tais fatos parecem confirmar a opinião de Daniel Colson a respeito da noção de organização, descrita por ele como um “termo infeliz, emprestado da biologia para designar os agrupamentos *militantes* (...) e o laço que os une. Rudimentar, essa noção tende a isolar os elementos, a hierarquizá-los (as mãos, a cabeça, o baixo, o alto etc.) e a submete-los a um todo que lhes assinalaria sua função e seu valor”[7] (COLSON, 2001, p. 217).

[7] A idéia que conhecemos de organismo data do século V a.C. Anteriormente, o pensamento pré-socrático exprimia as coisas na sua dimensão de *multiplicidade*. Mais tarde, com o socratismo, a multiplicidade das coisas foi considerada por uma ótica de *unidade* conceitual (cf. REALE, 2002, p. 21 et seq.). Em seguida, a idéia de organismo e de organização marca, com Cuvier, a passagem da história natural para a biologia, representando um conjunto de órgãos que estão ligados a funções que mantêm com eles uma relação de subordinação funcional. A noção de organismo, com a biologia, fez “extravasar – e largamente – a função em relação ao órgão e submeteu a disposição do órgão à soberania da função. Dissolve-se, senão a individualidade, pelo menos a independência do órgão: é erro crer que ‘tudo é importante num órgão importante’; é preciso dirigir a atenção ‘mais para às próprias funções do que aos órgãos’” (FOUCAULT, 2000b, p. 363).

2. questão social

A partir da segunda metade do século XIX, começou a se desenhar uma nova estratégia política que encontrou no princípio da organização o campo do qual retirou os instrumentos de análise. Essa estratégia atravessou a reflexão de dois autores que tinham em comum o fato de terem vivenciado a revolução de 1848, porém em campos opostos: Tocqueville e Proudhon. O primeiro, que tinha insistido, na sua *Memória sobre o pauperismo*, de 1837, sobre a eficácia da organização popular contra as agitações operárias, viu na revolução de 1848, e na violência de seus atos, a confirmação de suas inquietações. O segundo, que tinha queimado, no plano das idéias, o princípio de propriedade em seu libelo *O que é a Propriedade?*, de 1840, viu os operários de 1848 o queimarem de fato, e atacou o princípio da organização, dizendo "ocultar um pensamento dissimulado de exploração e de despotismo" (PROUDHON, 1979, p. 62). A revolução de 1848 foi o retorno ao debate político da questão social.

De acordo com Procacci, questão social foi um sentido importante e novo emprestado à pobreza durante as agitações revolucionárias do final do século XVIII, um sentido que colocava frequentemente um desafio e uma *questão* a ser resolvida. Um sentido emprestado à pobreza que se tornou "uma das grandes questões de interesse público e ocupou nos espíritos um lugar real e simbólico no qual estavam em jogo as chances da nova ordem social e a obsessão de seu fracasso. Assim nasce a *questão social*, espaço discursivo e prático ao mesmo tempo, designando os problemas que a miséria finalmente coloca à sociedade" (PROCACCI, 1993, p. 13). Essa questão, que inquietou os revolucionários de 1789, emergiu no cenário político, violenta e ameaçadora, sob os efeitos da revolução de 1848. A partir de 1848 entra em cena uma forma suprema de violência operária, ao menos para a sociedade liberal. Tocqueville impressionara-se pelo caráter popular da revolução que acabava de ser realizada, um "caráter que eu não diria principal, mas único e exclusivo; a onipotência que havia dado ao povo propriamente dito, ou seja, às classes que trabalham com as mãos, sobre

todas as outras". A Revolução de Fevereiro lhe parecia, finalmente, "feita inteiramente à margem da burguesia, e contra ela" (TOCQUEVILLE, 1991, p. 91-92). Correlativamente, Foucault mostrou como na passagem do século XVIII para o XIX surgiu um ilegalismo popular novo, de outro tipo. Foi nessa época que as ilegalidades conheceram um desenvolvimento a partir de novas dimensões, que portavam consigo os efeitos da revolução de 1848, incorporando movimentos que entrecruzaram "os conflitos sociais, as lutas contra os regimes políticos, a resistência ao movimento de industrialização, os efeitos das crises econômicas" (FOUCAULT, 2000a, p. 227). Assim, tendo sido uma prática limitada a ela mesma, as ilegalidades populares durante a revolução ganharam uma dimensão de "lutas diretamente políticas, que tinham por finalidade, não simplesmente fazer ceder o poder ou transferir uma medida intolerável, mas mudar o governo e a própria estrutura do poder" (Id.). Outro aspecto fundamental da revolução de 1848 foi, diz Proudhon, que a revolução não buscou o triunfo de um partido, mas aspirava fundar uma experiência e uma filosofia social novas.

> Antes da batalha de junho, a Revolução tinha apenas consciência dela mesma: era uma aspiração vaga das classes operárias em direção a uma condição menos infeliz. (...) Graças à perseguição que ela sofreu, a Revolução hoje conhece-se a si mesma. Ela expressa sua razão de ser; ela conhece seu princípio, seus meios, seu fim; ela possui seu método e seu critério. Ela somente tem necessidade, para se compreender, de seguir a filiação das idéias dos seus diferentes adversários. Nesse momento, ela se liberta das falsas doutrinas que a obscurecem, dos partidos e das tradições que a encobrem: livre e brilhante, vocês a verão apoderar-se das massas e as precipitar em direção ao futuro com um impulso irresistível (PROUDHON, 1979, p. 25).

A Revolução *conhece-se a si mesma*. Em 1848 foi "extraordinário e terrível ver exclusivamente nas mãos dos que nada possuíam toda uma imensa cidade cheia de tanta riqueza, ou melhor, toda essa grande nação, pois, graças à centralização, quem reina em Paris comanda a França" (TOCQUEVILLE, 1991, p. 92). A filosofia da Revolução de Fevereiro foi o socialismo que, após ter suscitado a guerra entre as classes, segundo Tocqueville, continuou sendo seu "caráter mais essencial e a lembrança mais temível" de 1848 (Ibid., p. 95). E ele tinha razão. Em um primeiro momento, foi essa temível lembrança do radicalismo de 1848 que esteve presente na

fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores, atuando sobretudo pela figura de Mazzini, cujo republicanismo democrático, tão temido pela monarquia italiana, foi gestado nos antecedentes parisienses a 1848 e continha uma profunda aversão pela monarquia liberal de Luís Felipe. Para Mazzini, a monarquia liberal era particularmente insidiosa porque dava ao povo a esperança de uma mudança significativa realizada através de reformas moderadas e constitucionais. "O liberalismo, seja '*alla* Luís Felipe', seja nas formas nas quais seria praticado sucessivamente pela monarquia piemontesa, era particularmente perigoso porque seus tons moderados dissipavam a diversidade de princípios e atenuavam a sensibilidade nos confrontos dos problemas morais". Foi essa disposição que fez Mazzini afastar-se dos carbonários, "que preferiam a cooperação com os monarquistas moderados", para fundar *La Giovine Italia* em 1831 (SARTI, 2000, p. 64). Esse radicalismo fará aproximar Mazzini a Bakunin em 1861, quando os dois revolucionários se encontram em Genova para discutir o apoio comum que dariam à insurreição polonesa, assim como foi esse radicalismo que, em 1864, o lançará nas filas da AIT. Mas a AIT também herdou o radicalismo de 1848 com os franceses refugiados em Londres, que não eram partidários de Blanqui nem de Proudhon, e com os delegados internacionalistas da Suíça francesa.

Seja como for, parece que a revolução de 1848 fez seu o eco lançado pelo libelo de Proudhon sobre a propriedade, na medida em que foi a oposição entre proprietários e não-proprietários que atravessou todo o corpo social durante as agitações de 1848. Tocqueville lembra como o povo, após descobrir que sua posição de inferioridade não era devida à constituição do governo, voltou-se contra a propriedade, olhando-a "como principal obstáculo para a igualdade entre os homens, até o ponto de parecer o único signo de desigualdade" (TOCQUEVILLE, 1991, p. 92). Em 1840, Proudhon tinha correlacionado o político com o problema econômico nos duplos escravidão/propriedade e assassinato/roubo. Para Tocqueville foram essas "falsas teorias" que haviam "assegurado às pessoas pobres que o bem dos ricos era de

alguma maneira o produto de um roubo cujas vítimas eram elas", fazendo da revolução "um esforço brutal e cego, mas poderoso, dos operários para escapar às necessidades de sua condição (que lhes havia sido descrita como uma opressão ilegítima) e para abrir a fórceps um caminho em direção àquele bem-estar imaginário (que se lhes havia mostrado de longe como um direito)" (TOCQUEVILLE, 1991, p. 150).

Opressão *ilegítima* e *direito* ao bem-estar. A revolução de 1848 foi um momento de crise em que a governamentalidade teve sua racionalidade política reformulada. Foi um acontecimento que colocou a noção de soberania num impasse: a insurreição de 1848 projetou a sombra perigosa da revolução de 1793 como obra incompleta, na medida em que era evidente o não cumprimento da promessa rousseuaniana da transferência da soberania do príncipe para o povo. Os acontecimentos de 1848 fizeram reacender na sociedade o fogo de múltiplas batalhas. Estava em jogo a legitimidade do poder central, a manifesta fragilidade do novo fundamento do poder saído da Revolução Francesa. E isso fez com que a questão social fosse definida nos seguintes termos: "como reduzir a distância entre o novo fundamento da ordem política e a realidade da ordem social, com a finalidade de assegurar a credibilidade da primeira e a estabilidade da segunda, caso não se queira que o poder republicano seja novamente investido de desesperanças desmedidas e vítima do desencantamento destruidor desses mesmos que deveriam defendê-lo?" (DONZELOT, 1994, p. 33). A resposta para essa questão foi encontrada no preenchimento de um estranho vazio existente entre indivíduo e Estado e que, liberais e conservadores concordavam, provocava um excesso de Estado. Tanto liberais quanto conservadores admitiam que "houve um deslocamento ou um desaparecimento dos corpos e das associações que agregavam localmente os indivíduos e, desse modo, intercalavam-se entre eles o Estado. A rápida redução da existência desses corpos, ou pelo menos da sua capacidade de controlar os indivíduos, colocou-os numa relação de face a face direta com o Estado" (Ibid., p. 57). Foi, portanto, um vazio formado pela perda de uma certa organização da sociedade com seus laços, suas hierarquias, suas

influências tradicionais, suas relações de subalternação, de paternidade etc., vazio que deixava unicamente ao Estado a tarefa de se ocupar dos indivíduos. Excesso de Estado como fonte inevitável de conflitos que sempre riscavam a legitimidade da soberania da república e reascendiam o fogo revolucionário de 1793. Procacci mostrou como funcionou, depois da revolução, uma estratégia de neutralização da revolta popular que tomou como encargo o *fator organizacional*. "Pela primeira vez, com efeito, uma tentativa de neutralização política consistia em tentar organizar o povo: e isso certamente porque as reivindicações populares às quais o governo devia fazer frente comportavam uma demanda de organização. Mas, também, porque uma nova racionalidade política via, finalmente, na organização uma maneira de governar" (PROCACCI, 1993, p. 288). As associações e os clubes operários apresentavam a vantagem de fazer da organização um hábito e de reduzir o antagonismo social. O Estado previdenciário nasce em 1848. As organizações criadas nessa época pelo Estado para canalizar o movimento popular visavam a sindicalização dos operários como "uma maneira de neutralizar a reivindicação de um direito individual ao trabalho" (Ibid., p. 289). Foi a partir dessa noção de organização que se procurou desarmar politicamente os antagonismos entre proprietários e não-proprietários. O potencial de ruptura da miséria foi amortecido com a idéia de *dever social*, tornado moral ativa do cidadão, novo sujeito da sociedade civil, que serviu de registro para reinscrever as relações políticas no interior do corpo social, despolitizando-as e despotencializando-as, sendo que, de outro modo, reforçariam um face a face entre Estado e indivíduo. "A associação tornava-se assim ao mesmo tempo um modo de resistência contra as tendências despóticas do poder numa sociedade democrática, e uma prática socializada do poder, um tipo de via direta da educação dos cidadãos ao *self-government*" (Ibid., p. 311).

3. solidarismo e direito social

Segundo Donzelot, nesse momento, para conferir ao Estado um fundamento para sua intervenção, emerge a noção de solidariedade com Durkheim, que procurou articular a técnica do direito social, entendido como a modalidade dessa ação, com a fórmula da *negociação* como modo capaz de resolver na sociedade os conflitos. É a partir dessa articulação entre a noção de solidariedade, a técnica do direito social e o procedimento da negociação que, segundo Donzelot, "se constitui um modo especifico de organização da sociedade, *o social*, na intersecção do civil e do político" (Ibid., 1994, p. 72). Assim, o *social* foi uma invenção estratégica de pacificação das relações na sociedade, que implicou um sistema de direitos e de práticas, e que ganhou um plano de consistência com o nascimento da sociologia como disciplina científica, sobretudo com o aparecimento da obra *Da divisão do trabalho social*, em 1893, de Durkheim, e sua noção de "solidariedade orgânica". Seu problema foi o de perceber como nessa liberdade de associação, concedida pelo governo aos sindicatos operários para reforçar seus laços sociais corporativos, ou na intervenção que o Estado exercia nas famílias operárias para a proteção da infância, através do dispositivo escolar, enfim, perceber como essas ações (ou interações) levavam em conta também um interesse social do indivíduo. "Possuiria essa política, portanto, uma coerência de conjunto, um fundamento durável, um horizonte?" (Ibid., p. 79) O que seria a sociedade se não um vasto organismo dotado e funcionando através de uma solidariedade orgânica de suas partes? Assim, todos esses fenômenos de ruptura, tais como o suicídio e a intensificação dos conflitos entre patrões e operários, aconteciam menos em razão de uma estrutura da sociedade do que de um estado de imperfeição de suas representações e laços sociais. Durkheim forneceu, portanto, um fundamento científico para a intervenção do Estado na sociedade a partir de sua teoria da solidariedade. Teoria acompanhada, no final do século XIX, do funcionamento de um formidável "equipamento coletivo em matéria de ensino, de saúde, de energia, de

comunicações, aumentando consideravelmente o papel da administração e seu peso sobre a sociedade" (Ibid., p. 87).

A partir dessa invenção estratégica da solidariedade com Durkheim, Donzelot sugere que a principal problemática política esboçada no final do século XIX foi a exigência de encontrar, frente a essa crescente expansão das atividades do Estado, uma tática capaz de atuar de tal "modo que sua autoridade não seja reduzida e que ela não se choque contra uma crítica cada vez mais virulenta de seu arbítrio. Questão tanto mais aguda na medida em que a chama anarquista no final do século alcançava então seu apogeu" (Ibid., p. 88). Como validar a intervenção do Estado e toda a extensão de seu poder, ao mesmo tempo fazendo com que esse poder seja aceito por aqueles sobre os quais ele é exercido? Como conservar o princípio da autoridade na sociedade de maneira que seu monopólio, a fonte da qual ele emana, sua origem, apareça como vindo de toda parte e de parte alguma? Percebe-se o quanto essa problemática da positividade do poder está distante do problema weberiano do Estado como monopólio da violência legítima.

Nascem nessa época duas noções que desempenharam papéis importantes no debate: a noção de *serviço público*, com Léon Duguit, e a noção de *instituição*, com Maurice Hauriou, ambos teóricos do direito social. Segundo Duguit, a filosofia subjetiva do direito, herdeira dos códigos napoleônicos, conferia ao indivíduo o verdadeiro fundamento do direito, e via no Estado, tal como Rousseau, uma espécie de "eu comum" dotado de uma subjetividade coletiva. A conseqüência disso era o inevitável conflito do primeiro contra o segundo. Esse germe de contradição e de luta foi o que os homens da revolução introduziram involuntariamente no sufrágio universal. "Eles criaram a igualdade política, mas não a igualdade econômica, suprimiram os privilégios políticos mas não os econômicos. Daí um conflito fatal, uma antinomia profunda" (Ibid., p. 91). Para Duguit, todo poder, qualquer que seja seu modo de legitimação, implica sempre uma relação de dominação. Nesse sentido, afirmava que a antiga soberania política tinha sido simplesmente transferida da

monarquia para a república, conservando, em beneficio dessa última, um poder político ilimitado. “Porque o Estado é a soberania concentrada de todos, nada e ninguém poderá lhe resistir. E isso mostra bem o quanto o princípio da soberania é pouco jurídico” (Ibid., p. 92). O Estado, portanto, considerando-o objetivamente, dizem os teóricos do direito social, não é jamais outra coisa mais do que o fato de “um certo número de pessoas disporem livremente de maior força de constrição. O Estado não é outra coisa mais do que poder” (Ibid., p. 93). É preciso, por isso, fazê-lo reconhecer obrigações positivas por meio da colocação em funcionamento de equipamentos coletivos, e produzir solidariedade social, enfim, fazer o Estado operar não como um eu comum ou sujeito soberano, mas condicionar seu exercício às modalidades de *serviços públicos*, nos quais os indivíduos não estariam mais do que integrados em uma função.

Já a noção de *instituição*, de Hauriou, constituiu um aperfeiçoamento da noção de *serviço público* de Duguit, que procurou estabelecer o fundamento da autoridade do Estado sobre cada um de seus membros e os limites dessa autoridade. Hauriou, pensando a sociedade a partir de seu movimento, procurou “articular os direitos e os deveres dos indivíduos, das coletividades e da potência pública de um tal modo que eles respeitassem o princípio – necessário para a ordem – que quer que uma força domine as outras, e o princípio – necessário ao equilíbrio – que quer que uma força dominante possa ser moderada por forças menores, mas capazes de fazer jogar relativamente sua presença” (Ibid., p. 97). A *instituição* seria a realidade desse conjunto regulador de ordem e equilíbrio.

Esses dois teóricos do direito social perceberam o perigo quase inevitável que resultava do exercício do poder do Estado apoiado sobre essa noção de soberania. Concluíram que se o procedimento do sufrágio pode e deve ser realizado sobre essa noção democrática de soberania individual, o exercício do poder deve se desembaraçar dela o quanto possível. Curiosamente, esses teóricos tinham muita clareza de que, dissipadas as ilusões que faziam com que o exercício do poder emanasse da vontade de

todos, imediatamente “o Estado aparecia na sua realidade de potência bruta, arbitrária, opressiva: força pura que tão só pode se justificar por sua submissão a uma regra de direito, uma regra que deve procurar dissolvê-lo de maneira eficaz na realização da solidariedade da sociedade”. Assim, propunham uma descentralização capaz de transformar o exercício arbitrário do poder sob a forma de serviços públicos disseminados pela sociedade com o objetivo de organizar sua coesão. “O Estado perderia sua arbitrariedade se dissolvendo progressivamente no processo de construção de uma sociedade solidária” (Ibid., p. 101). Mas era preciso ter a prudência de não eliminar a potência especifica do Estado, sua potência pública, e para isso articulou-se público e privado em uma “teoria da autoridade fundada sobre a perenidade das instituições como fonte do seu poder de constrição, reduzindo a possibilidade de seu questionamento” (Ibid., p. 103). Em outras palavras, os teóricos do direito social encontraram um princípio de limitação positiva do poder do Estado.

Foucault mostrou a importância que teve essa nova técnica do direito para a governamentalidade dos indivíduos. Ela permitiu indexar a governamentalidade não mais simplesmente ao mercado, como queria Quesnay e seu *Quadro Econômico* dos fisiocratas, nem indexá-la à noção jurídica do contrato social, como queria Rousseau e a soberania como vontade geral. “A governabilidade ou a governamentabilidade desses indivíduos que, na qualidade de sujeitos de direito, povoam o espaço da soberania, mas que são ao mesmo tempo nesse espaço de soberania homens econômicos, sua governamentabilidade não pode ser assegurada, e não pode ser assegurada efetivamente, mais do que pela emergência de um novo objeto” (FOUCAULT, 2004c, p. 298). Esse novo objeto foi a sociedade civil, que funcionou como campo de referência para governar, “segundo certas regras de direito, um espaço de soberania que tem a infelicidade ou a vantagem, como vocês quiserem, de ser povoado de sujeitos econômicos” (Ibid., p. 299). A sociedade civil foi ao mesmo tempo o princípio teórico e prático que permitiu ao governo exercer sua autoridade fora do quadro jurídico da teoria da soberania e fora do registro da dominação. De que

modo? Foucault mostrou como uma das características da sociedade civil é que ela foi pensada como matriz permanente de poder político, na medida em que estabelece um laço entre indivíduos que são concretamente diferentes entre si. São essas diferenças que vão induzir e determinar espontaneamente, na sociedade, divisões de trabalho que não são somente produtivas, mas divisões de trabalho que são políticas, quer dizer, divisões no plano dos processos decisórios.

> Uns darão sua opinião, outros darão ordens. Uns refletirão, outros obedecerão. "Anteriormente a toda instituição política, diz Fergunson, os homens são dotados de uma variedade infinita de talentos. Se vocês os colocarem juntos, cada um encontrará seu lugar. Eles, portanto, aprovarão ou reprovarão ou decidirão todos juntos, mas examinam, consultam e deliberam em parcelas mais seletas; na qualidade de indivíduos, eles tomam ou se deixam tomar ascendência" (Ibid., p. 307).

Ocorre na sociedade civil que o fato do poder precede o direito que pretende instaurá-lo ou limitá-lo, ou modificá-lo, ou intensificá-lo. O poder pré-existe a toda regra de direito. Sua estrutura jurídica lhe é sempre posterior. "Com efeito, a sociedade civil expele permanentemente, e desde a origem, um poder que não é nem a condição nem o suplemento. 'Um sistema de subordinação, diz Fergusom, é também essencial aos homens e à própria sociedade'" (Ibid., p. 308). A sociedade civil aparece como uma espécie de síntese espontânea de uma subordinação espontânea.

Na prática, todas essas teorias que tiveram como fio condutor a noção de solidariedade consolidaram-se, no final do século XIX, em um *corpus* jurídico que ficou conhecido como *direito social*, e que engendrou inúmeras práticas relativas às condições de trabalho, à proteção do trabalhador e da infância, aos acidentes e doenças do trabalho, às várias medidas destinadas a fiscalizar as condições de salubridade, educação e moralidade dos operários e de suas famílias. E foi através de uma técnica securitária, como mostrou Donzelot, que essa linguagem do direito operou, procurando cessar a violência dos conflitos entre patrões e operários. O sistema de seguros que foi colocado em funcionamento fazia aparecer a exigência por direitos como dependente não mais de uma reorganização da sociedade, mas de uma reparação de sofrimentos ocasionais.

> O operário acidentado, doente ou desempregado não exigia mais justiça diante dos tribunais ou em praça pública. Fará valer seus direitos perante instâncias administrativas que, após examinarem o fundamento da sua demanda, lhe paga indenizações predeterminadas. Não é proclamando a injustiça da sua condição que o operário poderá beneficiar-se do direito social, mas na qualidade de membro da sociedade, na medida em que ela garante a solidariedade de todos (DONZELOT, 1994, p. 138).

O direito social foi uma contrapartida necessária a toda inconveniência do sistemático processo de disciplinarização descrito por Michel Foucault. Foi para compensar, ou equilibrar, o poder soberano que o patrão exercia efetivamente no interior da fábrica, e que chegava mesmo a atingir toda a vida familiar, afetiva e sexual dos operários, em uma rede fechada de constrições disciplinares, que riscava a instabilidade do poder pela ameaça constante de conflitos que provocava. Com o direito social, essa malha do poder disciplinar não aparecia mais emanando do Estado, delegado e defendido por ele. Pelo contrário, esse poder aparecia como *contestado*, limitado e recusado pelo Estado. A "dominação" que Weber viu o trabalhador exercer sobre o patrão por meio da legislação trabalhista, era no fundo o resultado terminal de uma complexa estratégia de normalização do poder que procurou eliminar o perigo inerente ao exercício do governo.

4. *contra-organização* anarquista

É preciso entender a reflexão de Malatesta acerca da organização como uma postura *contra-organizativa*, na medida em que, sem negar a organização, procura contrapor à estratégia da organização burguesa práticas de organização anarquista. Como dissemos, ao contrário dos anarquistas anti-organizadores[8], Malatesta rejeitou como sendo completamente insuficiente e inadequada a resposta sob a forma da recusa

[8] ANTONIOLI (1999a) cita, entre outros, Paolo Schicchi, os stirnerianos Attilio e Ludovico Corbella e Oberdan Gigli. Outros anti-organizadores menos "intransigentes" foram Ettore Molinari, Nella Giacomelli e Luigi Galleani.

do princípio de organização. Uma tal resposta trazia o inconveniente do extremismo, e continha um duplo prejuízo: não apenas colocava o anarquismo no impasse de uma posição meramente negativa, como também era uma posição que impedia perceber o funcionamento do mecanismo estratégico colocado em jogo. É notável como Malatesta insistia no fato de que "todas as instituições que oprimem e exploram o homem tiveram sua origem em uma necessidade real da sociedade humana e se sustentam precisamente sobre o prejuízo de que essa determinada necessidade não possa ser satisfeita sem aquelas instituições determinadas, fazendo suportarem todo o mal que produzem pela força dessa pretensa necessidade" (MALATESTA, 1889g). É o que o ocorre, por exemplo, com a propriedade que, mesmo reduzindo a massa dos trabalhadores à miséria e transformando a sociedade em uma matilha de lobos se devorando mutuamente, encontra sua justificativa também na necessidade dos indivíduos se garantirem contra a tirania do Estado. É o que ocorre com a lei que, mesmo tendo sido feita para defender os privilegiados e constranger o povo a suportar sua posição, ela também responde a necessidade da incolumidade pessoal dos indivíduos. Até mesmo o autoritarismo, seja nas suas manifestações secundárias seja na sua manifestação máxima da forma Estado, na medida em que obscurece com sua sombra fatal grande parte da vida social, reponde igualmente a uma necessidade de cooperação. Portanto, é preciso perceber esse fundo de positividades que não somente atuam, mas que sustentam essas redes de instituições negativas, nas quais os indivíduos são ao mesmo tempo vítimas e beneficiários.

> Ora, se alguém, para destruir a propriedade quisesse proclamar a sujeição do indivíduo ao Estado, ou se para abolir a lei quisesse proclamar a liberdade de se degolar mutuamente, ou se para combater a autoridade e o Estado quisesse predicar a vida do homem selvagem ou da tribo isolada, não se faria mais do que reafirmar a necessidade da propriedade, da lei e da autoridade e se alcançaria portanto um objetivo diametralmente oposto ao almejado (Id.).

Dessa forma, mesmo admitindo que a "organização autoritária é uma coisa completamente diversa daquela que os *anarquistas organizadores* defendem e, quando podem, praticam" (Ibid., 1975[334], p. 234), Malatesta tinha clareza de que "as

pessoas agem sempre em função de qualquer coisa de imediatamente realizável, e no fundo têm razão, porque não se vive apenas de negação, e quando não se tem nada de novo para estabelecer retorna-se fatalmente ao antigo" (Ibid., 1975[261], p. 72). Daí a necessidade de combater a idéia muito difundida "segundo a qual a tarefa dos anarquistas seria simplesmente aquela de demolir, deixando para a posteridade a obra de reconstrução". Segundo Malatesta, não se tratava de prescrever para a posteridade um futuro, mas do fato grave e urgente de que "devemos e deveremos fazer por nós, se não quisermos deixar o monopólio da ação prática a outros que endereçaram o movimento em direção a horizontes opostos aos nossos" (Ibid., 1975[334], p. 235-236).

A questão da organização continha, para Malatesta, a perenidade do exercício governamental.

> Eu digo que seria muito difícil encontrar uma instituição atual qualquer, mesmo entre as piores, também as prisões, os lupanares, a polícia, os privilégios, os monopólios, que não responda direta ou indiretamente a uma necessidade social, e que só será possível destruí-las realmente e permanentemente quando se as substitua com qualquer coisa que satisfaça melhor as necessidades que as produziram. Não me perguntem, dizia um companheiro, que coisa substituiremos ao cólera: ele é um mal e o mal é preciso destruí-lo e não substituí-lo. É verdade, mas a desgraça é que o cólera perdura e retorna se não se substituem por condições higiênicas melhores aquelas que permitiram o surgimento e a propagação da infecção (Ibid., 1975[336], p. 238).

Para Malatesta a polícia não era uma atividade meramente repressiva, mas um vetor de força governativa. Nesse deslocamento, que leva de um acento ordinariamente negativo sobre a polícia para vê-la atuando sob um fundo de positividade, é significativo que ele fez aparecer os mecanismos positivos da polícia como tecnologia de governo. Subtraindo da reflexão o juízo moral, Malatesta apontou a positividade que algumas instituições, mesmo entre as piores, como a polícia, produzem na sociedade. Se tais instituições produzissem apenas efeitos negativos, sua eliminação seria fácil. Mas porque elas respondem também a uma "necessidade social", só será possível de fato substituí-las encontrando uma maneira de satisfazer mais efetivamente as necessidades que as provocaram. Por isso, conferir ao

anarquismo, no ato insurrecional, uma finalidade meramente destrutiva equivale a “dar às instituições que se pretende abolir o tempo de se refazerem dos golpes recebidos, impondo-se novamente, talvez com outros nomes, mas certamente com a mesma substância” (Ibid., 1975[340], p. 248-249). Então, dizia,

> é preciso abolir as prisões, esses lugares tétricos de pena e de corrupção, onde, enquanto gemem os prisioneiros, os carcereiros endurecem o coração e tornam-se piores do que os detidos: de acordo. Mas quando se descobre um *lascivo* que estupra e mutila corpos de crianças, é necessário colocá-lo em um estado de não poder mais prejudicar se não se quer que ele faça outras vítimas e termine linchado pela multidão. (...) Destruir os lupanares, essa torpe vergonha humana (...). Mas o lupanar se reformará logo, público ou clandestino, sempre que houverem mulheres que não encontrem trabalho apto e vida conveniente. (...) Abolir a polícia, esse homem que protege com a força todos os privilégios e é o símbolo vivo do Estado: certíssimo. Mas para poder aboli-lo permanentemente e não vê-lo reaparecer sob outro nome e com um outro uniforme, é preciso saber viver sem ele (Ibid., 1975[336], p. 239-240).

É óbvio que Malatesta não pretende que se conserve qualquer coisa como uma espécie de resíduo dessas instituições, não se trata disso. Trata-se do perigo iminente de sua permanência, resultante do fato de que a mera negação das formas institucionais que assumem determinadas instituições não basta para aboli-las. Por exemplo, Malatesta diz que é “infelizmente verdadeiro que se dêem cotidianamente ocasiões nas quais a polícia aparece como instrumento útil” (Ibid., 1975[78], p. 198). Por exemplo, um agredido, “encontrando-se em perigo de vida e sem possibilidade de defesa, ficará naturalmente contente pela aparição dos faróis da polícia” (Ibid., 1975[137], p. 326). Desse modo, “por ódio e medo do delito, a massa da população aceita e suporta qualquer governo” (Ibid., 1975[275], p. 102). Mais do que um ato de negação, é preciso um *saber viver sem* polícia, ou seja, rejeitar não somente suas formas institucionais, mas também o regime de práticas que lhe são correspondentes. É preciso propor não um outro *regime*, mas um saber-fazer que prescinda dessas instituições. É preciso, por exemplo, “evitar sempre que a defesa contra o delinqüente torne-se uma profissão e sirva de pretexto para a constituição de tribunais permanentes e de corpos armados, que logo se tornarão instrumentos de tirania” (Ibid., 1975[340],

p. 249-250). É nesse momento que a questão da organização em Malatesta ganha uma dimensão fundamental para o anarquismo; e ele a formula nos seguintes termos:

> Ou da organização social preocupam-se todos, preocupam-se os trabalhadores por eles mesmos e se preocupam imediatamente, na medida em que destroem o velho, e ter-se-á uma sociedade mais humana, mais justa, mais aberta aos progressos futuros; ou da organização preocupam-se os "dirigentes", e teremos um novo governo que fará aquilo que fizeram sempre os governos, ou seja, fará pagar a massa pelos escassos e maléficos serviços que rende, eliminando-lhe a liberdade e permitindo que seja explorada por parasitas e privilegiados de todas as espécies (Ibid., 1975[336], p. 242).

Mencionei que a valorização da organização em Malatesta é inseparável da desconfiança sistemática nutrida por ele em relação a esse processo de liberação chamado simplesmente insurreição ou revolução. Para Malatesta a revolução e a insurreição, apesar de necessárias, têm um valor meramente negativo. São necessárias porque a história demonstra que "todas as reformas, que deixam subsistir a divisão dos homens entre proprietários e proletários e, portanto, o direito de alguns de viver sobre o trabalho dos outros, não fariam, quando obtidas e aceitadas como benéficas concessões do Estado e dos patrões, mais do que atenuar a rebelião dos oprimidos contra os opressores", e por isso "não resta outra solução mais do que a revolução: uma revolução radical que abata todo o organismo estatal, que exproprie os detentores da riqueza social e coloque todos homens sobre o mesmo nível de igualdade econômica e política" (Ibid., 1975[45], p. 117). Todavia, é preciso sempre admitir que "a revolução dará imediatamente aquilo que poderá dar, ou seja, aquilo que as massas (e nas massas estão incluídos os homens de idéias, os propagandistas, os intelectuais, os técnicos etc.) serão capazes de fazer" (1975[49], p. 130). E essa capacidade relativa das massas é em tal medida importante que Malatesta admite que, "para fazer a revolução, e sobretudo para fazer com que a revolução não se reduza a uma explosão de violência sem futuro, são necessários os revolucionários" (1975[54], p. 149).

A revolução, portanto, sofre de uma insuficiência que lhe é endêmica, e que pode ser descrita da seguinte forma: a revolução não deve ser pensada como um processo que liberaria nos homens uma essência anarquista em estado embrionário ou

adormecido; não é o desbloqueio de uma natureza humana anarquista ou de um fundo subjetivo libertário das amarras opressivas do governo. A revolução, enquanto processo necessariamente negativo, não é jamais capaz de inaugurar a anarquia, simplesmente porque a anarquia não hiberna no interior dos indivíduos, esperando que o longo inverno governamental seja finalmente dissipado pelo sol revolucionário. A revolução é incapaz de liberar ou de produzir uma substância anárquica nos indivíduos. Ela é apenas um "momento em que as massas se elevam moralmente acima de seu nível ordinário e estão prontas a todos os heroísmos" (Ibid., 1975[70], p. 179).

Isso aparece claramente no debate entre *educaionistas*[9] e revolucionários. Recusando o "'educacionismo', entendido como sistema que espera a transformação social unicamente, ou principalmente, da generalização da educação, e que acredita que tal transformação poderá realizar-se apenas quando todos, ou quase todos, forem educados", Malatesta escrevia, no final de 1913, que nas condições da época era "impossível estender a educação além de um limite restritíssimo". Desse modo, se "para fazer a revolução, quer dizer, se para arruinar as instituições atuais e assegurar o pão e a liberdade, devêssemos esperar que as massas se tornassem conscientemente e inteligentemente revolucionárias – a sociedade ou permaneceria como está ou se modificaria sob a influência de forças independentes de nós e em sentido contrário aos nossos objetivos". Além disso, dizia que "a propaganda é feita para todos, mas que é semente que germina somente onde encontra terreno fértil" (MALATESTA, 1913i). Para Malatesta, sendo dados um certo ambiente e certas condições econômicas e políticas, os indivíduos não são capazes de se elevarem acima de um certo nível moral. São capazes apenas uma pequena minoria que, frequentemente, encontra-se em condições de ambiente mais favoráveis, mas a maioria não é capaz. De outro lado, é

[9] Segundo BERTI (2003, p. 426), um dos maiores expoentes do educacionaismo anarquista no início do século XX foi Luigi Molinari, fundador da revista quinzenal *L'Università Popolare*, em 1901, que tinha como epígrafe "a verdade nos fará livres".

igualmente certo que todas as grandes mudanças feitas na civilização foram devidas às revoluções, mas que não constituíram necessariamente rápidas mudanças políticas e econômicas. Ao contrário, foram provocadas pelo descobrimento de novas terras pelas correntes migratórias, pela invenção de novas máquinas ou de novos métodos de produção etc., e nesse processo certamente foi fundamental a educação, que buscou desenvolver nos indivíduos uma capacidade de utilização de todas essas novas possibilidades do ambiente. Pode-se até mesmo admitir que a educação é necessária para produzir "revolucionários", uma certa categoria de homens dedicados à mudança do ambiente de modo rápido e violento.

> Mas esperar que apenas com a propaganda seja transformado o ânimo das massas, é uma ilusão e uma impossibilidade que nos condenaria a ser sonhadores. Existe uma experiência feita por todos os propagandistas, e que já foi contada cem vezes. Vá a uma região nova, virgem de toda propaganda anarquista ou socialista, dedique-se a dialogar no café, faça uma conferência ou convoque um comício e, imediatamente, encontrará um certo número de aderentes, suponhamos dez; e partirá muito contente esperando que, se sozinho e num único dia, foi possível converter para suas idéias dez pessoas, esses dez que lá ficaram, entusiastas e voluntariosos, em breve terão convertido toda a região. Retorne depois de um ano e encontrará os mesmos dez... se não oito; retorne ainda depois de cinco anos e é sempre a mesma coisa. O fato é que você converteu tudo o que existia de conversível. Mas eis que de repente os dez tornam-se cem, e uma larga simpatia, se não uma adesão completa, se manifesta para com nossas idéias. O que aconteceu? Qualquer coisa que transformou o ambiente: foi introduzida uma fábrica ou muitos foram para América e depois voltaram, ou explodiu, em um momento de exasperação, uma greve violenta que colocou em luta aberta os trabalhadores agrícolas contra os proprietários de terra (Ibid., 1975[70], p. 177-179).

É porque a educação é incapaz de converter para a anarquia, ou melhor, é porque na anarquia o procedimento da conversão apenas pode ter um valor relativo e uma existência sempre precária e insuficiente em relação à educação, é por isso que, ao contrário de um certo "número de 'educacionistas', que crêem na possibilidade de elevar as massas aos ideais anarquistas antes de que sejam mudadas as condições materiais e morais em que vivem, e com isso remetem a revolução para quando todos serão capazes de viver anarquicamente, os anarquistas estão todos de acordo com o desejo de arruinar o mais cedo possível os regimes vigentes" (Ibid., 1975[209], p. 172). Mas, do mesmo modo que a anarquia não pode ser objeto de conversão em um

procedimento educacional, com mais razão ainda “a revolução não pode ser feita para que atue diretamente e imediatamente a anarquia, mas somente para criar as condições que tornem possível uma rápida evolução em direção à anarquia” (Ibid., 1975[211], p. 182-183). A revolução é um ato dramático, necessário “para abater a violência dos governos e dos privilegiados” (Ibid., 1975[211], p. 184-185), e “para poder abater a força material do inimigo comum” (Ibid., 1975[218], p. 201), mas, por ser um fenômeno de ruptura súbita, não serve como operador de conversão dos indivíduos para a anarquia.

Foucault mostrou como o tema da “salvação” cristã, com a noção de *metanóia*, que é o equivalente latino da noção grego-romana de “conversão”, foi inscrito em um sistema binário. “Situa-se entre a vida e a morte, a mortalidade e a imortalidade ou este mundo e o outro. A salvação nos conduz: da morte para a vida, da mortalidade para a imortalidade, deste mundo para um outro. Nos conduz inclusive do mal para o bem, de um mundo de impurezas para um mundo de purezas etc. Consequentemente, está sempre no limite e é um operador de passagem” (FOUCAULT, 2002b, p. 180). Foi graças a essa conotação cristã que a noção de conversão foi introduzida na prática e na experiência política através da emergência da “subjetividade revolucionária” no século XIX. “Parece-me que, ao longo do século XIX, não é possível compreender o que foi a prática revolucionária, não é possível compreender o que foi o indivíduo revolucionário e o que foi para ele a experiência da revolução se não se tiver em conta a noção, o esquema fundamental da conversão à revolução” (Ibid., p. 206).

É a rejeição desse esquema binário e maniqueísta que está em jogo nessa declaração de insuficiência da revolução. Assim, para Malatesta, tanto a educação quanto a revolução são insuficientes de converter para a anarquia. Com efeito, ele se pergunta se seria possível

> supor que, feita a revolução no sentido destrutivo da palavra, cada um respeitará os direitos dos outros e aprenderia logo a considerar a violência, causada ou suportada, como coisa imoral e vergonhosa? Não seria muito mais temerário que tão logo os mais fortes, os mais espertos, os mais afortunados, que podem ser também os mais cruéis, os mais afetados por tendências anti-sociais, tentem impor sua própria vontade por meio da força, fazendo renascer *a polícia* sob uma ou outra forma? Não supomos e não esperamos que pelo único fato da revolução ter abatido a autoridade presente baste para transformar os homens, todos os homens, em seres verdadeiramente sociais e destruir todo germe de autoritarismo (Ibid., 1975[43], p. 113).

Uma vez que a "insurreição não pode durar mais que um breve tempo" (Ibid., 1975[218], p. 202), após o gesto negativo e destrutivo de eliminação da "força bruta que oprime, só se destrói aquilo que se substitui com qualquer coisa de melhor. (...) Não existem gerações que destroem e gerações que edificam. A vida é um todo indivisível, e a destruição e a criação são gestos contemporâneos. Existem somente períodos nos quais se cria e se destrói rapidamente, e outros nos quais se cria e se destrói lentamente" (Ibid., p. 202-203). Pensar a revolução a partir do esquema binário da salvação é supor uma subjetividade positiva reprimida e bloqueada por processos negativos históricos, econômicos ou sociais que, uma vez rompidos, liberariam por si mesmos efeitos liberadores. Para Malatesta, não há binarismo nenhum, mas jogo permanente e recíproco.

> Entre o homem e o ambiente social existe uma ação recíproca. Os homens fazem a sociedade como ela é, a sociedade faz os homens como eles são, e disso resulta uma espécie de círculo vicioso. Para transformar a sociedade é necessário transformar os homens, mas para transformar os homens é necessário transformar a sociedade. A miséria embrutece o homem, e para destruir a miséria é necessário que os homens tenham consciência e vontade. A escravidão educa os homens a serem escravos, e para liberar-se da escravidão é necessário homens que aspirem à liberdade. A ignorância faz com que os homens não conheçam as causas dos seus males e não saibam remediá-los, e para destruir a ignorância é necessário que os homens tenham o tempo e o modo de se instruírem. O governo habitua as pessoas a suportarem a lei e a crer que a lei seja necessária à sociedade, e para abolir o governo é preciso que os homens estejam persuadidos de sua inutilidade e dano. Como sair desse círculo vicioso? (Ibid., 1975[223], p. 227).

Entretanto, pelo fato mesmo da existência desse jogo perpétuo, ocorre que "a sociedade atual é o resultado de mil lutas intestinas, de mil fatores naturais e humanos agindo casualmente sem critérios diretivos", residindo aqui a possibilidade sempre

presente de causar, de quando em quando, sua própria dissolução e transformação. Todavia, desse ocaso da luta existe sempre “a possibilidade de progresso; mas não a possibilidade de anarquia”. Para que a anarquia seja possível, “o progresso deve caminhar ao mesmo tempo e paralelamente, nos indivíduos e no ambiente”, e o papel decisivo dos anarquistas é mais positivo do que destrutivo: eles devem se “aproveitar de todos os meios, de todas as possibilidades, de todas as ocasiões que permite o ambiente atual, para agir sobre os homens e desenvolver a sua consciência e os seus desejos; devemos utilizar todos os progressos efetuados na consciência dos homens para induzi-los a reclamar e impor maiores transformações sociais, que são possíveis e que servem melhor para abrir a via a progressos ulteriores” (Ibid., 1975[223], p. 228). Após uma insurreição, “ou seja, a rápida efetuação das forças acumuladas durante a evolução precedente. Tudo dependerá daquilo que o povo é capaz de querer” (Ibid., 1975[223], p. 236).

Segundo Malatesta, os anarquistas anti-organizadores não compreenderam a “sinonímia entre organização e sociedade” (Ibid., 1982[7], p. 85), e ignoraram um dilema inevitável da vida coletiva, no qual a organização aparece como realizada “voluntariamente para vantagem de todos” ou realizada “pela força por um governo para a vantagem de uma classe dominante” (Ibid., 1975[363], p. 342). Isso porque “aquilo que não conseguirmos fazer nós com nossos métodos, será feito necessariamente pelos outros com métodos autoritários” (Ibid., 1975[340], p. 250). Sendo a organização simplesmente uma prática de cooperação e de solidariedade, ela é também uma condição natural e necessária da vida social, um fato inelutável que se dá entre os indivíduos. Assim, “acontece fatalmente que aqueles que não têm os meios ou a consciência suficientemente desenvolvida para se organizar livremente com quem possuem interesses e sentimentos comuns, suportam a organização feita por outros indivíduos, geralmente constituídos em classe ou grupo dirigente, com o objetivo de explorar, em proveito próprio, o trabalho alheio” (Ibid., 1975[357], p. 299-300).

Ou os indivíduos se organizam livremente, e se tem a anarquia; ou são organizados contra sua vontade e suportam a organização, e se tem o exercício do poder governamental. Governo e organização aparecem, em Malatesta, como termos correlativos, ou melhor, a organização constitui para o governo um plano de referencia através do qual o exercício do poder ganha realidade e extensão. É dessa forma que essa problemática da organização aparece de qualquer modo como o diferencial entre as concepções de Malatesta e Weber acerca do poder como imposição da vontade a outrem. Weber tinha visto na dominação uma espécie de fluxo ininterrupto, Malatesta percebeu como a dominação foi estrategicamente re-configurada pelo governo, que articulou as necessidades reais dos indivíduos de uma coletividade, justificando e apoiando seu poder sobre elas.

> Quando uma coletividade tem necessidades e seus membros não sabem se organizar espontaneamente por si mesmos para provê-las, surge alguém, uma autoridade que proverá essas necessidades, servindo-se da força de todos e dirigindo suas vontades. Se as ruas estão inseguras e o povo não sabe prover a segurança, surge uma polícia que, para qualquer serviço que rende, se faz suportar e pagar, impõe-se e oprime (1982[8], p. 89-90-91).

Por essa razão, é preciso que os anarquistas parem de tomar a revolução apenas como episódio destrutivo, foi por isso que Malatesta distinguiu insurreição de revolução, afirmando a necessidade de pensar essa última também como práticas de liberdade, pensá-la como um procedimento inventivo de

> de novos institutos, de novos agrupamentos, de novas relações sociais; a revolução é a destruição dos privilégios e dos monopólios; é um novo espírito de justiça, de fraternidade, de liberdade que deve renovar toda a vida social, elevar o nível moral e as condições materiais das massas, chamando-as a proverem pela sua própria obra direta e consciente para a determinação do próprio destino. (...) revolução é a destruição de todos os vínculos coativos, é a autonomia dos grupos, dos municípios, das regiões; (...) revolução é a constituição de miríades de livres agrupamentos correspondentes às idéias, aos desejos, às necessidades, aos gostos de toda espécie existentes na população (...). A revolução é a liberdade experimentada no ambiente e incorporada nos fatos – e dura até quando durar a liberdade" (1975[262], p. 79).

Foucault notou como as "práticas de liberação são insuficientes para definir práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que um povo, uma

sociedade e seus indivíduos possam dar-se formas plausíveis e aceitáveis de sua existência ou da sociedade política". Daí a necessidade de insistir muito mais "sobre as práticas de liberdade do que sobre os processos de liberação" (FOUCAULT, 2001c, p. 1529). Processos de liberação são por si mesmos insuficientes para definir práticas de liberdade. Foucault toma o exemplo da sexualidade. Antes do que dizer "liberemos nossa sexualidade", o problema mais urgente é procurar definir as práticas de liberdade através das quais seria possível fazer jogar o prazer sexual, erótico e amoroso. "Esse problema ético da definição das práticas de liberdade é, parece-me, muito mais importante do que a afirmação, um pouco repetitiva, de que é preciso liberar a sexualidade ou o desejo" (Id.). Certamente, não é possível a existência de práticas de liberdade, ou só é possível que elas existam de modo bastante limitado, sem processos de liberação. Aqui, processos de liberação desempenham precisamente o papel de desfazerem estados de dominação nos quais "as relações de poder, ao invés de serem móveis e de permitir aos diferentes parceiros uma estratégia que as modifique, encontram-se bloqueadas e cristalizadas" (Ibid., p. 1529-1530). Dessa forma, o processo de liberação funciona como condição histórico-política para as práticas de liberdade. Sem dúvida foram necessários processos de liberação no campo da sexualidade para que o poder opressivo do macho, do heterossexual etc., fossem contestados, "mas, essa liberação não faz aparecer o ser feliz e pleno de uma sexualidade em que o sujeito alcançaria uma relação completa e satisfatória. A liberação abre um campo para novas relações de poder, as quais se torna necessário controlar por práticas de liberdade" (Ibid., p. 1530).

É a partir dessa noção de práticas de liberdade que é preciso entender a problemática da organização anarquista em Malatesta, na medida em que ela aparece indissociável de uma problematização da idéia de revolução. Para Malatesta, a frase frequentemente pronunciada que afirma "a revolução será anárquica ou não será", não passa de uma frase de efeito, que, se examinada a fundo, não diz nada ou diz um despropósito. "Estou inclinado a crer que o triunfo completo da anarquia, muito mais

que por uma revolução violenta, virá pela evolução, gradualmente, quando uma precedente ou precedentes revoluções terão destruído os maiores obstáculos militares e econômicos que se opõem ao desenvolvimento moral das populações, ao aumento da produção até o nível das necessidades e dos desejos e à harmonização constante dos interesses" (Ibid., 1975[367], p. 353). Os anarquistas acreditaram durante muito tempo que uma insurreição bastava por si mesma, e que após terem sidos vencidos o exército e a polícia "o resto, que era o essencial, viria por si". Foi um tempo em que persistiu a idéia segundo a qual "a tarefa dos anarquistas é a de demolir, e que a reconstrução seria obra de nossos filhos e netos". Nessa época pensava-se "que a anarquia e o comunismo poderiam surgir como conseqüências diretas e imediatas de uma insurreição vitoriosa. Não se trata, dizíamos, de alcançar um dia a anarquia e o comunismo, mas de começar a revolução social com a anarquia e com o comunismo. É necessário, repetíamos nos nossos manifestos, que na noite do próprio dia em que forem vencidas as forças governamentais, cada um possa satisfazer plenamente suas necessidades essenciais, provar, sem atraso, os benefícios da revolução" (Ibid., 1975[377], p. 393-394). Hoje, diz Malatesta, é preciso "pensar que além do problema de assegurar a vitória contra as forças materiais do adversário, existe também o problema de fazer viver a revolução após a vitória. (...) [Porque] uma revolução que produzisse o caos não seria vital" (Ibid., 1975[367], p. 350-351). Por essa razão Malatesta atribuiu, digamos, a positividade plena da anarquia nas inúmeras práticas de liberdade que se deram antes, que se dão durante e, sobretudo, que se darão depois da revolução. É após a revolução, depois da queda das antigas relações de poder e do triunfo das forças insurgentes, que a positividade da anarquia pode jogar plenamente, porque nesse momento

> entra verdadeiramente em campo o gradualismo. (...) Intransigentes contra toda imposição e toda exploração capitalista, nós deveremos ser tolerantes com todas as concepções sociais que prevaleçam nos vários agrupamentos humanos, desde que não lesem a igual liberdade e direito dos outros; e deveremos nos contentar de progredir gradualmente, na medida em que se eleve o nível moral dos homens e cresçam os meios materiais e intelectuais dos quais dispõe a humanidade – fazendo isso, claro, quanto mais possamos, com o estudo, o trabalho, a propaganda, para acelerar a evolução em direção a ideais sempre mais elevados (Ibid., 1975[317], p. 197-198).

capítulo 2:

revolução e gradualismo revolucionário

A problemática da organização anarquista provoca também um deslocamento importante na percepção do funcionamento da revolução no anarquismo de Malatesta. Berti percebeu como Malatesta dividiu os processos de liberação em dois momentos: o momento insurrecional, de ruptura com a ordem vigente e de destruição das relações de poder (polícia, exército, prisões etc.), e o momento revolucionário organizativo, momento pleno de práticas de liberdade. Nessa distinção, ao primeiro momento Berti atribui o *ethos* do *revolucionarismo*, agregado à militância de Malatesta na sua juventude de internacionalista, contido no *Programa da Fraternidade*, escrito por Bakunin e aprovado em Saint-Imier em 1872, que colocava as bases de uma nova *Aliança Socialista Revolucionária*, sociedade secreta que dava prosseguimento à *Aliança da Democracia Socialista*, de 1868. Segundo Berti, Malatesta portará consigo esse *ethos* do *revolucionarismo bakuninista* durante os levantes de 1874 e 1877, que sacudiram a Itália, nos quais desempenhou papel protagonista. Será igualmente reafirmado durante o congresso de Londres, em 1881, que reconheceu "necessário unir à propaganda verbal e escrita a propaganda dos fatos, considerando que a época de uma revolução geral não está distante" (BERTI, 2003, p. 95). Revolucionarismo que, em seguida, transformou-se em insurrecionalismo, que

desembocará na onda de atentados que se deram durante toda a década de 1890 até o final do século. Segundo Berti, o revolucionarismo bakuninista apresentava a revolução com tons apocalípticos e messiânicos, retirados do "catastrofismo" de tipo marxista. Já o segundo momento, Berti o interpretou em termos de *passividade* política. Se é verdade que a revolução é sempre incapaz de inaugurar a anarquia, resta aos anarquistas o papel de favorecer o quanto mais, a causa anárquica através da sua atuação, o que torna evidente, para Berti, "o destino da estrutural subalternidade política do anarquismo. De um lado, os anarquistas não podem renunciar ao concurso de outras forças de inspiração subversiva mas autoritárias, de outro não são capazes de prosseguir sobre uma estrada de protagonista autônomo" (Ibid., p. 762). A revolução, com efeito, não supera a pura negatividade da insurreição, e disso resulta "que em Malatesta existe a clara consciência da natureza *negativa* do anarquismo (por isso ele não supera Bakunin), cuja tarefa primeira é a de abrir a estrada a uma livre evolução da sociedade" (Ibid., p. 766).

Parece-me que uma das dificuldades de discutir a revolução no interior do anarquismo é que o próprio termo revolução aciona, de maneira quase automática, o modelo teórico inaugurado pela Revolução Francesa. Isso tem provocado um certo número de simplificações, ou de rejeições, do tema da revolução no anarquismo. Berti, por exemplo, em sua análise da revolução escrita no começo dos anos 1980, afirmava o fim do tempo da revolução a partir da revolução espanhola, acontecimento que inaugurou um novo ciclo histórico no qual a revolução não tem mais lugar, e sustenta que tal fato obriga a uma revisão dos próprios fundamentos do anarquismo. Para Berti, a revolução, a prática revolucionária, pertence a determinadas formas históricas especificas, que foram exauridas com o desenvolvimento da história. Porém, o problema é que a "ideologia" revolucionária se fixou no tempo, tendo perdido as formas históricas que a tinham determinado. Resultado: a revolução foi secularizada na cabeça dos revolucionários. "Em outros termos, a teoria da revolução se deteve no século XVIII e começo do século XIX. Um atraso enorme, portanto, foi acumulado

nos últimos decênios. Um atraso que hoje pesa e impede seguir adiante" (BERTI, 1983, p. 31). A revolução, segundo Berti, sofre de carência histórica porque foi privada de suas formas sociais originárias, a um tal ponto que o fim do socialismo revolucionário, nos anos 1980, "assinalou, obviamente, também o fim (não a crise) de um certo anarquismo: aquele, precisamente, nascido sob a mesma bandeira" (Ibid., 1986, p. 65).

1. das sedições para *a* Revolução

Quero sugerir outra leitura, procurando mostrar que nem a revolução e nem a reflexão de Malatesta acerca da revolução são redutíveis ao modelo da Revolução Francesa. Para isso, é preciso perguntar: qual foi a imagem da revolução antes da Revolução Francesa? Segundo Mona Ozouf, num primeiro momento, no século XVIII, a revolução comportava pelo menos duas dimensões.

A primeira dizia respeito a um movimento astronômico, e nesse sentido ela era o retorno de formas que já haviam surgido. A revolução era sinônimo de período, um movimento que traz as coisas de volta a seu ponto de partida. Na realidade humana, isso representa o eterno retorno de certas formas políticas já conhecidas. O modelo astronômico da revolução solar aplicado às sociedades humanas implicava, portanto, o retorno a uma condição anterior, implicava um movimento de irresistibilidade, de ordem e de regularidade, implicava também a passividade dos homens diante de um acontecimento quase natural, no qual eles desempenhavam um papel unicamente de espectadores e não de atores, e implicava, finalmente, uma ausência de novidade, um eterno retorno, uma história cíclica. Por exemplo, Boulainvilliers, aristocrata francês e defensor da nobreza e do sistema feudal contra a burguesia, dizia, em 1720, que os impérios crescem e caem em decadência de modo tão natural quanto a luz do sol ilumina o território, e que esse é o destino comum de

todos os Estados de longa duração, de modo que o mundo não passa de um joguete de ascensão e queda (cf. FOUCAULT, 1999a, p. 231). A revolução aparece como um processo praticamente inevitável, quase natural e sempre ameaçador, que risca fazer com que os Impérios, Reinados e Estados, após terem alcançado o zênite da história, desapareçam: o reino babilônico, o Império Romano, o Império de Carlos Magno, todos os mais poderosos e gloriosos Estados da história entraram, um após o outro, nessa espiral de decadência, nessa espécie de ciclo de nascimento, crescimento, perfeição e, finalmente, declínio e morte. Foi esse ciclo que se chamou revolução, um fenômeno natural da vida dos Estados que conduz, após alcançar o esplendor de sua existência, a um processo de decadência e de morte.

Processo natural e ciclo inevitável na vida dos Estados. Mas a revolução, para além dessa dimensão um pouco fantástica e milenarista, possuiu também outra dimensão, que funcionou de contrapartida, fazendo a sorte da revolução depender da história dos homens. Contrapartida, portanto, material e imanente ao exercício do poder. Essa outra dimensão da revolução rivalizou com o sentido astronômico: é a revolução como vicissitudes da existência humana, como mudanças extraordinárias sobrevindas nos negócios públicos, como reveses de sorte na vida das nações. O que está em jogo não é o eterno retorno da revolução astronômica, mas o aparecimento brusco e violento da novidade, do imprevisível e da desordem. Aqui existe um elemento que joga um papel fundamental. Um elemento que, poderíamos dizer, constituiu a materialidade da revolução e sua dimensão empírica. Esse elemento que forma a matéria da revolução é a guerra. Mas, não é a guerra no seu sentido clássico, entendida como conflito entre nações beligerantes. Não se trata disso. É a guerra no seu sentido vulgar, a pior das guerras, a guerra generalizada, a guerra sem quartel e sem campanha, a guerra civil. Essa guerra civil, uma guerra que coloca os diversos elementos de uma sociedade uns contra os outros, é uma guerra que não termina com a vitória, mas que se pereniza nas instituições que ela mesma produziu. É essa guerra que decifra na revolução o jogo dos desequilíbrios, das dessimetrias, das injustiças e

de todas as violências que funcionam apesar da ordem das leis, que funcionam sob a ordem das leis, que funcionam através da ordem das leis e graças mesmo a essa ordem das leis (Ibid., p. 92). Portanto, a revolução ativa e intensifica essa guerra que não cessou, e que foi mascarada pelo poder. Porém, a revolução não apenas ativa, mas sobretudo busca explicitamente a inversão final e definitiva das relações de força que atuam nela. É nessa direção que é preciso entender a revolução como processo de decadência e morte dos impérios e dos Estados: é porque ela implica, ela ativa e ela intensifica, até um ponto máximo, essa relação belicosa, e a converte em elemento determinante, evidente, imanente e normal da vida dos Estados e, ao mesmo tempo, constituinte da revolução.

Na sua dimensão como vicissitudes dos negócios humanos, a revolução não seria nada mais do que a outra face de uma guerra que teria sua face permanente na lei, no poder e no governo. A lei, o poder e o governo são a guerra, uma guerra de uns contra os outros. Daí a revolução aparecer necessariamente como o reverso de uma guerra que o governo não parou de travar. Se “o governo é a guerra de uns contra os outros; a [revolução] vai significar a guerra dos outros contra uns” (Ibid., p. 129).

Como notou Foucault, essa espessura guerreira das revoluções figura de maneira evidente nos *Ensaios* de Francis Bacon, escritos em 1625, e serve para marcar bem a distinção que separa a revolução como era entendida antes da Revolução Francesa, no século XVII, da revolução como será vista a partir do século XVIII. Entre os seus 59 pequenos ensaios, Foucault (2004b, p. 273) chamou atenção para aquele intitulado “Das Sedições”, ao que acrescento, aqui, outro, intitulado “Do Império”. No primeiro, Bacon define as sedições como sendo fenômenos normais, naturais e imanentes à vida dos Estados. Utilizando uma definição interessante, chama as sedições de “tempestades de Estados”, e diz que só é possível aos governos prever a época de suas tempestades prestando atenção aos seus primeiros sinais de desordens, tais como os discursos licenciosos contra o Estado, os libelos contra a ordem pública etc. Bacon insiste que essas tempestades de Estado, assim como as tempestades de

equinócio, são ainda mais violentas quando se preparam nos períodos de calma e de paz: as sedições preparadas sob o silêncio da paz civil são as que causam maiores danos para o Estado.

Tal como as tempestades, as sedições possuem também sua materialidade. As matérias das sedições constituem o que Bacon chamou de elemento inflamável, seu material combustível, e são dois: primeiramente, é a indigência, um estado de indigência excessiva, um nível de pobreza que deixa de ser suportável: “as rebeliões de barriga são as piores” (BACON, 2007, p. 52). Em seguida, existem os fenômenos de descontentamento que são independentes do estômago, porque são da ordem da opinião, e representam “para o corpo político o que os humores são para o corpo natural, dão origem à febre e à inflamação” (Id.). Bacon insiste em que nenhum Estado está ao abrigo dos descontentamentos, visto que eles freqüentemente permanecem por muito tempo destituídos de perigo, acumulando-se silenciosamente.

Assim, fome e opinião são os materiais combustíveis das sedições. Mas são materiais combustíveis que necessitam ser ascendidos pelo que Bacon chamou de casualidade das sedições. São as casualidades que constituem os materiais flamejantes, espécies de labaredas atiradas sobre a indigência e o descontentamento, os materiais combustíveis. Porém, essas casualidades, as labaredas que fazem arder as sedições, são inúmeras, múltiplas e principalmente são imprevisíveis. Tanto que Bacon insiste que os remédios contra as sedições sejam empregados contra seus materiais combustíveis, a fome e a opinião, e não contra suas casualidades. Porque as causas ocasionais podem ser tão numerosas e tão ocasionais que quando uma é remediada, rapidamente outra toma seu lugar. Por exemplo, Bacon dirá que as sedições podem ser provocadas simplesmente por uma inovação no campo religioso, ou por um aumento nos impostos, ou por uma alteração nas leis e nos costumes, ou por opressões, ou pela quebra de privilégios, enfim, por tudo aquilo que ofendendo as pessoas, “une e tece-as numa causa comum” (Ibid., p. 53). Daí que o modo mais seguro de prevenir as sedições seja o de privá-las de sua substância inflamável, visto que “é difícil contar de

onde virá a faísca que as incendiará" (Ibid., p. 52). É dessa forma que Bacon propõe conjugar o desenvolvimento do comércio com uma liberdade moderada como modo de "evaporar pesares e descontentamentos" (Ibid., p. 55).

Seja como for, os Estados não estão jamais isentos de suas tempestades, seja porque as sedições são inevitáveis ou simplesmente porque evitar as sedições, diz Bacon (Ibid., p. 65), seria como dominar a fortuna. Mas, de onde vem essa inevitabilidade das sedições? As sedições são inevitáveis, segundo Bacon, porque procedem de uma dificuldade inerente aos negócios dos governos. Bacon diz que os governos devem saber de antemão se negligenciarão e tolerarão o preparo de desordens, visto que ninguém é capaz de proibir as faíscas ou de saber de onde elas virão. Os exemplos que Bacon fornece para ilustrar essa problemática são bem interessantes. Ele afirma que um rei é sempre obrigado a lidar com seus vizinhos, com suas esposas, com suas crianças, com seus padres, seus comerciantes, seu povo e seus soldados; de todas essas relações brotam perigos para o exercício do poder do rei. Assim, existe sempre o perigo de que os Estados vizinhos cresçam, seja por um aumento de território, seja pela expansão de seu comércio, seja por avanços na indústria e nas ciências, tornando-se com isso mais ameaçadores do que já eram. Nesse sentido, é preferível a guerra do que uma paz precária. As esposas dos soberanos são também frequentemente perigosas, e a história é repleta de exemplos cruéis em que elas, sobretudo as adúlteras e as movidas pela ambição de tornar rei o próprios filho, constituíram um perigo letal para os homens do poder: é a história de Lívia Drusilla Claudia, que teria envenenado seu marido, o Imperador Romano Tibério. É também o caso de Roxalana, que provocou a ruína do Sultão Mustafá, ou ainda como fez a rainha Isabel daa França, que depôs e assassinou seu próprio marido, o rei da Inglaterra Eduardo II. E também as crianças dos soberanos podem representar um grande perigo, e ainda aqui a história é repleta de exemplos em que a suspeita entre reis e seus filhos provocou grandes tragédias. Os padres são um perigo para os reis, na medida em que

buscam opor a cruz à espada. E, enfim, sempre pode ser fontes de instabilidade política os homens de comércio, os soldados e, sobretudo, o povo.

Esse perigo inerente aos negócios dos soberanos, que Bacon entrevê até mesmo na relação entre pais e filhos, é o perigo da dominação, é o perigo advindo de um tipo de relação de poder cujo começo remonta ao estampido do canhão e ao sangue das batalhas. É o perigo de um tipo de poder que contém nele mesmo esse elemento evocado por Bacon e que é causador de instabilidades. Elemento que traz para o interior dos Estados a possibilidade perpetuamente presente da revolução, que faz da revolução um elemento da vida cotidiana e normal dos Estados: esse elemento é a guerra. Daí a existência, no próprio interior dos Estados, de uma espécie de virtualidade intrínseca, constituída pela ocorrência sempre provável de revoluções. Porque, afinal, diz Bacon, “os príncipes são como os corpos celestes que trazem tempos bons ou maus; [são] objetos de muita reverência, mas sem descanso” (Ibid., p. 68).

O que é evidente em Bacon é que revolução e guerra foram um dia indissociáveis; foi essa guerra que a Revolução Francesa tratou precisamente de pacificar, eliminando esse elemento belicoso e o perigo que ele acarretava para o Estado. Isso de duas maneiras.

De um lado, a revolução Francesa se apresentou como acontecimento inaugural, quer dizer, fixou a idéia de que só o inicial funda. Esse inicial que a Revolução Francesa instaurou foi os direitos do Homem: se esses direitos foram constantemente ultrajados no curso da história, é preciso, portanto, romper com todos os antecedentes históricos e, ao invés de “reatar a cadeia dos tempos, [é preciso sair] da história para embarcar coletiva e exaltadamente em direção a uma nova terra, a um começo absoluto” (OZOUF, 1989, p. 843). Assim, se o objetivo da Revolução Americana foi simplesmente o de libertar-se de uma aristocracia estrangeira, a Revolução Francesa teve como tarefa sacudir uma aristocracia doméstica.

> Os americanos só tinham de recusar a tributação de homens que viviam a 1.500 léguas de distância, enquanto os franceses tinham de recusar o sistema fiscal por meio do qual alguns dentre eles esmagavam os outros. Nos Estados Unidos, a revolução só desatava um laço muito frouxo e devia conservar muito, como o procedimento em matéria penal, por exemplo. Na França, a revolução devia desfazer nós muito bem atados e nada tinha a conservar. Foi por isso necessário, explica Condorcet, remontar a princípios mais puros, mais precisos, mais profundos. Os franceses, ao contrário dos americanos, tiveram de declarar seus direitos antes de possuí-los. Tiveram de subverter uma sociedade que os americanos conservavam. A Revolução Francesa, diferentemente da Revolução Americana, foi, portanto, uma re-fundação, não apenas do corpo político, mas do corpo social (Ibid., p. 843-844).

Esse começo absoluto é a negação, ou melhor, a inversão da história cíclica revolucionária, que consistia em tomar como referencia uma origem primeira, fazendo jogar na reconstituição dessa origem o restabelecimento de antigos direitos que foram perdidos em batalhas incessantes. Com isso, a história da revolução não é mais cíclica, mas retilínea: ela parte de um presente positivo e regressa para um passado negativo para declarar o fim da era das opressões, contrariamente à velha revolução, que partia de um presente negativo de opressões para pretender e reclamar o retorno de liberdades e direitos usurpados. O presente na velha revolução, como dizia Bacon, era um momento de calma apenas aparente, era um momento sempre ameaçado pela virtualidade da guerra civil ou pelas tempestades de Estado. Já na Revolução Francesa, o presente é um momento de ruptura radical, o dia ou a grande noite dos povos, que finalmente inaugura sobre a Terra o império da igualdade, da liberdade e da fraternidade entre os homens.

Mas o presente na Revolução Francesa não é somente um momento positivo e único, é também um acontecimento total, no sentido em que, doravante, a revolução não pode mais designar o movimento parcial de uma nação insurgida, a revolução não pode ser mais a guerra civil, a guerra entre classes, com suas subversões singulares e suas catástrofes políticas particulares. A revolução, após a Revolução Francesa, é obra de um povo inteiro, e não a realização de alguns. Ocorre, portanto, uma abertura para o universal através da qual a Revolução Francesa elimina todas as desordens de seu seio e se pretendeu fundadora de ordem. A partir disso, a revolução passou a ser um

empreendimento constituinte (cf. FOUCAULT, 1999a, p. 265). Surge a idéia de nação, presente tanto em Sieyès, quanto em Condorcet, um dos principais homens da Revolução. Condorcet queria eliminar aquilo que considerava o perigo mais premente do governo representativo, o direito que o povo de Paris reivindicava de exercer diretamente a soberania mediante a violência da insurreição. Era preciso, portanto, legitimar os protestos de modo a impedir as revoluções, e para isso foi necessário dar ao povo a facilidade de fazer revoluções dentro de uma via legal e pacífica. Fazendo isso, diz Condorcet, "'já não haveria pretexto para movimentos, uma vez que tais movimentos só poderiam ser feitos por uma parte contra o todo'. Resolvia-se portanto de modo constitucional o problema da insurreição, mediante uma cláusula que previa uma revolução legal permanente" (BAKER, 1989, p. 235). Ozouf mencionou também a maneira pela qual o governo revolucionário procurou operar, através da polícia, a passagem do mal ao bem, da corrupção à probidade, dos maus aos bons costumes. Saint-Just, no seu relatório sobre a polícia geral, "faz depender o acabamento da Revolução de uma transformação radical dos corações e dos espíritos. 'Cumpre que cada cidadão experimente e opere em si mesmo uma revolução igual à que mudou a fisionomia da França'" (OZOUF, 1989, p. 847-848). Revolução como processo de conversão e salvação dos indivíduos.

Enfim, a Revolução Francesa recobriu a revolução com essas duas estratégias de pacificação: de um lado, a ruptura com um passado que era portador da memória de antigas batalhas, de uma memória que fazia a soberania e o direito aparecerem fundados sobre súditos vencidos que preferiram viver e obedecer na paz tolerada dos vencedores, e, de outro, a invenção da sociedade, do social como unidade, como corpo, como organismo, como conjunto dotado de universalidade, como Estado. Essa unidade mítica, o povo, a nação, baniu a guerra do seu seio e mobilizou o todo contra as partes facciosas, excluindo ou imobilizando os elementos que impediam ou perturbavam a paz social. A política não é mais a realidade de mil batalhas particulares e cotidianas entre soberano e súditos, mas fruto do jogo democrático. A revolução

aparecerá finalmente como mera substituição dos homens no poder, quase como um duplo do modelo jurídico do contrato, que institui novo direito e regime político, e ambos reconduzem o poder.

Um pouco mais tarde, no fim do século XIX, encontram-se Lombroso e Laschi, descrevendo a revolução em oposição às revoltas, para definir os "fundamentos do crime político". Segundo ele, porque o progresso orgânico e moral só ocorre de modo lento, são definidos como crimes políticos todos os atos "em favor do progresso que se manifestem por meios demasiados bruscos e violentos". Desse modo, quando se constituem como necessidade "para uma minoria oprimida, em linha jurídica, eles são um fato anti-social e, consequentemente, um crime" (LOMBROSO & LASCHI, 1892, p. 49). A partir desse fundamento é possível "distinguir entre as revoluções propriamente ditas – que são um efeito lento, preparado, necessário, às vezes até tornado um pouco rápido por qualquer gênio neurótico ou por qualquer acidente histórico – e as revoltas ou sedições, que seriam uma incubação precipitada, voltada, por si mesma, a uma morte certa" (Id.). Vejamos as distinções.

A primeira delas é bem simples: a revolução é a expressão histórica da evolução. Assim, "estando dados em um povo uma ordem de coisas, um sistema religioso, científico, que não esteja mais em relação com as novas condições, os novos resultados políticos etc., ela transforma essa ordem de coisas com um *mínimo* de *atrito* e com o *máximo* de sucesso" (Ibid., p. 50). É o que explica que as eventuais sedições que uma revolução provoca desapareçam tão rapidamente quanto nasceram, pois essas sedições são, no fundo, "a ruptura da casca pelo pintinho amadurecido" (Id.). A revolução é, portanto, um movimento graduado, e aqui está a razão de seu sucesso, "porque, então, o movimento é tolerado e sofrido sem comoção, ainda que, frequentemente, uma certa violência torne-se necessária contra os partidários do velho" (Id.).

A revolução é um fenômeno extenso, geral e seguido por todo um povo. As sedições, ao contrário, "são sempre parciais, obras de um grupo limitado de castas ou

de indivíduos; as classes elevadas não tomam partido quase nunca das sedições; todas as classes tomam partido da revolução, sobretudo as classes elevadas, quando elas não estão em causa, bem entendido". E mesmo que na maioria dos casos, a revolução tenha sido a obra de um pequeno número, tratou-se sempre "de um pequeno número que fareja, que pressente um sentimento universalmente latente". É em razão desse faro que esses poucos "pioneiros se multiplicam em razão direta do tempo", um tempo que pode durar séculos (Id.). Foi assim que os Plebeus lutaram contra Roma pela sua liberdade durante 250 anos; os apóstolos de Cristo que eram doze, 150 anos depois, somente nas catacumbas romanas contaram-se 737 tumbas cristãs; mais tarde, no tempo do imperador Cômodo, chegaram a 35.000.

As sedições não somente respondem a causas pouco importantes, frequentemente locais ou pessoais, mas estão ligadas geralmente ao álcool e ao clima, e são privadas de ideais elevados, acontecem entre as populações menos desenvolvidas, entre as classes menos cultivadas e entre o sexo mais frágil. Também os criminosos tomam seu partido mais frequentemente do que as pessoas honestas. "A revolução, ao contrário, aparece sempre raramente; jamais entre os povos pouco avançados e sempre por causas muito graves, ou por ideais elevados; nelas, os homens passionais, quer dizer, os criminosos por paixão ou os gênios, tomam parte mais frequentemente do que os criminosos ordinários" (Ibid., p. 52).

Finalmente, as verdadeiras revoluções são conduzidas e suscitadas pelas classes intelectuais. "Não é o braço, é a idéia que ocasiona transformações profundas e duráveis na organização dos Estados. Quando somente o braço se agita, provoca tumulto e não revoluções" (Ibid., p. 53). Do que concluem Lombroso e Laschi: "as revoluções são fenômenos fisiológicos; as revoltas fenômenos patológicos. Por isso as primeiras não são jamais um crime, porque a opinião publica as consagra e lhes dá razão, tanto que as segundas, ao contrário, são sempre, se não um crime, pelo menos seu equivalente, porque elas são o exagero de rebeliões ordinárias" (Ibid., p. 55).

Esse discurso, que pode parecer a primeira vista um tanto exorbitante e ingênuo, não deixou de ter efeitos políticos importantes. Não se deve esquecer que no século XIX, quando a onda de agitação dos anarquistas toma conta da Europa e da América, a burguesia, que se perguntava perplexa sobre as razões desses atentados políticos declaradamente "desinteressados" pelo poder, encontrou no discurso extravagante da antropologia criminal uma primeira resposta. Seja como for, nesse discurso a revolução é retomada claramente como resultando da pacificação e da hierarquização das agitações revolucionárias e pensada como troca jurídica de soberanias. Uma concepção diametralmente oposta à de Bacon. Na ordem do político, a revolução cessou de ser o declínio dos impérios, a queda da monarquia, o fim do poder real. A burguesia encerrou-a nesse esquema circular que renova a dominação a cada ciclo sob diferentes formas: do povo, do proletário, do partido, do operário.

2. insurreição *e* evolução

Quero sugerir um tipo de análise que, ao contrário de supor a passividade ou a subalternidade do político, toma em consideração o fato de que foram precisamente os anarquistas que, negando diretamente a pacificação da revolução, procuraram retomar incessantemente a guerra civil, ou a guerra social, como sendo seu elemento constituinte. Quero propor que as reflexões de Malatesta sobre a revolução são indissociáveis desse contexto, estabelecendo com ele pontos importantes de diálogo, de crítica, de oposição e de deslocamentos.

Malatesta rejeita de maneira muito explícita essa estratégia da burguesia que pretendeu pacificar a revolução. Em 1897, no artigo "Esclarecimento", publicado no *L'Agitazione*, afirma "mais do que nunca" a necessidade da revolução. Mas, insistia, "não é no sentido 'científico' da palavra, pelo qual frequentemente intitulam-se revolucionários até mesmo os legalitários, mas no sentido 'vulgar' de conflito

violento, no qual o povo se desembaraça, com a força, da força que o oprime, e realiza os seus desejos fora e contra toda legalidade" (MALATESTA, 1982[12], p. 134). Para Malatesta, não é preciso dizer que a revolução é inevitável; basta convir que ainda não chegou "aquela idade de ouro em que se pode dizer que a revolução está excluída da história. Muitas revoluções ocorreram e poderá ocorrer outra. Desejo-a para amanhã, o Sr. a deseja para daqui a mil anos, mas, em suma, a revolução pode ocorrer" (Ibid., 1975[238], p. 304). Segundo Malatesta, a nrevolução na concepção burguesa, como, por exemplo, a queriam Lombroso e Laschi, não passa de "uma profunda transformação de toda a vida social que já começou, e que durará séculos e séculos". Mas, a revolução tomada nesse sentido aparece simplesmente como

> sinônimo de progresso, sinônimo de vida histórica, que através de mil epopéias coloca a termo, se os nossos desejos se realizarem, o triunfo total da anarquia em todo o mundo. E nesse sentido, é revolucionário Bóvio, e são revolucionários também Treves e Turati, e até mesmo o próprio d'Aragona. Quando se coloca como condição os séculos, qualquer um vos concederá tudo aquilo que quiseres. Porém, quando falamos de revolução, quando de revolução fala o povo, do mesmo modo quando se fala de revolução na história, entende-se simplesmente *insurreição vitoriosa*. As insurreições serão necessárias até quando existir um poder que, com a força material, coaja as massas à obediência; e é provável, infelizmente, que insurreições deverão acontecer muitas antes de que se conquiste aquele mínimo de condições indispensáveis para que seja possível a evolução livre e pacífica, e a humanidade possa caminhar, sem lutas cruéis e sofrimentos inúteis." (Ibid., 1975[218], p. 202)

Em 1885, Malatesta escreve um longo artigo intitulado "Evolução ou Revolução?" no jornal *La Questione Sociale*, publicado em Buenos Aires. Nele, essa problemática aparece muito cedo e com bastante força. Diz que é muito freqüente ouvir repetir pelos adversários do socialismo que seu triunfo não deve ser procurado na revolução, mas, ao contrário, na evolução lenta. Eles dizem que porque a revolução faz vítimas, cria ódios entre vencedores e vencidos, torna impossível atuar o socialismo, visto que o socialismo pretende a paz e a felicidade humana. Já a evolução, oposta à revolução, propicia o tempo, se não a todos, ao menos para a maioria, de persuadir-se do quanto é justo o programa socialista, programa que "será realizado pouco a pouco, mas estavelmente". Enfim, dizem "que a evolução, não criando a

necessidade de lutas violentas, evita os ódios de classe, habitua os homens a se amarem, a se respeitarem reciprocamente e, portanto, torna inevitável o triunfo do socialismo" (Ibid., 1885b). Assim, pretende-se que a revolução além de ser nociva ao triunfo do socialismo, também o torna impossível. Para Malatesta, a questão é muito simples, e basta perguntar: "os socialistas têm a escolha entre revolução e evolução? Ou as condições sociais hodiernas não impõem (...) a via, o método a seguir?" Segundo Malatesta, para responder essa questão é preciso examinar "a respectiva posição dos diversos combatentes da luta social, para ver se entre eles é possível uma discussão pacífica, acadêmica, ou se, ao contrário, a questão apenas pode ser resolvida com uma luta cruenta, violenta, se a condição *sine qua non* do triunfo do socialismo não é a destruição completa da classe privilegiada, da classe burguesa" (Id.).

Qual é a posição dos trabalhadores: eles vivem na indigência, na mais terrível miséria, sofrem a fome, o frio e toda sorte de insultos de seus patrões. Quando doentes ou incapazes pela velhice, pelo trabalho, são jogados na sarjeta como instrumentos lúgubres e inúteis, obrigados a uma vida de hospital, e suas filhas obrigadas a se prostituírem para matar a fome de sua família. Trabalham nas minas durante longuíssimas horas e, de quando em quando, uma explosão faz sua catacumba. Trabalham nas indústrias, e quando uma máquina não lhes decepa uma perna ou um braço, as escassas condições higiênicas lhes retiram a vida em poucos anos. Trabalham nas mansões burguesas e não é raro caírem de uma janela e terem o crânio esmagado no chão. Trabalham nas ferrovias e no alto de montanhas, e quando uma rocha não os esmaga, após um trabalho extenuante, vegetam sob um monte de feno transformado em leito. Trabalham nos campos produzindo os alimentos necessários, e quando não morrem de fome morrem, de pelagra ou de febre amarela, e seus filhos nascem estúpidos ou enlouquecem. Sulcam os oceanos para a navegação dos grandes negócios, e quando não servem de comida aos tubarões, são tratados como nos antigos navios negreiros.

Em suma, “proletários e burgueses são antípodas um do outro. O proletário é o escravo, a *coisa* do burguês, enquanto esse é o senhor absoluto de tudo e de todos” (Ibid., 1885d). Na Antiguidade, os senhores costumavam se divertir com os escravos, enviando-os à arena para combater contra bestas ferozes. Na modernidade não existem escravos morrendo para a diversão de seus patrões, morrem de um trabalho extenuante para sustentar a riqueza e o prazer dos burgueses. “Os escravos antigos morriam de feridas, os escravos modernos morrem de fome. Todo o sangue derramado pelos soldados da revolução no período entre a Antiguidade e a Idade Moderna não realizou mais do que uma mudança na maneira de morrer, porém as condições de vida do proletariado permaneceram as mesmas: a escravidão abolida de direito, existe sempre de fato” (Id.). Na escravidão moderna não são mais as leis sociais os instrumentos de dominação, mas as leis econômicas e a força da miséria. “Antes era-se escravo porque as leis de então colocavam em escravidão uma certa parte do povo que era reputada inferior em relação aos outros, e os prisioneiros de guerra; hoje, ao contrário, a lei proclama todos livres e iguais, mas a miséria e a fome rendem os pobres escravos daqueles que possuem toda riqueza social” (Id.). Porém, coisa mais grave, o escravo antigo custava dinheiro, e por isso era bem nutrido e cuidado para que tivesse uma vida longa e útil; já o escravo moderno nada custa ao burguês. “Para um capitalista, um cavalo qualquer ou qualquer outra besta representa um valor; um trabalhador, qual valor representa? Nenhum. Morto, mil outros disputarão entre si para ocupar o lugar vago, e os burgueses não têm outro trabalho que o de escolher aquele que, pela fome, se oferece ao mais baixo preço” (Id.). Pelo mesmo motivo, um operário vale menos que uma máquina. A manutenção de uma máquina é certamente mais custosa do que a manutenção de um operário, a quem se paga um salário derrisório e a quem, consumido seu organismo pelo trabalho, é fácil despejar no hospital.

> Hospital! Quem escreve viu com os próprios olhos, em uma cidade da França, um pobre operário sardo, consumido por uma longa doença, jogar-se do terceiro andar estourando o crânio sobre a calçada. Sua doença, por mais grave, podia curar-se e, não possuindo os meios necessários, recorreu à *liberalidade* burguesa, solicitou sua entrada no hospital: sua solicitação foi recusada porque *ele convivia com uma mulher sem tê-la esposado legalmente!!!* Eis o que é a liberalidade burguesa (Id.).

Qual diferença, portanto, pode existir entre escravidão antiga e moderna? Sujeição econômica e, consequentemente, política e social, havia em ambas, mudou-se apenas o grau de sofisticação: "antigamente se dizia em voz alta ao escravo: tu me pertences e farei o que quiser; tenho sobre ti o direito de vida e de morte. Enquanto o escravo moderno é proclamado cidadão (...) e declarado livre". Assim, entre a escravidão antiga e moderna existe uma diferença, uma única: "é o jesuitismo, a astúcia dos patrões hodiernos, que fazem passar por livre aquele que é o mais escravo dos escravos" (Id.).

Respondendo uma afirmação segundo a qual a revolução deveria ser entendida como mudança integral e durável, e não como sublevações populares parciais, que são, no fundo, revoluções abortadas. Malatesta dizia que "é necessário entender-se sobre o significado da palavra revolução. *Mudança integral e durável*, sim, porém, é preciso acrescentar, realizada através da violação da legalidade, o que quer dizer, por meio da *insurreição*" (Ibid., 1889d). Malatesta insistia na necessidade de "distinguir aquilo que se deve fazer revolucionariamente, ou seja, súbito e pela força, daquilo que será conseqüência de uma evolução futura, e que será deixado à livre vontade de todos" (Ibid., 1889a). Tinha a clara percepção de que a palavra evolução tinha sido estrategicamente tomada "em sentido genérico de transformação para afirmar um fato geral da natureza e da história, discutível no campo da ciência, mas que tinha se tornado indiscutível no campo da sociologia; foi tomado no sentido de mudança lenta, gradual, regulada por leis fixas no tempo e no espaço, que exclui todo *salto*, toda *catástrofe*, qualquer possibilidade de ser apressada ou retardada e, sobretudo, de ser violentada e dirigida pela vontade humana num sentido ou em outro, e assim procura-se contrapor evolução à palavra e à idéia de *revolução*" (Ibid., 1913e).

Mas, pelo fato de que “a sociedade atual se mantém com a força das armas”, pelo fato de que “jamais nenhuma classe oprimida conseguiu emancipar-se sem recorrer à violência”, assim como “jamais as classes privilegiadas renunciaram a uma parte, ainda que mínima, de seus privilégios, se não pela força, por medo da força”. Também porque “as instituições atuais são de tal modo que parece impossível transformá-las pela via de reformas graduais e pacíficas”, enfim, tem-se “a necessidade de uma revolução violenta que, violando e destruindo a legalidade (...) impõe-se. A obstinação, a brutalidade com a qual a burguesia responde a toda anódina exigência do proletariado, demonstra a fatalidade da revolução violenta. Portanto, é lógico e é necessário que os socialistas, especialmente os anarquistas, prevejam e apressem a revolução” (Ibid., 1982[2], p. 69). Assim, para Malatesta é preciso tomar a revolução em termos de conflito que, porém, não assume as características da luta de classes marxista: “dizer que admito a luta de classes é como dizer que admito o terremoto ou a aurora boreal. É um fenômeno que existe, é um fenômeno útil, é um fenômeno necessário. Até quando existirão classes exploradoras, classes dominantes, e existirem classes exploradas e oprimidas, é natural (...) que a luta entre as duas classes se estabeleça” (Ibid., 1975[238], p. 305).

Essa concepção “vulgar” de Malatesta tem efeitos importantes. Um deles é que nela o tempo revolucionário não está localizado fora da existência ordinária, mas apresenta-se como fato pertencente à vida cotidiana. Nesse sentido, a revolução é também uma evolução, mas não se trata da evolução como queriam Lombroso e Laschi, e sim de uma

> espécie de evolução que mais corresponde aos fins do socialismo e que, portanto, os socialistas devem promover. A revolução não passa de um resultado da evolução; modo rápido e violento que se produz espontaneamente, ou que é provocado, quando as necessidades e as idéias resultantes de uma evolução precedente não encontram mais possibilidade de se realizarem ou quando os meios açambarcados por alguns provocam na evolução um efeito de tal modo regressivo que é necessário a intervenção (...) de uma força nova: a ação revolucionária (Ibid., 1982[9], p. 103).

Trata-se de uma concepção na qual não cabe o Sujeito revolucionário, seja em termos de nação, classe, sociedade ou partido, um Sujeito, enfim, que seria portador dos valores do universal: a força revolucionária, efeito da luta entre governo e governados, pode tomar circunstancialmente e estrategicamente uma forma global, mas afirma sempre particularidades, ao constituir, como disse Malatesta, miríades de agrupamentos livres conformes às idéias, aos desejos, às necessidades e aos gostos dos indivíduos. Finalmente, e como efeito mais importante, é uma concepção que rompe com o círculo da Soberania, no qual a revolução encontra-se encerrada desde a Revolução Francesa. O que é esse ciclo da Soberania? Vimos que a Revolução Francesa, na qualidade de acontecimento único e completo, teve por objetivo ordenar todos os afrontamentos, rebeliões e resistências que atravessavam interminavelmente a sociedade. A Revolução Francesa teve a tarefa de comandar as desordens em um movimento que fez da política não mais a realidade de mil batalhas particulares e cotidianas entre governo e governados, entre Soberano e súditos, mas uma atividade pacífica resultante do exercício democrático. Então, o triunfo da revolução, a vitória revolucionária, se realiza pela mera substituição dos homens no poder. A revolução termina quando um novo regime de poder é instaurado. A vitória é o momento pleno, solene, inaugural e constituinte da revolução. É isso que poderíamos chamar de ciclo da Soberania, um ciclo no qual a Soberania passa de revolução em revolução.

Muito pelo contrário, para Malatesta a vitória material não possui nenhuma positividade, e vimos como ele insistiu que a insurreição e os meios para destruir são coisas meramente contingentes. Daí decorre que a aposta anarquista recaia sobre a concretude das pequenas lutas parciais e imediatas, como portadoras de práticas de liberdade: “Sempre discursando contra toda espécie de governo, sempre reclamando a liberdade integral, nós devemos favorecer todas as lutas pelas liberdades parciais, convencidos de que na luta aprende-se a lutar e que iniciando a gozar de um pouco de liberdade termina-se por querê-la na sua totalidade” (Ibid., 1975[223], p. 234). Malatesta fez das pequenas lutas parciais uma das dimensões mais importantes da

anarquia. Razão pela qual é preciso evitar de tomar sua noção gradualista em termos de pacificação. Parece-me, ao contrário, que seu desenvolvimento está muito mais ligado a uma necessidade de combater a tendência jacobina, que se mostrou necessariamente inerente à revolução concebida como simples processo de liberação.

Como notou Gaetano Manfredonia, a partir da década de 1920, com o fracasso da revolução russa e a chegada ao poder do fascismo como nova força reacionária, o movimento libertário conhece uma grande crise, que implicou o questionamento de um grande número de certezas, entre as quais "a confiança quase mística no élan revolucionário espontâneo das massas" (MANFREDONIA, 2005, p. 7). Nessa época, Nestor Makhno e Piotr Archinov, exilados em Paris juntamente com um grupo de anarquistas russos após a derrota do movimento makhovista, na Ucrânia, pelo exército de Trotsky, começam, a partir do verão de 1925, a publicação de uma série de estudos dedicados às questões da organização na revista *Dielo Trouda*. Em 1926, esse grupo de exilados russos lança a necessidade, para os anarquistas que combatem pela emancipação do proletariado, de "colocar termo, custe o que custar, à dispersão e à desorganização reinante em nossas fileiras que destroem nossas forças e nossa obra libertária" (GROUPE, 2005a, p. 23). E o grupo lança também a necessidade de uma base ou "plataforma" para essa organização, apresentada nesse mesmo ano. Nela afirmava-se que "o anarquismo não é uma bela fantasia, nem uma idéia abstrata de filosofia; é um movimento social de massas trabalhadoras", o que colocava a exigência da "realidade e a estratégia da luta de classes" (Ibid., 2005b, p. 30). Na parte organizacional, a plataforma postulava a unidade teórica, a unidade tática e a responsabilidade coletiva, essa última destinada a combater "contra a tática do individualismo irresponsável", e postulava a prática segundo a qual "a União inteira será responsável da atividade revolucionária e política de cada membro; assim como, cada membro será responsável da atividade revolucionária e política de toda União" (Ibid., p. 57). A essa proposta, outro grupo de exilados russos, dentre os quais Voline, reservou uma forte crítica, acusando os autores da plataforma de sonharem "uma

organização centralista e *condutora*: um partido, que *estabeleceria no anarquismo uma linha geral para todo o movimento*". E afirmaram não acreditar "que a organização possa curar e recobrir todos os males", e que nem "seja ela que possa, precisamente e em primeiro lugar, nos desembaraçar de todos nossos defeitos, em resumo, não exagerando seu alcance, nós não vemos nem necessidade nem utilidade para que se faça, em favor da organização, o sacrifício dos princípios" (VOLINE et al., 2005, p. 78).

Entre os críticos da plataforma encontrava-se Malatesta, com uma crítica virulenta, comparando o projeto da plataforma a "um governo e uma igreja. Faltam-lhe, é verdade, a polícia e as baionetas, como faltam-lhe os fiéis dispostos a aceitarem a *ideologia* ditada, mas isso quer dizer simplesmente que o seu governo seria um governo impotente e impossível, e a sua igreja seria um viveiro de divisões e de heresias. O espírito, a tendência permanece autoritária e o efeito educativo seria sempre anti-anárquico" (MALATESTA, 1975[357], p. 304). Ainda mais dura foi sua crítica ao princípio da responsabilidade coletiva contido na plataforma. Ele se pergunta o que uma tal expressão pode significar na boca de um anarquista.

> Sei que entre militares separa-se um grupo de soldados que se rebelou ou que se conduziu mal face ao inimigo, fuzilando indistintamente aqueles que a sorte designa. Sei que os chefes de um exército não têm escrúpulos em destruir um vilarejo ou uma cidade e massacrar toda a população durante a invasão. Sei que em todas as épocas os governos têm de várias maneiras aplicado o sistema da responsabilidade coletiva para frear os rebeldes, exigir impostos etc. E compreendo que esse pode ser um meio eficaz de intimidação e de opressão. Mas como é possível falar de responsabilidade coletiva entre homens que lutam pela liberdade e pela justiça, e quando só se pode tratar de responsabilidade moral (Ibid., 1975[358], p. 313).

Por isso, para Malatesta se a responsabilidade coletiva não representa submissão cega de todos à vontade de alguns, ela "é um absurdo moral em teoria e a responsabilidade geral na prática" (Ibid., 1975[359], p. 318-319). Para os anarquistas, não pode existir outra coisa que não seja responsabilidade moral, e ela é sempre "individual por sua natureza. Somente o espírito de dominação, nas suas diversas

manifestações políticas, militares, eclesiásticas etc., pode considerar responsáveis os homens disso que eles não fizeram voluntariamente" (Ibid., 1975[359], p. 319).

Todavia, de maneira muito significativa, Malatesta procura as razões do que poderia ter produzido o fenômeno do "plataformismo" no anarquismo. Segundo ele, o traço comum que marca os autores do chamado plataformismo é uma certa obsessão pelo sucesso que tiveram os bolcheviques na Rússia e, da mesma forma, os autores da Plataforma

> gostariam, tal como os bolcheviques, de reunir os anarquistas em uma espécie de exército disciplinado que, sob a direção ideológica e prática de alguns chefes, marchasse compacto para o assalto dos regimes atuais e, em seguida, dirigisse a vitória material obtida para a constituição da nova sociedade. E talvez seja verdade que com esse sistema, se fosse possível para os anarquistas desempenhar esse papel, e se os chefes fossem homens de gênio, nossa eficiência material tornar-se-ia maior. Mas com quais resultados? Não sucederia com o anarquismo aquilo que na Rússia sucedeu ao socialismo e ao comunismo? Aqueles companheiros são ansiosos de sucesso, e nós também; mas não é preciso, para viver e vencer, renunciar às razões da vida e falsificar o caráter da eventual vitória. Queremos combater e vencer, mas como anarquistas – pela anarquia" (Ibid., 1975[357], p. 309-310).

O que é que está em jogo nessa atitude obsessiva pelo triunfo da anarquia, ao ponto de induzir certos anarquistas a colocar em discussão as próprias bases do anarquismo? No fundo, diz Malatesta, "fenômenos semelhantes se produzem em todos os partidos no dia seguinte da derrota e não seria estranho que o mesmo acontecesse entre nós. Porém, parece-me que, no nosso caso, essa procura angustiante de novas vias, mais do que a conseqüência de concepções novas mais audazes e mais verdadeiras, seja o efeito de uma persistência de velhas ilusões. (Ibid., 1975[377], p. 393-394) Mas quais velhas ilusões? Malatesta afirma que nos inícios do anarquismo os anarquistas estavam convencidos de que o povo era portador de uma espécie de capacidade espontânea para sua própria organização e para prover por si mesmos seus próprios interesses. Os anarquistas estavam certos de uma predisposição do povo para com a liberdade e a justiça. "E tratávamos, sobretudo, de aperfeiçoar nosso ideal fazendo-nos a ilusão de que a massa nos seguisse, ou ainda, acreditando que fôssemos os intérpretes dos instintos profundos da massa". Porém, logo os anarquistas

descobriram que essa convicção era o efeito muito mais de seus desejos e esperanças do que uma correspondência nos fatos reais. Então

> tivemos de nos convencer de que a massa não tinha as virtudes que nós lhe atribuíamos e que (...) sua parte mais evoluída, mais favorecida pelas condições ambientais, aquela que mais era acessível a nossa propaganda, não tinha, no geral, nem independência de espírito, nem desejo de liberdade; habituada a obedecer, procurava, mesmo nas suas aspirações e nas suas inclinações revolucionárias, ser guiada, dirigida, comandada e, incapaz de iniciativa, muito mais do que assumir o peso e o risco de pensar e de agir livremente, esperava que os *chefes* lhe dissessem o que fazer, e permanecia na inércia, ou era corrompida, se os chefes eram indolentes, incapazes ou traidores (Ibid., 1975[377], p. 396).

Foi a influência dos prejuízos desse primeiro anarquismo que fez muitos anarquistas acreditarem na ilusão da possibilidade de inaugurar a anarquia com um "golpe de força" revolucionário. Mas o problema foi que, "assim como compreenderam que a massa era ainda despreparada, caiu-se no absurdo de querer prepará-la com métodos autoritários". Para Malatesta, fazer a revolução inaugurar a anarquia ou, o que é a mesma coisa, impor a anarquia pela força, "seria, como na Rússia, um comunismo de convento, de caserna e de galera, pior que o próprio capitalismo". Por isso, é preciso esperar da revolução apenas que ela faça "rapidamente aquilo de que é capaz, porém nada mais além do que é capaz; bastaria, para começar, atacar com todos os meios possíveis a autoridade política e o privilégio econômico, dissolver o exército e todos os corpos de polícia, armar o quanto possível toda a população, reclamar para o proveito de todos as reservas alimentares e prover sua continuidade, mas, sobretudo, impelir as massas a agirem sem esperar ordens" (Ibid., 1975[377], p. 397).

Em 1897, Malatesta escrevia que "um dos caracteres mais notórios e mais gerais da evolução do anarquismo" era que os anarquistas tinham se desembaraçado "dos prejuízos marxistas que, nos princípios do movimento, tinham sido demasiadamente aceitos e que foram a causa dos nossos mais graves erros" (Ibid., 1982[11], p. 128). Dizia que quem estudasse "a história do anarquismo perceberia como, nos primeiros tempos do movimento, um forte resíduo de jacobinismo e de

autoritarismo sobrevivia (...), resíduo que não ouso dizer absolutamente eliminado". Esse resíduo de jacobinismo, Malatesta o atribuiu à "opinião comum entre nós de que a revolução deveria ser necessariamente autoritária, e não era raro encontrar quem, com estranha contradição, quisesse 'realizar a anarquia pela força'" (Ibid., p. 130). Assim, parece que a primazia atribuída por alguns anarquistas ao processo de liberação, esse "erro mil vezes repetido de supor que a revolução deva parir de um só golpe a anarquia em toda sua glória" (Ibid., 1913b), e "as ilusões de rápidos e imediatos sucessos" (Ibid., 1913a) deveriam provocar uma necessária tendência ao jacobinismo, pretendendo realizar o bem pela força, e reativar a revolução como ciclo da soberania no interior mesmo do anarquismo. Era essa tendência que estava em questão quando Malatesta insistia que

> o bem de todos não pode ser alcançado realmente a não ser mediante o concurso consciente de todos; acreditamos que não existam fórmulas mágicas capazes de resolver as dificuldades; que não existam doutrinas universais e infalíveis aplicáveis a todos os homens e a todos os casos; que não existam homens nem partidos providenciais que possam de maneira útil substituir a vontade dos outros pela sua vontade e fazer o bem pela força; acreditamos que a vida social toma sempre as formas que resultam do contraste dos interesses ideais e materiais daqueles que pensam e querem. E por isso convocamos todos a pensarem e a quererem (Ibid., 1975[240], p. 26).

A revolução não produz anarquia e "a anarquia não se faz sem anarquistas, portanto, nós devemos sobretudo fazer anarquistas" (Ibid., 1913a). A revolução abre um espaço que pode, no entanto, ser ocupado com práticas jacobinas ou por práticas de liberdade. Todavia, mesmo no segundo caso, ninguém seria capaz de prescrever "quais serão as formas concretas em que poderá se realizar essa esperada vida de liberdade e de bem-estar para todos, ninguém poderia dizê-lo com certeza; ninguém, sobretudo, poderia, sendo anarquista, pensar em impor aos outros a forma que lhe parece melhor. O único modo para chegar à descoberta do melhor é a liberdade, liberdade de agrupamento, liberdade de experimentação, liberdade completa" (Ibid., 1975[3], p. 29). Seria, portanto, preciso conformar-se e abandonar a luta? A revolução não passaria, então, de um impossível sobre o qual é necessário resignar-se? Para

Malatesta, importa permanecer convencido que, de um lado, a aspiração à liberdade integral, que ele chama espírito do anarquismo, foi sempre a causa de todo progresso individual e social; de outro lado, que todos os privilégios políticos e econômicos, que ele chama os diversos aspectos de uma mesma opressão, quando não encontram no anarquismo um obstáculo suficiente, tendem a fazer retroceder a humanidade em direção à mais obscura barbárie. Em outras palavras, “é necessário compreender que a anarquia só pode vir gradualmente, na medida em que a massa chegue a concebê-la e a desejá-la; e que não virá jamais quando faltar o impulso de uma minoria anárquica” (Ibid., 1975[377], p. 396).

O gradualismo revolucionário veio para dar relevo à problemática da insuficiência do processo de liberação e também funcionou como resposta às tendências jacobinas de alguns anarquistas. Mas seria um erro vê-lo apaziguando a luta revolucionária ou compreendê-lo atuando como mediador entre uma anarquia possível e realizável no presente e uma outra anarquia que, devido ao seu grau de exigência, seria deixada para dias melhores. Isso talvez fosse ainda o evolucionismo burguês, mas certamente não é o gradualismo malatestiano, afirmador como único critério para a descoberta do melhor a “liberdade completa sem outro limite que a igual liberdade dos outros” (Ibid., 1975[3], p. 29). Uma tal afirmação considera que as pequenas melhorias só valem efetivamente quando atua em certo grau essa liberdade completa, quer dizer, só valem quando não sirvam para adormecer o povo e para diminuir a capacidade revolucionária. “Se as melhorias são compatíveis com a persistência do regime, se os dominadores podem fazer concessões antes de recorrerem à razão suprema das armas, então o melhor modo de obtê-las é ainda constituir uma força que exija o tudo e ameace o pior”. Obtidas desse modo, arrancadas pela força ou pela ameaça da força, as melhorias podem constituir graus de potência na liberdade e fazer os indivíduos tomarem conhecimento de sua própria força. De outro modo, serviriam para consolidar o regime tornando-o mais suportável. Malatesta admite que o anarquismo foi e não deixará de ser jamais *reformador*, porque no fundo é sempre de reforma que se trata,

mas com esta diferença essencial: “não reconheceremos jamais – e nisto o nosso “reformismo” distingue-se de um certo “revolucionarismo” que se afoga nas urnas eleitorais de Mussolini ou de outros –, não reconheceremos jamais as instituições, tomaremos ou conquistaremos as reformas possíveis com o espírito de quem vai arrancando do inimigo o terreno ocupado para proceder sempre mais adiante e permaneceremos inimigos de qualquer governo (1975[248], p. 44).

Trata-se, para o gradualismo, de substituir a forma abstrata, geral e monótona da *mudança* revolucionária por tipos de transformações concretas e diferenciadas. O gradualismo procura fazer emergir a diferença em toda sua plenitude e vivacidade. A questão para o gradualismo é a de negar a revolução como causa e de mostrar as múltiplas transformações operando como fatos selvagens, que não são nem tanto provocados por, mas constituídos de revolução. O gradualismo procura dar a essa noção monótona e vazia de mudança revolucionária um jogo de modificações especificas, mostrando que a mudança não se define como um espaço de irrupção de subjetividades puras, mas como um espaço de posicionamentos e de funcionamentos diferenciados dos sujeitos em luta. Preencher rupturas aparentes, levar em consideração, ao mesmo tempo, tanto progressos quanto regressos e, sobretudo, não fazer a evolução seguir hierarquicamente do diferenciado para o mais diferenciado, mas fazê-la acontecer na heterogeneidade, formando composições. Assim, ao invés de partir de extremos e afirmar um evolucionismo regrado e fixado em leis, ou um revolucionarismo sob a forma simples e única da mudança radical, imediata e violenta, tratava-se, para Malatesta, “ao contrário de contrapor *revolução a evolução*, diremos *insurreição e evolução*” (Ibid., 1913e).

capítulo 3: agonismo como ethos

Existe outra dimensão na reflexão de Malatesta, que é talvez a mais importante, e que pode servir de princípio de inteligibilidade para a compreensão de outras problemáticas, como por exemplo o anarco-terrorismo, o sindicalismo e o fascismo: trata-se de uma dimensão agônica no anarquismo, que atua fazendo do governo, seja ele qual for, sob qualquer forma em que se apresente e não importa em qual circunstância, uma atividade que se executa sempre perigosamente. Esse agonismo anárquico é o estado permanente de tensão direcionado contra o princípio de autoridade provocado pela agitação das práticas revolucionárias.

Sugeri que ao rejeitar o processo de liberação como prática meramente negativa e destrutiva e declarar sua insuficiência para inaugurar a anarquia, Malatesta foi levado a pensar essa noção problemática e ambígua de organização como práticas de liberdade para proporcionar à anarquia uma dimensão positiva. Sugeri também que essa problemática imprimiu outra significação ao problema revolucionário, que em Malatesta aparece em torno da continuidade insurreição-evolução, fornecendo subsídios para o gradualismo revolucionário. Gostaria agora de tirar outra conseqüência que me parece estar contida implicitamente nessa discussão.

Vimos, de maneira um pouco resumida, como a insuficiência do processo de liberação está ligada, de um lado, à recusa de compreender a anarquia como qualquer

coisa que fosse uma essência ou natureza existente nos indivíduos e que, liberada dos mecanismos da dominação, poderia emergir livremente na sociedade – anarquia como uma substância adormecida, indiferente aos processos de subjetivação –; e está ligada, de outro lado, a uma compreensão que tornava indissociável autoridade e organização, e fazia com que os anarquistas ignorassem isso que Malatesta chamou *sinonímia* entre anarquia e sociedade, permitindo às práticas de governo a possibilidade, sem encontrar maiores obstáculos no anarquismo, de penetrar na mecânica social, multiplicando seus dispositivos e estendendo o exercício da autoridade governamental. Gostaria de retomar esse último aspecto.

1. governo e estratégia

Malatesta chamou de forças de conservação "a ignorância e a inércia das massas, as mentiras dos padres e dos professores oficiais, o dinheiro dos burgueses, a violência dos governos". Foi a partir dessas diferentes realidades que, "os privilegiados elaboraram, através dos séculos, todo um complexo sistema de enganos e de expedientes para assujeitar o povo e obter sua aquiescência inconsciente" (Ibid., 1913a). Assim, para além de um aparato repressivo, "o Estado tem necessidade de súditos dóceis, tem necessidade de unidade e conformismo e, se renunciar ao freio religioso será apenas para substituí-lo com outro freio, que em certas circunstâncias pode parecer mais eficaz: o culto da lei, da pátria etc." (Ibid., 1975[311], p. 174). Malatesta percebeu claramente como o governo tinha encontrado um meio eficaz de difundir e estender os efeitos do poder, sobretudo, através da organização social. Por exemplo, dizia que

> na Alemanha, na Inglaterra, na Suíça, os governos, feudais ou democráticos, compreenderam a utilidade, para sua estabilidade e para a defesa das classes privilegiadas, de invadir o quanto possível a vida social, e prover, ou buscar prover, por sua iniciativa espontânea, todas aquelas previdências [sociais] (...), e, naturalmente, as proverão como pode um governo, isto é, em proveito da dominação do patrão e do assujeitamento do trabalhador (Ibid., 1913c).

Para Malatesta estava claro que "burguesia e governo compreenderam que o melhor método de liquidar um movimento é o de reconhecê-lo como legal" (Ibid., 1975[160], p. 47). Daí a necessidade para os anarquistas de "resistir com todas suas forças a essa sempre crescente invasão do governo nas funções da vida coletiva" (Ibid., 1975[47], p. 124), lutando "para diminuir, não podendo ainda destruir, a importância social do Estado". Não havendo, para isso, meio mais eficaz que colocar "os operários na condição de organizar por si mesmos, livremente, a vida e a previdência social, e a tornar o governo sempre mais inútil e fraco. Quando tivermos privado o Estado dessas funções mais ou menos úteis que ocultam e fazem suportável as funções opressivas que constituem a sua primeira razão de ser, o Estado chegaria à vigília de sua morte" (Ibid., 1913c).

Através dessa problemática da organização é possível apreender o alcance da reflexão de Malatesta, e perceber como ela é distinta tanto de uma teoria marxista quanto de uma teoria weberiana do poder. Quero sugerir também o quanto é equivocado supor, como fez SENELLART (2004, p. 118), no discurso anarquista algo como uma freqüente retomada da expressão nietzschiana, em sentido negativo e denunciativo, do Estado como "o mais frio de todos os monstros frios".

Consiste nisso a novidade da reflexão de Malatesta: ao perceber governo e organização como realidades compósitas e articuladas, ele escapou da imagem, certamente equivocada, de um poder operando exclusivamente através da repressão de uma subjetividade essencial. MILLER (1987) mostrou a necessidade de distinguir poder e dominação, na medida em que o primeiro opera através da promoção da subjetividade e é menos restringido. "Não está limitado em empenhar-se na recusa ou na oposição, mas procura investir o indivíduo com uma série de objetivos e ambições

pessoais. Poder nesse sentido é um fenômeno íntimo. Reconhece as preferências individuais, não age sobre os indivíduos de maneira distante e do exterior. Age sobre o interior das pessoas, através do seu eu." (MILLER, 1987, p. 2) Ao contrário, a dominação age sobre os indivíduos e os grupos contra suas aspirações e demandas. "É um fenômeno que frequentemente testemunhamos no lar, na escola, no local de trabalho e no plano estatal nacional e internacional. Alcança algumas vezes proporções terríveis, a um tal ponto que pode causar a morte do dominado" (Id.).

Todavia, Foucault tomou essa distinção, mencionada e retomada por Miller, entre poder e dominação a partir de uma série analítica, quando introduziu entre esses dois termos o fenômeno do governo. Foucault insistiu que o poder político não deve ser compreendido nos termos de uma capacidade que se exerce sobre as coisas, capacidade de modificá-las, utilizá-las, consumi-las etc.; a noção de capacidade trata muito mais de "um poder que remete às aptidões diretamente inscritas nos corpos ou mediadas por dispositivos instrumentais" (FOUCAULT, 2001c, p. 1052). Ao contrário, Foucault analisa o poder como jogo de relações entre os indivíduos. Porém, a especificidade do seu exercício não está simplesmente em sua realidade relacional, mas na sua maneira de agir: o poder político "é um modo de ação dos indivíduos uns sobre os outros" (Ibid., p. 1055). O poder é um modo de ação, o poder só existe em ato. Isso implica que o poder não existe globalmente ou massivamente, nem simplesmente em estado difuso, concentrado ou distribuído, mas "as relações de poder se enraízam no conjunto das relações sociais" (Ibid., p. 1059). Já por governo, tomado no sentido estreito como exercício da soberania, Foucault entende um tipo específico de relações de poder que têm por característica principal o fato delas terem sido, nas sociedades ocidentais, "progressivamente governamentalizadas, quer dizer, elaboradas, racionalizadas e centralizadas sob a forma ou sob a caução de instituições estatais" (Ibid., p. 1060). Governo seria então um tipo de relação de poder que assume como forma maior e preponderante o sentido de uma estratégia. Essa palavra estratégia, Foucault a utiliza em três sentidos:

> para designar a escolha dos meios empregados para alcançar um fim; trata-se da racionalidade empregada para conseguir um *objetivo*. Para designar a maneira pela qual um parceiro, em um dado jogo, age em função do que supõe que deva ser a ação dos outros, e em função disso que ele estima que os outros pensam ser a sua; em suma, a maneira pela qual se procura ter uma *vantagem sobre o outro* [*prise sur l'autre*]. Enfim, para designar o conjunto dos procedimentos utilizados em um afrontamento para privar o adversário de seus meios de combate e para reduzi-lo à renúncia da luta; trata-se dos meios destinados a obter a *vitória*" (Id.).

Segundo Foucault, é muito freqüente que esses três sentidos operem juntos, sobretudo em uma situação de afrontamento, com o objetivo de agir sobre o adversário, procurando fazer com que a luta lhe seja impossível. "A estratégia se define então por escolhas de soluções 'ganhadoras'" (Id.). Em todo caso, é possível falar em estratégias específicas às relações de poder, na medida em que elas "constituem modos de ação sobre a ação possível, eventual, suposta dos outros" (Ibid., p. 1060-1061). Mas utilizar essa definição de estratégia para a analítica do poder implica, segundo Foucault, considerar o poder atuando em três planos distintos. Um plano, no qual o poder é tomado como uma relação cuja presença ocorre de maneira extraordinariamente extensiva nas relações humanas: desde relações amorosas e eróticas até relações institucionais e econômicas. Poder como fenômeno ubíquo da interação humana. São relações de poder, portanto, móveis, reversíveis e instáveis. Nesse plano de atuação do poder,

> é preciso sublinhar também que só podem existir relações de poder na medida em que os sujeitos são livres. Se um dos dois estivesse completamente à disposição do outro e se torna sua coisa, um objeto sobre o qual ele pode exercer uma violência infinita e ilimitada, não existiriam relações de poder. É preciso, portanto, para que se exerça uma relação de poder, que existam sempre dos dois lados pelo menos uma certa forma de liberdade. Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando verdadeiramente pode se dizer que um tem todo poder sobre o outro, resta a esse último ainda a possibilidade de se matar, de se jogar pela janela ou de matar o outro. Isso quer dizer que, nas relações de poder, existe forçosamente a possibilidade de resistência, porque se não existisse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, manobra, de estratégias que revertem a situação – não existiriam relações de poder (FOUCAULT, 2001c, p. 1539).

Um outro plano da analítica de Foucault são os estados de dominação através do quais as relações de poder são "fixadas de uma tal maneira que elas são

perpetuamente dessimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada" (Id.). Porém, os estados de dominação não são jamais absolutos, eles sempre convivem com uma série de manobras que buscam reverter, sem sucesso, a situação. Portanto, nesse plano das relações de poder marcadas por estados de dominação econômicos, sociais, sexuais etc., "o problema será, com efeito, o de saber onde vai se formar a resistência. A resistência se dará, por exemplo, em uma classe operária que vai resistir à dominação política – no sindicato, no partido – e sob qual forma – a greve, a greve geral, a revolução, a luta parlamentar? Em uma tal situação de dominação, é preciso responder a todas essas questões de uma maneira específica, em função do tipo e da forma precisa da dominação" (Ibid., p. 1540). Agora, entre esses dois níveis, entre as relações de poder e os estados de dominação, encontram-se "as tecnologias governamentais" cuja análise, segundo Foucault, "é necessária porque é frequentemente através desse gênero de técnicas que se estabelecem e se mantém os estados de dominação" (Ibid., p. 1547).

É preciso tomar nessa direção a reflexão de Errico Malatesta sobre o governo. E neste momento introduzo imediatamente a afirmação segundo a qual seria inexato supor que, em uma definição malatestiana do governo como exercício da autoridade política, o poder apareça sempre e simplesmente como opressão. É preciso evitar essa dedução fácil que visualiza em um estado de dominação uma violência bruta e nua. Ao contrário, a dominação retira sua permanência não da violência, mas das inúmeras estratégias em jogo. Dessa forma, seria preciso pensar a dominação não como o fez Agamben, "como o paradigma de governo dominante na política contemporânea (...), como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo" (AGAMBEN, 2004, p. 13), mas como jogo estratégico entre as diversas tecnologias de governo e as resistências que necessariamente suscitam. Como demonstrou Lemke, foi precisamente essa dimensão estratégica das tecnologias de governo que a análise de Agamben eliminou, "enquanto Foucault analisa e critica o projeto biopolítico enfatizando a conexão entre formas de subjetividade e tecnologias

políticas, essa importante dimensão está completamente ausente nos trabalhos de Agamben" (LEMKE, 2005). Segundo Lemke, Agamben é menos interessado na vida do que na sua "nudez", de tal modo que a produção do corpo biopolítico lhe aparece como atividade original do poder soberano.

> A confrontação binária entre *bios* e *zoé*, existência política e vida nua, ordem e exceção, apontam exatamente para o modelo jurídico de poder que Foucault tinha justamente criticado de maneira tão convincente. Agamben persegue um conceito de poder que está baseado nas categorias de repressão, reprodução e redução, eliminando da abordagem o aspecto relacional, descentralizado e produtivo do poder (LEMKE, 2005).

Portanto, nenhuma dominação sem jogos de estratégia entre tecnologias de governo e resistências. É no entrecruzamento entre estados de dominação, tecnologias de governo e resistências que Malatesta localizou o exercício do poder. Afirmando o governo como órgão de domínio de opressão, ao mesmo tempo Malatesta fazia notar que o governo

> deve também fazer, ou fingir fazer, qualquer coisa em favor dos dominados para justificar sua existência e torná-la suportável. E o melhor meio encontrado foi o de fazer depender os interesses dos governados da permanência e da estabilidade do Estado. Como um patrão inteligente, para poder explorar o trabalho alheio com maior tranqüilidade e conceder aos seus operários a liberdade de movimento e de rebeldia, constrói casas operárias, promete prêmios e pensões, que naturalmente depois são sempre pagos em usuras pelos próprios operários, do mesmo modo o Estado – isto é, o governo – com as chamadas *Previdências de Estado*, procura desconjurar a revolta, inspirando nas pessoas o medo de que, uma vez derrubado o governo, uma vez liquidado o organismo estatal, poder-se-ia perder as magras vantagens já antecipadamente pagas por força de descontos nos salários e outros truques do gênero. E com isso, o governo faz um duplo negócio: encaixa dinheiro e assegura a ordem pública, *que a força armada não é suficiente para manter* [grifos meus]. (MALATESTA, 1975[47], p. 123-124)

Malatesta definiu o governo não como capacidade quantitativa mas como organização coercitiva e estratégica da sociedade. Ele distinguiu nitidamente entre o que seria "o fato inevitável e benéfico" resultante da capacidade individual, resultante, por exemplo, do fato de que aquele que sabe e faz melhor uma determinada coisa está também em melhores condições de determinar com um mínimo de resistência a conduta dos outros. Aqui teríamos o que Foucault chamou relações de poder. Outra coisa completamente diferente é o que Malatesta chamou de "organização coercitiva

da sociedade que se convenciona chamar Estado e que se concretiza no governo com todos os seus órgãos – corpos legislativos, fiscal, polícia, magistratura, forças armadas" (Ibid., 1975[275], p. 101). Nesse caso, teríamos estados de dominação atravessadas por tecnologias de governo.

Encontramos essa elaboração do governo como organização coercitiva e estratégica já em um texto de juventude de Malatesta. Segundo Ugo FEDELI (1951, p. 11), um dos opúsculos mais difundidos escrito por Malatesta, *A anarquia*, foi publicado pela primeira vez em Londres pela "Biblioteca dell'*Associazone*", em 1891. Porém, o desenvolvimento das principais idéias desse opúsculo aparecem sob a forma de artigos já em 1884, quando Malatesta contava com 31 anos, publicados em *La Questione Sociale*, jornal que dirigiu primeiramente em Florença e depois em Buenos Aires. Foi nesse conjunto de escritos intitulados *A anarquia*, que Malatesta elaborou de maneira substancial sua concepção acerca do governo, em que diz:

> os anarquistas se servem normalmente da palavra *Estado* para exprimir todo esse conjunto de instituições políticas, legislativas, judiciárias, militares, financeiras etc., pelas quais subtrai-se ao povo a gestão de seus próprios negócios, a direção de sua própria conduta, o cuidado de sua própria segurança para confiá-las a alguns indivíduos que, por usurpação ou delegação, se encontram investidos do direito de fazer leis sobre tudo e para todos, de coagir o povo a se conformar com isso, servindo-se para essa finalidade da força de todos. Nesse caso, a palavra Estado significa *governo* ou, se quiser, expressão impessoal, abstrata desse estado de coisas do qual o governo é a personificação (MALATESTA, 1987, p. 11-12).

Assim, segundo Malatesta, quando os anarquistas utilizam a expressão "abolição do Estado" ou "sociedade sem Estado", essas expressões devem ser tomadas em seu sentido preciso, ou seja, correspondendo "perfeitamente à idéia que os anarquistas querem exprimir quando falam de destruição de toda organização política fundada na autoridade" (Ibid., p. 12). Todavia, Malatesta sabe perfeitamente que a palavra Estado possuiu muitas outras conotações, que servem frequentemente para se opor ou para lançar confusão no entendimento que os anarquistas têm do Estado. Assim, é freqüente tomar a palavra Estado para indicar uma "coletividade humana, reunida num território dado e constituindo o que se chama um corpo moral,

independentemente da forma de agrupamento dos membros e das relações que existem entre eles" (Id.). Ou ainda, o Estado é tomado simplesmente como sinônimo de sociedade. Segundo Malatesta, é em razão dessas definições, e outras mais, que frequentemente os adversários da anarquia "acreditam ou fingem acreditar que os anarquistas querem a abolição de toda conexão social". Em um outro caso, Estado é compreendido como administração superior de um determinado país, como poder central, e aqui outras pessoas "acreditaram que os anarquistas querem uma simples descentralização territorial, deixando intacto o principio *governamental*". Mas fato é que os anarquistas têm *a sua* concepção precisa, e que pode ser resumida da seguinte forma: "*Estado* significa, enfim, condição, modo de ser, regime social etc. É assim que dizemos, por exemplo, que é preciso mudar o *estado econômico da classe operária* ou que *o estado anárquico é o único estado social fundado sobre o princípio de solidariedade*" (Ibid., p. 13). Por isso, ao invés de empregar essa palavra ambígua e sujeita à confusão que é o Estado, os anarquistas preferiram empregar o mínimo possível a expressão *abolição do Estado* e substituí-la por outra mais clara e mais concreta: *abolição do governo*" (Id.).

Entretanto, ainda aqui é necessário precisar bem as coisas. Segundo Malatesta, existe uma tendência metafísica que se empenha em definir o governo como um poder social abstrato, defini-lo como "o representante, sempre abstrato, dos interesses gerais; é a expressão do direito de todos, considerado como limite dos direitos de cada um. Esse modo de conceber o governo está apoiado pelos interessados em salvar o princípio da autoridade e fazê-lo sobreviver apesar das culpas e dos erros que se sucedem no exercício do poder" (Ibid., p. 14). Inversamente, para os anarquistas, o governo não possui nada de abstrato, mas trata-se de uma realidade povoada de pessoas concretas e constituída por relações materiais.

> Para nós, o governo é a coletividade dos governantes; e os governantes – reis, presidentes, ministros, deputados etc. – são aqueles que têm a faculdade de fazer as *leis* para regular as relações dos homens entre eles, e de fazer executar estas leis; decretar e receber os impostos; obrigar ao serviço militar; julgar e punir os contraventores das leis, vigiar e sancionar os contratos privados, monopolizar certos ramos de produção e certos serviços públicos; favorecer ou impedir a troca dos produtos; declarar a guerra ou decidir a paz com os governantes dos outros países; conceder ou retirar franquias etc., etc. Os governantes, numa palavra, são aqueles que têm a faculdade, em um grau mais ou menos elevado, de se servir da força social – seja ela força física, intelectual ou econômica de todos – para obrigar todo mundo a fazer o que eles próprios, os governantes, querem. Essa faculdade constitui, na nossa opinião, o princípio do governo, o princípio da autoridade (Id.).

Malatesta toma para sua analítica as práticas reais e concretas de governo e, nesse sentido, a razão de ser do governo, seu princípio justificador, não pode ser buscada nem na capacidade de certos indivíduos, o que justificaria "o poder de governar como destinado aos mais capazes e aos melhores", nem no fenômeno da opinião que resulta do sufrágio, cujo critério não prova nem a razão nem a capacidade, mas uma estratégia que procura "melhor enganar a massa" (Ibid., p. 15-16). E quais podem ser as práticas reais de governo?

Segundo Malatesta, ao longo de toda a história até o presente, o governo, em sua atuação, é "ou a dominação bruta, violenta, arbitrária, de alguns sobre a massa, ou um instrumento ordenado para assegurar a dominação e o privilégio àqueles que, por força, por astúcia ou por hereditariedade, açambarcaram todos os meios de vida" (Ibid., p. 17). Assim, existem, nas práticas de governo, dois modos de oprimir os homens: "diretamente, pela força brutal, pela violência física; ou indiretamente, subtraindo-lhes seus meios de subsistência e reduzindo-os, assim, à impotência. O primeiro modo é originado do poder, privilégio político; o segundo, do privilégio econômico" (Id.). A dominação do governo pode aparecer ainda "agindo sobre sua inteligência e seus sentimentos", e segundo Malatesta é o que "constitui o poder religioso ou *universitário*" (Id.). Essa heterogeneidade nas relações de poder típicas das práticas de governo é própria das nossas sociedades. Segundo Malatesta, em algumas sociedades "primitivas", pouco populosas e dotadas de relações sociais menos complicadas, esses "dois poderes, político e econômico, encontram-se reunidos nas

mesmas mãos” (Id.), que podem ser “simultaneamente proprietários, legisladores, reis, juízes e carrascos” (Ibid., p. 18). Mas o crescimento das sociedades, a ampliação e diversificação das necessidades e a complicação das relações sociais, tornaram

> a existência prolongada de um tal despotismo impossível. Os dominadores, seja para garantir sua segurança, seja por comodidade ou por impossibilidade de agir de outra forma, encontraram-se na necessidade de, de um lado, apoiar-se sobre uma classe privilegiada, ou seja, sobre um certo número de indivíduos co-interessados em sua dominação, e, de outro lado, fazer de modo que cada um proveja como pode sua própria existência (Id.).

A propriedade desenvolveu-se sob a sombra do poder, com sua proteção e cumplicidade, e concentrou pouco a pouco os meios de produção e os mecanismos da indústria nas mãos dos proprietários, que “acabaram por constituir um poder que, pela superioridade de seus meios e pela série de interesses que ele abarca, acaba sempre por submeter, mais ou menos abertamente, o poder político, o governo, para fazer dele seu próprio policial” (Id.). Para Malatesta, foi esse fato que se repetiu diversas vezes na história das sociedades ocidentais. Cada vez que uma invasão, uma ação militar ou a violência bruta atuaram sobre determinada sociedade, evidenciou-se a irresistível tendência nos vencedores de concentrarem em suas mãos governo e propriedade. Mas foi sempre um estado de coisas precário e provisório, e logo vem a necessidade desse governo dos vencedores de procurar sua cumplicidade, entre os vencidos e naquelas classes mais poderosas, de indexar seu governo às exigências da produção etc. E, na “impossibilidade de tudo vigiar e tudo dirigir, re-estabeleceram a propriedade privada, a divisão dos poderes e, com ela, a dependência efetiva daqueles que se apoderaram da força, os governantes, em proveito daqueles que possuem as fontes da força, os proprietários” (Ibid., p. 19). Foi esse fenômeno que, segundo Malatesta, conheceu uma acentuação sem precedentes na modernidade.

> O desenvolvimento da produção, a imensa extensão do comércio, o poderio desmedido que o dinheiro adquiriu, e todos os fatos econômicos provocados pela descoberta da América, pela invenção das máquinas etc., asseguraram uma tal supremacia à classe capitalista que, não contente em dispor do apoio do governo, desejou que o governo emanasse de seu seio. Um governo que extraía sua origem do direito de conquista (do direito divino, dizem os reis e seus padres), por mais que as circunstâncias o submetessem à classe capitalista, e conservava sempre uma atitude arrogante e desdenhosa para com seus antigos escravos enriquecidos, e veleidades de independência e de dominação (Id.).

Assim nasceu o parlamentarismo moderno, que trouxe para a burguesia a seguinte tranqüilidade: sendo o governo composto de outros proprietários ou de pessoas interessadas pelos proprietários, o governo não pode contrariar seus interesses. “Rothschild não precisa ser deputado nem ministro: basta-lhe ter à sua disposição os deputados e os ministros” (Ibid., p. 20).

Portanto, ao se tomar as práticas de governo, torna-se claramente visível, “em todos os tempos e lugares, qualquer que seja o nome que o governo assuma, quaisquer que sejam sua origem e sua organização”, que sua função essencial foi sempre “a de oprimir e explorar as massas, defender os opressores e os açambarcadores”. Do mesmo modo como ele aparece freqüentemente constituindo como “seus órgãos principais, características indispensáveis, o policial e o coletor de impostos, o soldado e o carcereiro, aos quais junta-se infalivelmente o mercador de mentiras, padre ou professor, pago e protegido pelo governo para escravizar os espíritos e torná-los dóceis ao jugo” (Ibid., p. 21). Porém, Malatesta diz que a essas funções primordiais e a esses órgãos essenciais do governo vieram acrescentar-se outros órgãos e outras funções ao longo da história.

> Admitamos, entretanto, que nunca, ou quase nunca, tenha existido, num país pouco civilizado, um governo que, além de suas funções opressivas e espoliadoras, não se tenha atribuído outras funções úteis ou indispensáveis à vida social. Mas isso não invalida em nada o fato de que o governo é, por sua origem e posição, fatalmente levado a defender e a reforçar a classe dominante; este fato não somente confirma o que já dissemos, mas o *agrava* [grifo meu] (Id.).

É preciso dar o peso necessário a essa afirmação: como e em que medida a opressão do governo foi *agravada* ao longo da história através de outros órgãos e outras funções que não a polícia e o coletor de impostos? Segundo Malatesta, é

evidente que o governo assume a tarefa de proteger a vida dos seus cidadãos de ataques dos agressores internos e externos. É verdade que o governo reconhece e legaliza um certo número de direitos e de deveres, dentre os quais alguns primordiais e procedentes dos usos e costumes de uma sociedade. E é sobretudo inquestionável que o governo organiza e dirige alguns dos serviços públicos mais essenciais e importantes na sociedade, tais como os correios, as estradas, a higiene pública, as precauções sanitárias, a proteção das florestas etc. O governo abre orfanatos, hospitais e asilos para cuidar da infância, dos doentes e da velhice. O governo educa, vela e protege a infância, a condição da mulher e assiste aos mais necessitados, e faz tudo isso comprazendo-se em mostrar o quanto ele é o "protetor e benfeitor dos pobres e dos fracos". Porém, o fundamental é observar "como e por que ele realiza essas funções, para se ter a prova experimental, prática, de que tudo o que o governo faz é sempre inspirado pelo espírito de dominação e ordenado para defender, aumentar e perpetuar seus privilégios próprios e aqueles da classe da qual é o representante e o defensor" (Ibid., p. 22). *Como* e *por que* um governo se faz protetor? Tomando a aparência de protetor ao organizar, autoritariamente, algumas funções essenciais da sociedade, como foi o caso, por exemplo, das previdências trabalhistas e do direito social. Agora, por que, com qual finalidade um governo tomaria a aparência de protetor, essa é uma questão igualmente importante. Um governo precisa tomar aparência de protetor. O poder do governo deve não somente oprimir mas cuidar. O poder do governo deve tomar para si, como mostrou Foucault, o velho modelo da pastoral cristã, porque, diz Malatesta,

> um governo não pode existir por muito tempo sem esconder sua natureza sob o pretexto de interesse comum: ele não pode fazer respeitar a vida dos privilegiados sem se dar ares de vê-la respeitada por todos: ele não pode fazer com que se aceitem os privilégios de alguns sem fazer de conta que salvaguarda os direitos de todos. (...) Um governo não pode querer que a sociedade se desfaça, porque desapareceria então, para ele e para a classe dominante, a matéria a explorar (Ibid., p. 22).

Existe no governo uma dimensão tecnológica que é inerente e necessária ao exercício do seu poder. O governo opera como tecnologia que aperfeiçoa, corrige e

perpetua os estados de dominação. Assim, se o governo se faz regulador e garantidor dos direitos e deveres de cada um, é somente com uma condição, através da qual ele "qualifica de crime e pune todos os atos que ofendam ou ameacem os privilégios dos governantes e dos proprietários". Se o governo se faz administrador dos serviços públicos, se ele, por exemplo, "se faz professor, impede a propagação da verdade, e tende a preparar o espírito e o coração dos jovens para que se tornem ou tiranos implacáveis ou escravos dóceis" (Ibid., p. 24). Enfim, são funções que, nas mãos do governo, tendem a se tornar um meio para explorar ou uma instituição de polícia para manter o povo assujeitado. E é natural que assim seja, diz Malatesta. Se é verdade que a vida dos homens é uma luta entre si, não pode deixar de haver vencedores e vencidos, "e o governo – que é o prêmio da luta ou um meio para assegurar aos vencedores os resultados da vitória, e perpetuá-los – jamais estará nas mãos daqueles que perderam" (Id.). Segundo Malatesta, não importa onde se dê a luta, não importa qual seu campo de atuação, tenha sido ele a força física ou intelectual, ou qual tenha sido o domínio econômico, enfim, aqueles que lutaram para vencer, ou, o que dá no mesmo, "aqueles que lutaram para assegurar para si melhores condições, uma vez obtida a vitória, com certeza não se servirão dela para defender os direitos dos vencidos". De tal modo que "o governo, ou como se diz, o *Estado* justiceiro, moderador das lutas sociais, administrador imparcial dos interesses públicos, é uma mentira, uma ilusão, uma utopia jamais realizada e jamais realizável" (Id.).

Se governo é uma tecnologia de poder, a abolição do governo preconizada pelos anarquistas não pode significar a destruição do que Malatesta chamou "conexões sociais" que os indivíduos estabelecem entre si. Ao contrário, essa sociedade sem governo é uma sociedade de homens livres, na medida em que a relação entre suas diversas capacidades políticas não está atravessada por um conjunto de tecnologias que buscam direcioná-las e fixá-las em certo desequilíbrio. Isso parece evidente quando Malatesta, em 1920, escrevendo sobre "a base fundamental do anarquismo", definiu a anarquia como sendo "a abolição da polícia, entendendo por polícia qualquer

força armada, qualquer força material a serviço de um homem ou de uma classe para constranger os outros a fazer aquilo que não querem fazer voluntariamente" (Ibid., 1975[43], p. 110). A abolição da polícia, a eliminação da violência nas relações sociais, parecia-lhe "a base, a condição indispensável, sem a qual a anarquia não poderia florescer, ou melhor, não poderia nem mesmo conceber-se" (Ibid., p. 111). Aqui, Malatesta introduz um deslocamento em relação à definição de 1884[10], na qual definiu a anarquia em termos de "ausência de governo: estado de um povo que se rege sem autoridade" (Ibid., 1885a). Esse deslocamento que leva do governo à polícia é significativo. Na primeira definição de 1884, Malatesta esforça-se para distinguir governo de outras forças existentes na sociedade, afirmando que sua abolição "não significa destruir as forças individuais e coletivas que agem na humanidade, nem a influência que os homens exercem ocasionalmente uns sobre os outros" (Ibid., 1884e). Ao contrário, trata-se de abolir "o monopólio da força e da influência", quer dizer, "significa abolir um estado de coisas no qual a força social é o instrumento do pensamento, da vontade, dos interesses de um pequeno número de indivíduos que constituem o governo e que, através da força de todos, suprimem, para sua vantagem e na direção de suas inclinações, a liberdade de cada um" (Id.). É esse "modo de organização" governamental que, de uma revolução a outra, coloca os destinos dos homens nas mãos dos vencedores da ocasião, que é preciso abolir. O governo aparece como uma organização que retira dos homens o poder de influírem na organização social e de se constituírem como forças "pensantes e dirigentes". O governo aparece como um modo de organização que constitui a sociedade de maneira que, graças a um certo número de efeitos como "a inércia que produzem as posições fixas, graças à herança, ao protecionismo e a toda mecânica governativa, as forças mais vivas e as

[10] A escritura do célebre folheto *A anarquia* foi iniciada nesse ano, nas páginas de *La Questione Sociale* de Florença, como o próprio Malatesta diz em nota da edição publicada em Buenos Aires: "Os pontos que publicamos sob esse título vieram à luz no ano passado em *La Questione Sociale* de Florença, mas foram logo interrompidos quando o jornal sucumbiu sob o peso dos seqüestros e das condenações" (MALATESTA, 1885a).

capacidades mais reais acabam encontrando-se fora do governo e privadas de influência sobre a vida social" (Id.). Mas também, diz Malatesta, o governo não constitui uma força distinta, que agregaria qualquer coisa à soma das forças e dos valores que o compõem e que compõem aqueles que obedecem.

> Ao contrário, do mesmo modo que nada se cria no chamado mundo material, assim nada se cria também nessa forma mais complicada do mundo material chamado sociedade: e o governo apenas dispõe das forças que existem na sociedade, exceto as forças rebeldes e exceto aquelas que se consomem nos atritos necessariamente enormes de um mecanismo tão artificial. E essas forças materiais e morais de que dispõe, em parte, são consumidas em atividades repressivas para frear as forças rebeldes (Id.).

Assim, o que é característico na formulação de Malatesta é sua concepção de governo como um *modo de organização*: o governo é uma atividade que age organizando, instrumentalizando, direcionando, dispondo, consumindo e reprimindo forças individuais e coletivas. Além disso, o governo em si não é uma força, mas uma *mecânica* das forças que altera uma composição existente, é uma técnica. O deslocamento que enfatiza a definição da anarquia como abolição da polícia parece, portanto, limitar essa primeira definição de governo ampla e abrangente, já que busca tomar a polícia como uma força armada, material e violenta. Mas, trata-se de um deslocamento que retoma e reforça o acento do governo como mecânica das forças. Como vimos, Malatesta considerou a revolução como um ato destrutivo e negativo, insuficiente para fazer da violência e da prepotência, provocada ou suportada, uma prática inaceitável. É bem provável, ele diz, que "os mais fortes, os mais espertos, os mais afortunados (...) tentem impor sua própria vontade por meio da força, fazendo renascer *a polícia* sob uma ou outra forma". Em outras palavras, relações de violência perdurarão no cenário pós-revolução. Porém, se aqueles a quem Malatesta chama de "violentos" contarem apenas com suas próprias forças, então seriam logo contidos pela resistência dos outros e pelo seu próprio interesse. Ao contrário,

> o grande perigo, que poderia anular todos os benefícios da revolução e fazê-la retroceder, aparece quando os violentos conseguem utilizar a força dos outros, a força social, para própria vantagem, como instrumento para a própria vontade, ou seja, quando conseguem se constituírem em governo, organizar o Estado. *A polícia não é propriamente o violento, mas é o instrumento cego a serviço do violento* (Ibid., 1975[43], p. 113, grifos meus).

A polícia não é o "violento", é o instrumento com o qual as forças na sociedade são organizadas, a polícia é uma tecnologia de governo. Por meio dessa tecnologia o violento ganha status de governo e monopoliza, direciona, utiliza as forças sociais. Mas isso não elimina o fato de Malatesta ter emprestado à noção de governo um certo fundo de violência. Com efeito, ele dizia que os anarquistas são "contra a *autoridade* porque a autoridade é a violência" (Ibid., 1975[20], p. 64-65), e que é da organização da violência que surgem "o exército vermelho, a tcheca, os comissários do povo, os burocratas que dirigem a apreensão e a distribuição das riquezas seqüestradas" (Ibid., 1975[222], p. 215). E porque são esses "ordenamentos que, *por meio da força organizada em governo*, constringem os homens a suportar a vontade alheia e a se deixar explorar pelos outros" (Ibid., 1975[25], p. 77-78, grifos meus), ele considerou a violência como "toda essência do autoritarismo, assim como o repúdio da violência é toda essência do anarquismo" (Ibid., 1975[234], p. 269).

Governo e violência, governo como "força bruta" e "violência material do homem contra o homem" e "fator da vida social" (Ibid., 1975[58], p. 157), governo significando o "direito de fazer a lei e de impô-la a todos pela força: sem polícia não existe governo" (Ibid., 1975[332], p. 231), enfim, governo como uma espécie de "violência permanente" (Ibid., 1975[213], p. 193). Concepção de governo como relações de dominação e, consequentemente, em termos de combate, de enfrentamento e de guerra, na qual "a luta contra o governo se resolve, em última análise, em luta física, material" (Ibid., 1975[223], p. 235) e segundo a qual, para Malatesta, "o problema é, e permanece, um problema de força" (Ibid., 1975[59], p. 158).

É possível compreender a concepção que Malatesta tem do político em continuidade daquilo que Proudhon chamou o "direito da força"? É preciso compreendê-la nessa direção.

Parece-me que toda essa brutalidade e violência do poder insistentemente retomadas por Malatesta buscam um efeito bastante preciso: não mais diluir os fatos de dominação e suas conseqüências em sistemas de direito, mas colocar a nu o problema da dominação e da sujeição do poder. E aqui o deslocamento na sua definição da anarquia que leva do governo à polícia ganha relevância: que outra instituição seria mais evidente e mais eficaz para revelar a dominação do poder, sua violência nua e a superfície belicosa da realidade que o constitui? É sobretudo na polícia que se desprende a batalha, e isso de uma maneira inevitável, se é certo, como mostrou Foucault, que a governamentalidade liberal do final do século XVIII prescreveu para o Estado um papel não mais em termos de regulação, intervenção e interdição, mas em termos de limitação, no sentido que o governo vai agora manipular, suscitar e facilitar regularidades que são necessárias e naturais ao campo econômico, mas que, consequentemente, escapam ao domínio do Estado, reservando à polícia a função específica de eliminar as desordens que possam perturbar tais regularidades. Então, a governamentalidade liberal do século XVIII e XIX, referindo-se a um novo domínio de naturalidade econômica, passou a gerir a população, mas

> deverá também organizar um sistema jurídico de respeito às liberdades. Deverá, enfim, constituir um instrumento de intervenção direta, porém negativo, que será a polícia. Prática econômica, gestão da população, direito público articulado sobre o respeito das liberdades, uma polícia com função repressiva: o antigo projeto de polícia, tal como aparecia em correlação com a razão de Estado, desloca-se, ou melhor, decompõe-se nesses quatro elementos (FOUCAULT, 2004b, p. 362).

Portanto, entre os diversos operadores de dominação a partir do fim do século XVIII, a polícia tornou-se a instituição na qual mais o poder vai aparecer exercendo-se visivelmente para além das regras do direito que o organiza e o delimita. É no interior das práticas da polícia que a violência do poder escapa ou se torna visível. Daí "a brutalidade da polícia poder, em certos casos, determinar uma insurreição liberadora" (1975[54], p. 148).

2. anarquia como agonismo político

Perceber o governo como uma mecânica das forças implica igualmente uma percepção do político como sendo constituído por um campo relacional de forças. Em Malatesta, o governo sempre aparecerá como uma instância material de sujeição, jamais como espaço de liberdade. Em 1883, o primeiro número do jornal *La Questione Sociale* trazia uma epígrafe bastante significativa: “Por que falais de liberdade? Quem é pobre é escravo”. Esse primeiro número trazia também um artigo, com o título “Questão Social e Socialismo”, no qual Malatesta afirmava uma das tarefas do jornal. Dizia que, até pouco anos, negava-se a existência da questão social na Itália e declarava-se o socialismo absurdo e impossível. Porém, quando finalmente “o monstro do socialismo” entrou na Itália através dos processos contra a Primeira Internacional, “os porta-vozes da burguesia buscaram, como fizeram em outros lugares, subtrair da questão social seu caráter de unidade e de complexidade; e procuraram reduzir o socialismo a um conjunto desvinculado de pequenas e inacabadas reformas” (Ibid., 1883b). Assim, segundo Malatesta,

> hoje é preciso combater para que não seja confundido o verdadeiro socialismo, o socialismo popular, com o socialismo burguês, que é uma mistificação, uma máscara com a qual os burgueses ocultam seu cetro de usurário, um *instrumento de guerra* [grifos meus], que o governo adota ao lado da baioneta e das prisões para imobilizar os recalcitrantes. Será uma das tarefas do nosso jornal examinar os mil aspectos sob o quais se apresenta o socialismo burguês, e demonstrar que ele se resolve sempre em opressão e exploração (Id.).

Uma das tarefas de *La Questione Sociale* era, portanto, a de fazer aparecer, contra todas as tentativas de pacificação, que são, no fundo, instrumentos de guerra da burguesia, a inevitável luta existente “entre classes privilegiadas e oprimidas, entre ociosos e trabalhadores, entre servos e senhores”, porque, afinal, é essa luta “que anima e explica todo movimento social”, e, a despeito dos “mil desvios causados pelas rivalidades de homens e partidos (...), é essa luta que fatalmente impele os homens e partidos, é ela que fornece o fio das mais intrincadas posições políticas” (Ibid., 1883a). A postura do jovem anarquista italiano é evidentemente a do confronto em oposição à

estratégia liberal pacificadora, de cuja existência e atuação ele tinha bastante clareza. Dizia, por exemplo, que no curso dos vinte anos anteriores, no qual se localizava a intensa atuação da Primeira Internacional, o proletariado começou a encontrar seu "campo de batalha" na destruição da propriedade privada. "Destruir a propriedade individual é a meta do proletariado, defendê-la é a preocupação principal da burguesia". Nessa luta, as táticas empregadas pelos partidos burgueses são diversas. Os mais temerosos, diz Malatesta, atiram-se num trabalho de reação, e "preparam uma nova santa aliança contra a revolução que os acossa". Os mais inteligentes, porém, "acentuam seu liberalismo, fazem inclusive um pouco de socialismo (pouquíssimo!), prometendo mares e montanhas, e, mostrando-se aliados dos proletários, tentam destruir a maior conquista da civilização, o fruto da Internacional, ou seja, a separação entre os interesses do proletariado e os da burguesia, *a luta consciente e declarada entre o trabalhador e o proprietário*" [grifos meus]. Duas táticas de combate, portanto, apresenta a burguesia contra o proletariado: se de um lado o proletariado "é ameaçado abertamente de fome perpétua, de prisão e de metralha, de outro, é indignamente mistificado: procura-se fazê-lo aceitar, soberano de papel, voluntariamente o jogo" (Id.). Em suma, é a tática que busca uma "reconciliação absurda de classes naturalmente inimigas", tática pela qual chega-se até mesmo a falar em liberdade. Entretanto, "ainda que [a burguesia liberal] não houvesse mostrado, quando estava no poder, que tipo de liberalismo era o dela, poder-se-ia sempre facilmente prevê-lo. Ela quer conservar o presente, portanto deve querer defendê-lo". Daí, forçosamente, resta sempre esse fato último, que "é o interesse e o instinto da própria conservação", que cedo ou tarde se revelará em toda sua nudez. Malatesta questiona ironicamente a pretensa liberdade liberal, ao perguntar o que "fariam os mais liberais entre os republicanos, ao nos deixarem a liberdade de fazer aquilo que queremos, quando quisermos precisamente a sua destruição?" (Id.).

Esse é um discurso de guerra que procura desarmar o poder de sua estratégia liberal, e que procura restituir as relações de dominação que ela oculta, fazendo-as

funcionar ali mesmo onde se apresentam: na fábrica, na instituição da polícia, no pauperismo existencial dos proletários etc. Discurso que procura no empirismo das diversas relações de dominação a arma lógica pela qual será retomada e intensificada uma guerra que jamais cessou, mas que a burguesia pretende silenciar. Discurso que toma as relações de dominação no que elas têm de factual e de efetivo. Como em Proudhon, o discurso de Malatesta retoma o fio da guerra entendida como relação social permanente e como fundamento das relações e das as instituições do poder. Do mesmo modo como aparece evidente que sua preocupação é a de problematizar o problema da soberania e de sua obediência legal para fazer aparecer o problema da dominação e da sujeição. Para Malatesta, tratava-se de sustentar um discurso que, denunciando como instrumentos de guerra a lei, a reconciliação ou qualquer aliança de classe, tinha o objetivo de mostrar a estrutura binária que divide a sociedade, cuidadosamente ocultada por uma estratégia governamental, mas que, chegada a hora, colocaria cada um de cada lado, como adversários num campo de batalha. “Se o partido [anarquista] continuar a sua estrada e organizar o povo para a luta contra tudo que existe de burguês, então a burguesia, querendo ou não, fará fila sob a bandeira da mais franca reação. E a última batalha, a definitiva batalha, será combatida entre a Internacional vermelha e a negra, entre a Internacional dos trabalhadores e a de Loyla. Aqueles que não souberem ser nem reacionários nem revolucionários, talvez restarão dispersos e se encontrarão fora da grande corrente histórica” (Ibid., 1883a).

Porém, a espessura dramática desse binarismo deve ser entendida não em termos lógicos, mas em uma dimensão estratégica. Malatesta não o utiliza para pensar o exercício do governo, mas como tática de luta. Dessa forma, o binarismo não responde a uma realidade em que dois sujeitos estariam em conflito, mas a uma virtualidade das forças em jogo que pode ser sempre atualizável. Não supõe a dominação exercendo-se como “uma” dominação de um grupo sobre os outros, o governo como a dominação maciça, mas múltiplas formas de dominação que atravessam a sociedade. Portanto, é preciso não compreendê-lo como uma

simplificação do exercício do poder de governo – vimos na sessão anterior como Malatesta percebeu um *agravamento* da atividade do governo através de estratégias sempre mais complexas. Parece-me, ao contrário, que a reflexão de Malatesta deve ser inserida sob o prisma reflexivo de uma relação de forças perpétua e permanente, que não apenas atravessa a sociedade, mas que, atravessando-a, determina nela uma organização das forças. Em outras palavras, parece-me que todo esse discurso dramático tem a função específica de resistir contra as tecnologias governamentais.

Malatesta recusou ver o poder do governo agindo como uma substância cuja mudança de coloração transmudaria seu conteúdo em democrático, liberal ou socialista. Para ele, ao contrário, o liberalismo, fazendo-se passar teoricamente como

> uma espécie de anarquia sem socialismo (...) é uma mentira, visto que a liberdade não é possível sem a igualdade (...). A crítica que os liberais fazem do governo se reduz a querer retirar-lhe um certo número de atribuições, a chamar os capitalistas a disputá-las, mas não pode atacar as funções repressivas que formam sua essência, pois sem policiais o proprietário não poderia existir, devendo a força repressiva do governo sempre aumentar à medida em que aumentam, pelo efeito da livre concorrência, a desarmonia e a desigualdade (Ibid., 1987, p. 53).

Em suma, para Malatesta o governo não é um atributo, mas simplesmente qualquer coisa que se combate, que se enfrenta, qualquer coisa contra a qual é preciso sempre lutar ou estar em disposição de luta. A guerra, portanto, não é uma metáfora que poderia funcionar e ser utilizada na política. É, ao contrário, a re-inserção concreta da guerra nos mecanismos da política. Sob esse aspecto, Malatesta aparece, como sugeriu CERRITO (1975, p. II), re-valorizando e renovando particularmente a obra de Proudhon.

A imagem que Proudhon deu do Estado funcionando como uma empresa coletiva é importante para perceber o segredo encoberto pelo que ele chamou de *governamentalismo*. Assim como em uma empresa, no Estado “existem imensos capitais a manejar, grandes negócios a tratar, grandes lucros a fazer: conseqüentemente, para os fundadores, diretores, administradores, inspetores, e outros funcionários, gratificações a esperar e magníficos tratamentos. Os serviços são

organizados, hierarquizados em conseqüência e segundo a ordem de mérito e tendo em vista o resultado do serviço dos sujeitos" (PROUDHON, 1998b, p. 112). Como em uma empresa, no Estado também existe sempre, e com mais intensidade, um militarismo interno e a tendência externa para a conquista. É a guerra realizando seus benefícios de uma outra forma.

> Delegacias, comissariados, concessões, propinas, sinecuras, honorários, pensões, substituindo as exações pró-consulares, os despojos, os *latifundia*, as vendas de escravos, as confiscações, os tributos, o fornecimento de grãos, de pastagens, de madeiras etc. É sobretudo no momento de tomar posse que se dão os melhores golpes. Quantos serviços para criar, empregos para distribuir! Quantas promoções! Que burocracia! E para os homens de negócios, quanta especulação! Eis a guerra em sua fase mais elevada, a guerra com isonomia, sem expropriação e sem pilhagem (Id.).

Proudhon já tinha mostrado que esse governamentalismo constitui uma espécie de *ciclo ou de espiral da guerra* (PROUDHON, 1998b, p. 113). Uma genealogia do direito, dirá Proudhon, mostra que a ordem econômica está colocada sob a proteção da ordem política, "ela tem sua garantia na potência política: a política é inseparável da sociedade. Ora, a política, por sua essência, por seu direito, por todas suas instituições, é a guerra" (Ibid., p. 122). Assim, uma vez realizada a conquista, é necessário defendê-la contra as incursões externas e contra as revoltas internas. Até que finalmente, quando "a conquista se transformar em simples incorporação política", o conquistador se verá obrigado a procurar na exploração dos sujeitos os benefícios de sua vitória e fará assegurar sua exploração através de um desprendimento contínuo e perpétuo de forças.

Entre aqueles que pensaram a anarquia, Malatesta foi, talvez, quem mais retomou a introdução desse agonismo na política e nas relações sociais. Sustentava que

> a sociedade atual é o resultado das lutas seculares que os homens combateram entre si, na qual, naturalmente, os mais fortes, os mais afortunados, deviam vencer e, de inúmeras maneiras, submeter e oprimir os vencidos". Então, em um primeiro momento "os vencedores não puderam fazer mais do que expulsar ou massacrar os vencidos. Em seguida, com a descoberta do pastoreio e da agricultura, quando um homem pôde produzir mais do que necessitava para viver, então os vencedores acharam mais conveniente reduzir os vencidos à escravidão e fazê-los trabalhar para si. Mais tarde, os vencedores deram-se conta de que era mais cômodo, mais produtivo e mais seguro explorar o trabalho alheio com um outro sistema: reter para si a propriedade exclusiva da terra e de todos os meios de trabalho, e deixar nominalmente livres os espoliados que, não havendo os meios de viver, foram obrigados a recorrer aos proprietários e a trabalhar para eles e conforme sua vontade. Assim, pouco a pouco, através de toda uma rede complicadíssima de lutas de todas as espécies, de invasões, de guerras, de rebeliões, de repressões, de concessões arrancadas, de associações de vencidos unidos para própria defesa e de vencedores unidos para o ataque, chegou-se ao estado atual da sociedade (MALATESTA, 1975[223], p. 222).

Segundo Malatesta, foi desse agonismo ininterrupto que surgiu o governo, ou "a constituição de uma classe especial provida dos meios materiais de repressão". Surgiu o direito, que "tem a tarefa de legalizar e defender os proprietários contra as reivindicações dos proletários". Surgiram as religiões, ou "a constituição de uma outra classe especial (o clero), que, por meio de uma série de fábulas sobre a vontade de Deus, sobre a vida após a morte etc., procura induzir os oprimidos a suportarem docilmente a opressão". Surgiram as humanidades ou "a formação de uma ciência oficial". Surgiram as nações ou "o espírito patriótico, os ódios de raça, as guerras e as pazes armadas, ainda mais desastrosas que as próprias guerras". Surgiu a sexualidade, ou "o amor transformado em tormento ou em torpe mercadoria". Enfim, surgiu "o ódio mais ou menos insidioso, a rivalidade, a suspeita entre todos os homens, a incerteza e o medo entre todos" (Ibid., 1975[223], p. 223). O que está em jogo é buscar re-introduzir esse agonismo ali onde a política passou a ser apresentada sob a tranqüilidade do jogo democrático.

> Dissemos mil vezes, e creio que o disse também Victor Hugo, a guerra civil é a única guerra justa e razoável. Por guerra civil entendemos a guerra entre oprimidos e opressores, entre pobres e ricos, entre trabalhadores e exploradores do trabalho, sejam eles ou não da mesma nacionalidade, falem ou não a mesma língua. Já dissemos também que, visto que é impossível emancipar moralmente a grande massa dos homens e elevá-la a fatores conscientes dos próprios destinos se antes não se transformarem suas condições materiais e não se romperem as cadeias que impedem o seu livre movimento, só existem duas possibilidades para abater o regime atual e substituí-lo por um regime de justiça e liberdade: a ditadura ou a guerra civil (Ibid., 1975[85], p. 214-215).

A política deve ser compreendida como teatro de forças cujos atores jogam aleatoriamente papéis de lutas, resistências e combates. E a realidade recoberta pelo político, em outras palavras, aquilo que constitui o político deve ser compreendido como sendo as tecnologias de governo. O político deve ser tomando, portanto, não para se referir a uma realidade de relações de poder que são abertas e reversíveis, mas como relações de dominação compreendidas como aquelas relações de poder cujas possibilidades de reversão encontram-se limitadas. E a noção de governo é utilizada para designar as maneiras pelas quais se dirige a conduta humana, procurando limitar e fixar essas relações. A partir disso, como vimos, Foucault definiu a governamentalidade como uma "generalidade singular" através da qual seria possível dizer que "nada é político, tudo é politizável, tudo pode tornar-se político. A política não é nada menos do que isso que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro afrontamento" (cf. SENELLART, 2004a, p. 409). Se é possível definir as relações de poder como relações de força, relações antagônicas, então é possível atribuir a emergência do político, como notou Dean, no momento em que esse antagonismo ganha uma certa intensidade. Do mesmo modo como, para Foucault, as relações de poder se tornam políticas quando ultrapassam um certo limiar de intensidade, fazendo da luta não um mero corte e o impulso de palavras, mas um "expediente através do qual a decisão de lutar pode ser violentamente imposta e os riscos nela implicados são matérias de vida e de morte" (DEAN, 2007, p. 11).

É justamente esse limiar de intensidade do político que é incessantemente buscado e retomando em Malatesta, e com o qual ele respondeu ao tipo de estratégia

que procurou precisamente o inverso, ou seja, que procurou evitar os perigos e inconvenientes da batalha. Foucault mostrou que a repressão burguesa no século XIX tomou toda uma outra fisionomia, que não a violência pura simples, quando deparada com as diversas resistências. Assim,

> o século XIX praticou uma maneira específica de repressão ao proletariado. Diversos direitos políticos lhe foram concedidos, liberdade de reunião, direitos sindicais, mas, ao contrário, a burguesia obtinha do proletariado a promessa de uma boa conduta política e a renuncia à rebelião aberta. As massas populares exerciam seus magros direitos se dobrando às regras do jogo da classe dominante. De sorte que o proletariado interiorizou uma parte da ideologia burguesa. Essa parte concerne ao uso da violência, a insurreição, a delinqüência, o sub-proletariado, os marginais da sociedade (FOUCAULT, 2001b, p. 1170-1171).

Do mesmo modo, em Malatesta a violência do poder não é, necessariamente, repressão. A "violência permanente" do poder não se apresenta na reflexão de Malatesta como repressão permanente e contínua do governo. Ao contrário, o que aparece como permanente é a relação de procedência entre violência e poder, a permanente existência de uma relação de proveniência: "o poder político, que começa com o punho forte e com a maça de armas, desenvolve-se e se consolida com as instituições policiais e judiciárias" (MALATESTA, 1975[170], p. 66). Existe, portanto, uma realidade implícita ou explícita, evidente ou dissimulada, do exercício governamental que procede da violência (do abuso da força, diria Proudhon). Essa realidade, segundo Malatesta, deve-se ao fato de que não é possível "subtrair o pão de alguém sem antes não lhe retirar pela violência a possibilidade de resistir" (Ibid., 1975[302], p. 155). E nesse momento, a história aparece como uma série de transformações e de reversões sucessivas desse fato primeiro e fundador do poder. Como se o poder, no seu desenvolvimento histórico, apenas se resolvesse através de um jogo perpétuo de conjuração e de afastamento do perigo inerente a seu exercício.

> Existiam os reis e os imperadores de *direito divino*, que eram os soberanos absolutos no território submetido. Um belo dia o seu poder encontrou-se em perigo; estavam para serem destituídos e o sistema monárquico estava para ser substituído pelo regime republicano. Mas surgiram os *moderados*, como se dizia então (hoje se diria *reformistas* ou até mesmo os *bolchevistas*), que propuseram não mais a abolição pura e simples da monarquia por meio da revolução, mas um *controle popular* que conduziria gradualmente à república. (...) Daí nasce o sistema constitucional, ou seja, um sistema no qual o rei, se não é um imbecil ou um *bon-vivant*, faz a mesma coisa com menos fadiga, menos responsabilidade e menos perigos do que em um regime de governo absoluto (Ibid., 1975[62], p. 163).

A imagem descrita por Malatesta é a de um ciclo histórico do poder, que se fecha apenas quando o perigo do abuso da força, que é inerente e inevitável ao seu exercício, é reconduzido sob um certo estado legal. Quer dizer que, ao contrário da circularidade do capital, o ciclo do poder não engendra contradições, ele não se resolve nas chamadas crises endógenas, mas na positividade de uma estratégia. Portanto, a violência permanente do governo é menos um estado contínuo de perversidade e de repressão do que um tipo de movimento conversor que, corrigindo os excessos e os perigos, perpetua e eterniza a violência do poder sob outras formas. É nesses termos que Malatesta analisa, em 1920, o pretenso "controle sindical nas empresas". Dizia que, na impossibilidade de deter o operário pela força,

> é necessário enganá-lo, é necessário fazê-lo acreditar que finalmente é co-participante da direção e, portanto, da responsabilidade das fábricas; é necessário para isso dar-lhe novamente o hábito da disciplina, da ordem, da laboriosidade; é necessário, sobretudo, criar uma espécie de aristocracia operária, um *quarto estado*, composto de operários melhor remunerados, seguros de seus postos, aspirantes a funções administrativas e diretivas nos organismos de classe, em boa relação com os patrões e membro de comissões paritárias, que se sentiriam interessados na estabilidade do regime burguês, que atrairiam pouco a pouco ao meio burguês novos elementos destinados a defendê-lo, e que seriam os mais válidos instrumentos de conservação e concorreriam eficazmente para manter as massas em um estado de inferioridade e de servil docilidade. É isso que tentará a parte mais iluminada da burguesia, dedicada à compreensão de seus interesses nesses novos tempos" (Ibid., 1975[62], p. 164).

E foi ainda nesses mesmos termos que, em 1913, Malatesta lançava o seguinte questionamento:

> para provocar uma mudança político-social é necessário que o regime vigente seja exaurido e que na consciência de todos, ou pelo menos da maioria, seja formado um desejo e um claro conceito do tipo de mudança a ser provocada? E é possível que em um dado regime social seja formada uma consciência universal favorável à transformação fundamental de tal regime? Não seria mais verdadeiro que todo regime, nascido pela imposição forçada (...), tende a consolidar-se e a se fazer aceito corrigindo os seus defeitos, compensando no melhor modo possível os males que produz e criando uma mentalidade pública adaptada a sua manutenção; e que, portanto, esse regime seria tanto mais forte quanto mais longa tiver sido sua existência? (Ibid., 1913e).

Aqui Malatesta introduz a distinção fundamental que marca bem a distância entre a concepção política anarquista e a marxista. Segundo ele, os marxistas exerceram uma influência nefasta no socialismo "com a idéia de que o sistema capitalista portava em si os germes de morte e que a concentração da riqueza em um número cada vez menor de pessoas e a crescente miséria conduziriam fatalmente à transformação social" (Id.). Malatesta, portanto, se desembaraça da leitura marxista que colocava o problema político não em termos de guerra, mas de contradição. Ele pergunta se "é a opressão política que gera a opressão econômica, ou vice-vera?", dizendo que o "certo é que ninguém se deixaria subtrair à boca o fruto recolhido ou o peixe pescado se a isso não fosse obrigado pela violência" (Ibid., 1975[170], p. 66). Para Malatesta, o princípio aceito pela maioria dos socialistas, particularmente os marxistas, segundo o qual "a sujeição econômica é a causa da opressão política e da inferioridade moral e de todos os males sociais" tem sua origem nesse fato bruto e inicial de "que o homem sente mais vivamente e antes de tudo as necessidades alimentares" (Id.). Mas ele atribuiu sobretudo ao marxismo, se não a Marx, a crença segundo a qual "o poder político, o governo, cumpre sempre e em toda parte os interesses da classe que o elegeu", quando ao contrário, para Malatesta o governo "cumpre, sobretudo, os interesses de quem governa e cria em torno de si e para sua defesa uma classe privilegiada. Se olharmos bem a história, foi sempre o poder político quem criou o privilégio econômico, foi sempre o homem armado quem coagiu os outros a trabalhar para ele" (Ibid., 1975[50], p. 133).

Malatesta provoca com isso a inversão da interpretação marxista, mas também estabeleceu um deslocamento importante. Se é verdade que o desenvolvimento histórico de um poder se resolve nessa espécie de ciclo sem contradição e sem crise, seria precisamente porque seu exercício produz necessariamente focos de instabilidade, de fugas, de inversões e de conflitos. É porque "o limite à opressão do governo está na força que o povo mostra-se capaz de opor-lhe", é por esse fato que "pode haver conflito aberto ou latente, mas conflito sempre existe; (...) porque se o governo não cede o povo acaba por rebelar-se; e se o governo cede, o povo adquire confiança em si e toma sempre mais, até que a incompatibilidade entre a liberdade e a autoridade torna-se evidente e explode o conflito violento" (Ibid., 1975[223], p. 235). Rompendo com a lógica da contradição, Malatesta procura fazer valer em alto grau de intensidade a lógica da batalha na política, busca atuar um agonismo político. Aqui é necessário frisar que se por política, segundo Malatesta, é possível entender o "que diz respeito à organização das relações humanas, e mais especificamente as relações livres ou coagidas entre cidadãos, e a existência de um 'governo' que assume em si os poderes públicos e se serve da força social para impor a própria vontade e defender os interesses de si mesmo e da classe da qual emana", então "é evidente que essa política penetra em todas as manifestações da vida social" (Ibid., 1975[302], p. 154). Todavia, já em relação ao governo, ele diz que não é preciso "sutilizar sobre os vários significados da palavra governo e incluir nela as regras para bem conduzir uma casa ou uma empresa, o acordo entre os membros de uma associação, os modos de convivência social impostos pela necessidade e voluntariamente aceitos, a direção técnica de um trabalho ou de uma função social etc. Quando os anarquistas dizem que querem abolir o governo, falam evidentemente do governo no sentido histórico e político da palavra, (...) como um indivíduo ou um grupo de indivíduos que detêm o monopólio e o comando de uma força armada e que a conserva para impor ao povo sua vontade" (Ibid., 1975[377], p. 392). Assim,

Malatesta especifica que a expressão “luta política” deve ser tomada “no sentido da luta contra o poder político” (Ibid., 1975[380], p. 406).

Malatesta insistirá, de maneira incessante e quase obsessiva, em que a liberdade, qualquer que seja, “mesmo uma liberdade relativa, não se obtém ajudando um governo. Mas, se obtém somente fazendo-o sentir o perigo de oprimir em demasia” (Ibid., 1975[340], p. 250). Assim, a tática dos anarquistas “deve ser aquela de colocar em relevo, de provocar o antagonismo e a luta entre trabalhadores e exploradores, entre governados e governantes, e não cessar nunca de promover o uso dos meios resolutivos, que devem colocar fim ao conflito destruindo suas causas” (Ibid., 1975[187], p. 113-114). E porque qualquer “governo tende, antes de mais nada, a consolidar e a alargar o seu poder, o único limite as suas invasões contra a liberdade dos indivíduos ou da coletividade está na resistência que se é capaz de lhe opor” (Ibid., 1975[347], p. 269), e disso resulta que “a diferença entre governo e governo, quer dizer, o mais ou menos de liberdade que ele deixa ao povo, mais do que da boa vontade e da crueldade, da inteligência e da estupidez dos governos, depende da consciência e da resistência dos governados” (Ibid., 1975[376], p. 392-393). Portanto, “a tarefa dos anarquistas (...) é a de criar, alimentar, organizar essa resistência, recusando por sua vez qualquer contribuição obrigatória ao Estado” (Ibid., 1975[347], p. 269).

Nesse momento, Malatesta faz aparecer aquilo que pode ser tomado como o *ethos* do anarquismo, ao afirmar que aquilo “que constitui a característica, a razão de ser do anarquismo, é a convicção de que os governos – ditadura, parlamentos etc. – são órgãos de conservação ou de reação, de opressão sempre; e que a liberdade, a justiça, o bem-estar para todos devem derivar da luta contra a autoridade, da livre iniciativa e do acordo livre dos indivíduos e dos grupos” (Ibid., 1975[369], p. 360). Para Malatesta, os anarquistas quando não conseguirem impedir que governos existam, em todo caso, devem se esforçar sempre para que “esses governos permaneçam ou se tornem o mais fracos possível” (Ibid., 1975[209], p. 174).

> Abater, ou concorrer para abater, o poder político, qualquer que ele seja; impedir, ou procurar impedir, que se constituam novos governos e novas forças repressivas e, em todos os casos, não reconhecer jamais nenhum governo e permanecer sempre em luta contra eles, e reclamar, com a força, se for preciso e possível, o direito de se organizar e viver como se quiser e de experimentar as formas sociais que se julgue melhores (Ibid., 1975[209], p. 175).

Entretanto, se a tarefa dos anarquismos é realmente definida por essa tarefa específica "de impedir, ou procurar impedir, que se constitua um novo governo" ou, caso não seja possível, ao menos de lutar "para que o novo governo não seja único, não concentre em suas mãos todo o poder social, continue fraco e vacilante, não consiga dispor de suficiente força militar e financeira, e seja reconhecido e obedecido o menos possível", se a razão de ser do anarquismo está constituída realmente nessa atitude de recusa, em todas as situações, que postula sempre para os anarquistas "não participar jamais do governo, jamais reconhecê-lo e permanecer sempre em luta contra ele" (Ibid., 1975[211], p. 184), isso implica compreender tanto o anarquista italiano quanto o anarquismo imersos no interior de um conjunto constituído por instituições, mecanismos, saberes, estratégias, análises e cálculos, articulados em relações de poder. Todavia, compreendê-los manifestando-se, sob a forma da recusa e da dissidência, no interior de conflitos mais amplos e globais. Compreendê-los funcionando não de maneira autônoma, mas como *práticas de resistência* que portam a dimensão e a componente '*contra*', e que possuem uma positividade, ou melhor, uma produtividade de formas de existências individuais e de organização coletiva. Tudo indica que os anarquismos do século XIX e XX não somente estiveram completamente inseridos nesses jogos de poder chamados política, como também eles mesmos desempenharam nesses jogos um papel fundamental. E parece que, efetivamente, a partir das inúmeras estratégias de governo colocadas em funcionamento, a partir das diversas táticas empregadas nas resistências, uma certa constituição política tenha emergido. Até que ponto e em que medida a especificidade histórica do capitalismo numa determinada época não correspondeu à singularidade da recusa e da resistência anarquista? Seria possível falar de uma correlação imediata e fundadora entre uma certa forma histórica

do capitalismo e a recusa anárquica? O anarquismo não existiria a não ser por esse jogo perpétuo de adaptações e conversões relativas e operadas entre fluxos de poder e linhas de fuga? Então, qual foi a forma que essa recusa tomou: ela foi uma recusa econômica, ou ela teria tomado uma forma mais ampla, digamos, uma forma do tipo de uma recusa ética? A essas questões tão só saberia responder por aproximações e por hipóteses.

Seja como for, se sugiro que um *ethos* do anarquismo pode ser definido por essa postura de negar todo concurso ao governo, "negar o serviço militar, negar o pagamento de impostos. Não obedecer por princípio, resistir até a última extremidade a toda imposição das autoridades, e recusar-se absolutamente de aceitar qualquer posto de comando" (Ibid., 1975[367], p. 355-356), é preciso sempre ter com muita reserva o procedimento fácil de ver nisso um princípio de "subalternização política". Inicialmente porque, sem dúvida, ao lado dessa recusa, Malatesta colocou outra insistência, que afirmava a necessidade para os anarquistas de, ao mesmo tempo, "exigir para todos aqueles que queiram, o direito ao uso gratuito dos meios de produção necessários para uma vida independente". Insistiu em que os anarquistas deveriam sempre aconselhar, quando tiverem conselhos a dar; ensinar, se souberem mais que os outros; "dar o exemplo de vida por acordos livres; defender, ainda com a força se necessário e se possível, a [sua] autonomia contra qualquer pretensão governativa... mas comandar, jamais (Id.).

Para Malatesta, se os anarquistas atribuem à luta contra o governo uma "importância prática superior", não é pelo fato deles ignorarem que a emancipação econômica está sempre na base de todo progresso político, nem tampouco é porque os anarquistas ignoram que uma revolução que deixasse subsistir qualquer privilégio econômico logo provocaria a reconstituição do governo. Mas essa proeminência da luta contra o governo se deve, principalmente, ao fato de que "o povo é habituado a ser governado e que, quando derruba um governo, está sempre disposto a aceitar outro". De modo que a luta contra o governo contém também um elemento menos negativo,

ou ela contém uma outra dimensão que é mais positiva. Para Malatesta, a luta contra o governo abre para a prática do "educar para a liberdade, de tornar consciente da própria força e da própria capacidade homens habituados à obediência e à passividade". A luta contra o governo possibilita aos anarquistas agirem

> de modo que o povo faça por si mesmo, ou que pelo menos acredite fazer por si mesmo por instinto e inspiração própria, mesmo quando na realidade ele é sugestionado. Assim como faz um bom mestre quando propõe um problema ao aluno que não é capaz de resolvê-lo, ajuda-o, sugere-lhe a solução, mas ensina de modo que ele acredite que chegou até lá por si mesmo, fazendo-o adquirir coragem e confiança nas próprias capacidades. [Assim, é preciso] esforçar-se para não dar ares de expor e impor magistralmente aos outros uma verdade conhecida e indiscutível; procurar estimular-lhes o pensamento, fazendo-os chegar com o próprio raciocínio a conclusões que teria sido possível de serem apresentadas, belas e acabadas, com maior facilidade para si, mas com menor esforço para o aluno. E quando se encontrar, na propaganda e na ação, em situação de agir como chefe e como mestre, num momento em que os outros estavam inertes e incapazes, esforçar-se-á de não fazer-lhes perceber, para estimular neles o pensamento, a iniciativa e a confiança em si. É segundo esses critérios que é necessário, portanto, impelir o povo a resistir ao governo e a fazê-lo agir o quanto possível como se governo não existisse (Ibid., 1975[378], p. 400-401).

O que está em jogo na luta contra o governo? Para Malatesta, "é uma característica especificamente humana ser descontente consigo mesmo, desejar sempre qualquer coisa de melhor, aspirar maior liberdade, maior potência, maior beleza". Assim, "o homem que considerasse tudo bom, que pensasse que tudo isso que existe deve ser assim, que não se deve nem é possível mudar, e se adaptasse tranquilamente, sem luta, sem protesto, sem movimento de rebelião, na posição que as circunstâncias lhe fazem, seria menos que um homem: seria... um vegetal, se fosse permitido falar desse modo sem caluniar os vegetais" (Ibid., 1975[245], p. 33). Nesse sentido, a luta contra o governo produz o desbloqueio de um elemento ético que provoca inquietação de si mesmo; ela contém um princípio de agitação e de movimento que desassossega a vida dos indivíduos. A luta contra o governo constitui o *devir* revolucionário das pessoas. "Ser anarquista é rebelar-se às más influências do ambiente, e se é tanto mais anarquista quanto mais se consegue evitar essas más influências e quanto mais se luta para modificar o ambiente prejudicial. Naturalmente, trata-se de mais ou de menos,

porque ninguém pode colocar-se completamente fora e contra o ambiente" (Ibid., 1975[269], p. 90-91). Dessa forma, a luta pode conter o devir revolucionário das pessoas na medida em que é capaz de provocar individuações sem sujeito. Como Deleuze e Guattari afirmaram, o devir não é "imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder", o devir não reduz os indivíduos a "parecer", nem a "ser", nem a "equivaler", nem a "produzir" (DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 19). Uma luta sem devir produziria apenas sujeitos determinados. Ao contrário, o devir dos indivíduos em luta é a abertura para o indeterminado, para sua capacidade política. Esse modo de individuação que é diferente daquele do sujeito, Deleuze e Guattari chamaram-no de *hecceidades*. Nelas os indivíduos cessam de serem sujeitos para se tornarem acontecimentos em agenciamentos coletivos, em um fluxo que dissolve as formas e as pessoas e libera os movimentos. Assim, existe sempre um devir revolucionário, mesmo nas lutas mais minúsculas, e que pode ser visto constituindo a virtualidade delas e operando como percepção do limite do intolerável. Ele marca até onde foi possível suportar a miséria, a opressão, a fome e a humilhação. Limite além do qual explode bruscamente, e frequentemente por razões muito banais, a revolta que reativa o combate. O devir revolucionário é, portanto, o momento que todo poder busca evitar.

Vimos como a reflexão de Malatesta reverteu o modelo da Revolução Francesa. Mas ele fez mais. Ao romper com o ciclo da Soberania no qual a revolução foi encerrada, ao recusar o momento solene e instaurador da revolução, Malatesta fez do devir revolucionário matéria da ética anarquista: o sujeito anarquista, a subjetividade anarquista, resulta do próprio ato revolucionário. O anarquista se inventa no gesto da agitação, da rebelião e da revolta. Não existe subjetividade anarquista, não pode haver ética anarquista sem atos de rebelião, sem devir revolucionário. "A revolução, rompendo violentamente o estado de coisas atual, fornece às massas condições tais que as tornam capazes de compreender e de atuar a anarquia" (MALATESTA, 1975[5], p. 37-38), do mesmo modo como "os indivíduos não se

aperfeiçoariam e a anarquia não se realizaria nem mesmo daqui a um milhão de anos, sem que antes não seja criado por meio da revolução o ambiente necessário de liberdade e de bem-estar" (Ibid., 1975[113], p. 283).

Não há, portanto, nenhuma solenidade na vitória revolucionária. Mas há no combate revolucionário, na luta revolucionária, as condições que provocam e que asseguram a emergência da anarquia. Aquilo que a burguesia pretendeu eliminar da revolução, a guerra civil, é precisamente o que constitui a matéria da subjetividade anarquista: é a guerra civil que forma a substância ética da anarquia, porque é na guerra civil, é nessa dimensão contingente e intensa das relações de força, que concentra, conserva e desprende as energias individuais, que Malatesta localizou a procedência ética do anarquismo: "o anarquismo nasceu da revolta moral contra as injustiças sociais" (Ibid., 1975[310], p. 171-172).

Sugeri considerar a presença desse agonismo político como *ethos* do anarquismo porque parece que, de alguma maneira, é ele que atravessa a maior parte das problematizações de Errico Malatesta, sendo possível considerá-lo como um princípio de inteligibilidade para a compreensão de várias outras problemáticas, como veremos, tais como a propaganda pelo fato, o sindicalismo e o fascismo.

capítulo 4: ilegalismo, terrorismo e violência

Um lugar de destaque na reflexão de Malatesta foi dado à questão da violência. A procedência dessa problemática deve ser buscada nas práticas do terrorismo anarquista que marcaram as últimas décadas do século XIX.

Com a repressão à Comuna de Paris, em 1871, a seção francesa da Associação Internacional dos Trabalhadores foi praticamente extinta. A maré de violências que se abateu sobre a Comuna também silenciou a ala mais combativa dessa grande organização revolucionária que sacudiu a Europa desde sua fundação, em 1864. Isso de maneira quase inevitável, já que na Comuna de Paris protagonizaram duas tendências: os blanquistas de um lado, e de outro lado os proudhonianos, que constituíam a maioria da seção internacionalista francesa. Alguns dos mais conhecidos *communards* foram também *internacionalistas*, termos que se confundiram e que se tornaram até mesmo sinônimos para a opinião pública da época (MASINI, 1974, p. 45). Após a Comuna de Paris o cenário com o qual os militantes anarquistas defrontavam-se era desolador. Fernand Pelloutier (1867-1901), secretário geral das Bolsas de Trabalho, deu a seguinte descrição: “a seção francesa da Internacional dissolvida, os revolucionários fuzilados, enviados para colônias penais ou condenados ao exílio; os clubes dispersados, as reuniões proibidas; o terror paralisando profundamente os raros homens que escaparam ao massacre: tal era a situação do

proletariado no dia seguinte à Comuna" (cf. MAITRON, 1975, p. 86). Realidade que, por sua vez, fazia eco à célebre afirmação de Adolphe Thiers, que, ao defender o máximo rigor durante a repressão, disse que o socialismo estaria acabado por muito tempo (cf. LISSAGARAY, 1995, p. 283). Todavia, como observou Jensen, o breve sucesso da Comuna não serviu apenas para promover sua notoriedade mundial e provocar o terror nas classes médias, ela "convenceu a burguesia e muitos governos de que a Internacional era uma organização de imenso poder (...). A Comuna também convenceu os internacionalistas espalhados pelo mundo de que era possível lançar realmente uma insurreição bem sucedida contra a ordem estabelecida" (JENSEN, 2004, p. 123).

Mas um outro acontecimento também concorreu para o refluxo do movimento anarquista na Europa. Com o desaparecimento da seção francesa, a Intermacional se tornou permeável às manobras de Marx e Engels, que transferiram seu conselho geral para Londres e provocaram a expulsão de Bakunin, Guillaume e outros anarquistas, durante o congresso de Haia. Como resposta, as seções italiana, espanhola e suíça aprovaram a separação entre libertários e autoritários durante o congresso realizado em Saint-Imier, em setembro de 1872: o socialismo seguiria, doravante, dividido entre socialistas que defendiam o uso dos meios legais disponibilizados pela burguesia, e anarquistas que não somente reivindicavam a ação direta como método, mas também faziam intensa campanha para manter o movimento operário alheio a qualquer ação legal.

A história da 1ª Internacional foi inteiramente atravessada por grandes embates teóricos travados entre Bakunin e Marx, mas também entre Bakunin e Mazzini, sobre os meios de ação. Foi um momento de definição tática do anarquismo: Proudhon e Stirner, e antes deles Godwin, já tinham lançado reflexões e críticas singulares contra o Estado. Bakunin, por sua vez, provocou sua infusão no movimento operário por meio da AIT. Caberia à geração seguinte de militantes promover os experimentos no presente por meio disso que se chamou *revolução social*. O *jovem*

Bakunin foi portador de uma concepção de revolução típica ao século XVIII. A revolução lhe parecia um evento extraordinário e descontínuo, um fato determinado pela ordem das coisas e portador de uma destinação e de um corte temporal. Essa visão romântica é bem evidente nos relatos que deu sobre a revolução de 1848, em Paris. "Parecia que o universo inteiro estava transtornado; o incrível fez-se habitual, o impossível possível e o possível e o habitual insensatos. Em uma palavra, os ânimos estavam em tal estado que se alguém dissesse: 'o bom Deus acabou de ser expulso do céu, a República foi proclamada', todos acreditariam e ninguém se surpreenderia" (BAKUNIN, 1976, p. 69-70). Mas, uma nova percepção fazia-se presente na última declaração de Bakunin, feita em 1873 aos seus amigos da Federação do Jura: "estou convencido de que já passou o tempo dos grandes discursos teóricos, impressos ou falados. Nos últimos nove anos desenvolveram-se no seio da Internacional mais idéias do que as necessárias para salvar o mundo (...). O tempo já não está para as idéias, mas para os fatos e para os atos" (cf. VASCO, 1984, p. 88). Da revolução como fato macro e cumulativo, como "a grande noite dos povos", ocorre um deslocamento para um movimento difuso constituído por fatos revolucionários. É a esta nova configuração de batalhas parcelares que corresponderá a incorporação e a difusão de uma ampla rede de conspirações, demonstrações revolucionárias, assassinatos, incêndios, guerrilhas, barricadas, motins, greves, atentados, revolta operária e camponesa, atos individuais e movimentos coletivos, todos eles re-condutíveis à revolução, sob a forma de fatos revolucionários, que atuarão num tempo que é agora contínuo e processual, como revolução permanente.

Desse modo, "propaganda pelo fato" possui uma dupla procedência. Por um lado, emergiu pela insuficiência da propaganda oral e escrita, pelo declínio de um tempo que estava ligado aos grandes embates discursivos. Mas foi também uma recusa da representação, da mediação entre coisa e signo, na medida em que esse "apelo aos fatos" ocorreu num contexto em que o socialismo eleitoral ganhava sempre mais influência, atraindo para suas fileiras até mesmo antigos internacionalistas, como foi o

caso de Andrea Costa[11]. Por isso, o apelo significou também uma resposta à idéia de representação. “Propagar pelo fato” não era uma mensagem ideológica, não foi a linguagem presa agindo no interior de uma representação cuja potência apaga a própria existência da linguagem. Era uma multiplicidade maciça de atos que apresentavam a fala bruta emergida da própria superfície das coisas: é o fato que fala, não sua representação. A propaganda pelo fato foi um gesto, muitas vezes dramático, que procurou demonstrar que toda teoria política está sempre e efetivamente implicada numa prática social, que entre uma e outra existe uma relação constitutiva cuja inteligibilidade a representação tem por função eliminar.

De um outro lado, foi por meio da propaganda pelo fato que uma série de *ilegalismos* passou a ser praticada sob uma certa *linguagem política*. Essa questão do *ilegalismo* foi muito mal compreendida. Geralmente tratados como fenômeno marginal, procurou-se privar esses fatos de qualquer significado político. Porém, esses atos ilegais, longe de terem sido o resultado do equívoco ou de encontrarem sua razão na existência de personagens mais ou menos lendárias, tiveram um papel constitutivo no desenvolvimento do anarquismo: não é possível pensar o anarquismo sem a dimensão ilegalista, que está ao mesmo tempo para além dos atos e práticas ilegais, mantendo com ele uma relação constitutiva. O ilegalismo encontra-se inscrito no anarquismo desde quando Proudhon lançava sua máxima no século XIX, escandalizando mesmo os mais radicais. A declaração de que a propriedade é o roubo trazia em si outra fórmula necessária: proprietário igual a ladrão: “a propriedade é o roubo... Que modificação no pensamento humano! *Proprietário* e *ladrão* sempre foram expressões contraditórias, tanto quanto os seres que designam são antipáticos; todas as línguas consagraram esta antilogia” (PROUDHON, 1997, p. 12). Portanto,

[11] Andrea Costa foi, ao lado de Carlo Cafiero e Errico Malatesta, um notório propagandista da Internacional na Itália, travando relação direta com Bakunin. Em 1879, após ter cumprido quatorze meses de prisão, revê suas concepções e adere ao socialismo parlamentarista. Essa passagem marca o nascimento da via legalitária e reformista do socialismo italiano. O mesmo sucederá a Francesco Saverio Merlino em 1896.

menos do que uma valorização positiva do crime, como queriam os partidários de Fourier, Proudhon produz uma *reversão do direito* que colocou em evidência a propriedade como resultado de uma espoliação, procurando re-introduzir nas relações sociais a noção de *força*: sendo a posse um produto da força - o roubo! -, o direito de propriedade é o direito do mais forte, em outras palavras, é o poder soberano atuando em segredo, sob o aspecto da lei, da moral e da religião. Reverter o direito significou, para Proudhon, denunciar esse fenômeno paradoxal da autoridade em que o Estado, ao criar o direito, aceita limitar seu poder por meio das leis.

A ligação entre anarquismo e ilegalidade aparece ainda de maneira mais explícita em outro texto mais tardio, escrito, em 1921, sob os efeitos provocados pela falência da Revolução Russa, pelos efeitos da guerra e sob a novidade do fascismo. Nesse texto pode-se ler sobre a revolução que: "a característica principal, para que se possa dizer que a revolução começou, é o *afastamento da legalidade*, a ruptura do equilíbrio e da disciplina estatais, a *ação impune da rua contra a lei*, (...) enquanto a *força* se encontre do lado da lei e do velho poder, não se entrará no período revolucionário" (FABBRI, 1967, p. 200-201, grifos meus). Fabbri não pergunta qual é o fato revolucionário? Ele é violento ou não? Qual é o tipo de violência que o recobre? Trata-se de um regicídio ou de uma greve não violenta? Tudo isso importa pouco ou nada, na medida em que a violência "empregada contra quem manda por quem já não quer obedecer (...) é a revolução em ação." (Ibid., p. 202). O fato só é revolucionário apenas quando rompe a legalidade. Nesse sentido, a noção de força como princípio de estruturação das relações sociais, é fundamental para entender o uso específico que os anarquistas fizeram da violência. Ela funcionou como pano de fundo para a maioria dos atentados que procuravam reverter a política, que se pretendia democrática, fazendo reaparecer nela o gesto guerreiro ocultado.

Além da má reputação que implicou os atos anarco-terroristas, como notou COLSON (2001, p. 29), também a violência produzida pela nudez desses confrontos obscureceu a inteligibilidade implícita desses embates físicos, literalmente "corpo a

corpo", e conduziu a uma simples condenação moral. Frutos do equívoco e destinados a uma existência efêmera, os atos terroristas no anarquismo foram algumas vezes privados de conteúdo político; foram considerados produtos de um sentimento confuso de revolta individual incompatíveis com a ação revolucionária.

Já foi dito como, após as revoluções que sacudiram a Europa, a ilegalidade popular portava consigo novos perigos. Como observou Foucault, durante todo os séculos XVIII e XIX, aquilo que o capitalismo temeu verdadeiramente, sem ou com razão e desde 1789, 1848, 1870, foi o perigo iminente das sedições, das agitações, da terrível imagem de uma juventude pobre e arruinada descendo as ruas "com suas facas e fuzis prontas para ação direta e violenta" (FOUCAULT, 2001b, p. 1202). Do mesmo modo como, até o final do século XIX, segundo Foucault, é bem visível que quase todas as insurreições populares foram feitas "sob o impulso comum não apenas dos camponeses, dos pequenos artesãos e dos primeiros operários, mas também dessa categoria de elementos agitados, mal integrados à sociedade, que eram, por exemplo, os bandidos das grandes estradas, os contrabandistas..., em suma, todos esses que o sistema jurídico em vigor, que a lei do Estado tinha rejeitado" (Ibid., 2001b, 1402).

Desse modo, se de um lado a burguesia tratou de conjurar esse desenvolvimento da dimensão política das ilegalidade populares pela produção da "delinqüência" - um tipo ilegalidade politicamente não perigosa -, de outro, foram os anarquistas que procuraram conferir a ela um desenvolvimento pleno - uma ilegalidade maciça de ordem não somente econômica, mas política e social. O ilegalismo anarquista da segunda metade do século XIX procurou reativar o afrontamento "da rua contra a lei", num horizonte fora do direito e da moral, mas dentro do campo da política e dos jogos de força. Mas é preciso dizer que não há *futuro* na ilegalidade anarquista, e isso a distingue das demais ilegalidades. Tratou-se de um ato finalizado em si mesmo e sem pretensão de positividade ou cristalização, e de um meio político que devia concordar com os fins do anarquismo.

Segundo o historiador Pier Carlo Masini, Carlo Cafiero e Errico Malatesta, esse último contando com 21 anos, haviam declarado solenemente, durante o congresso da Internacional em Berna, ocorrido entre os dias 26 e 29 outubro de 1874, que “a Federação italiana acreditava que o *fato* insurrecional, destinado a afirmar com *ações* o princípio socialista, seja o meio de propaganda mais eficaz e o único que, sem enganar e corromper as massas, é capaz de penetrar profundamente nos estratos sociais e atrair as forças vivas da humanidade na luta que a Internacional sustenta”. Lançavam, com isso, as justificativas da “propaganda pelo fato” como técnica de difusão “mais eficaz” dos princípios anarquistas (MASINI, 1974, p. 108). Mas, segundo Jensen, foi Paulo Brousse, anarquista francês emigrado para Barcelona e em seguida para Berna após a supressão da Comuna, quem teria desenvolvido o conceito de um outro modo. “Brousse, aparentemente, foi a primeira pessoa a usar a frase ‘propaganda pelo fato’, em um artigo publicado duas semanas após a ação guerrilheira italiana [o Bando do Matese], sugerindo que se tratava de uma tática que poderia ser empregada não somente por bandos de conspiradores, mas também por indivíduos” (JENSEN, 2004, p. 124).

Seja como for, na primavera de 1877 foram os dois internacionalistas italianos, Cafiero e Malatesta, que protagonizaram a ação insurrecional que ficou conhecida como “Bando do Matese”. Matese é uma região formada por um conjunto de montanhas cuja disposição constitui um quadrilátero com fronteiras entre as cidades de Caserta, Benevento e Campobasso, regiões compostas de uma população de camponeses pobres que sofriam com a arbitrariedade governamental na repressão indiscriminada aos grupos marginais. Narrando brevemente, a intenção do bando armando do Matese era percorrer as montanhas, alcançado pequenas cidades que seriam tomadas de assalto em uma ação insurrecional. Porém, no seu desfecho, os insurrecionalistas acabam vencidos pelo terrível mal tempo das montanhas e pela falta de alimentos, sendo capturados. Sobre essa iniciativa, Malatesta escreveu para o Boletim da Federação Jurassiana:

> Permanecemos no campo por seis dias e fizemos toda propaganda possível. Entramos em duas cidades [Gallo e Letino]; queimamos o arquivo municipal, os registros dos impostos e todos os documentos que encontramos; distribuímos ao povo os fuzis da Guarda Nacional, os machados seqüestrados aos camponeses no curso de vários anos por contravenção às leis florestais; e o pouco dinheiro que encontramos na caixa do cobrador de impostos de uma das duas cidades. Destruímos o contador dos moinhos e depois explicamos ao povo, que cheio de entusiasmo reunia-se na praça, os nossos princípios, que foram acolhidos com grande simpatia. (...) Agora estamos na prisão e já declaramos ao juiz instrutor que empunhamos armas para fazer a revolução (cf. BERTI, 2003, p. 74-75).

A propaganda do bando armado do Matese queria mostrar às populações miseráveis e descontentes as vias de sua própria emancipação. E elas, por sua vez, aplaudiam a consumação pelas chamas do retrato do rei Vittorio Emanuele II, aos gritos de *Evviva l'Internazionale!* O Bando do Matese foi apenas o prelúdio desse novo método ao qual o congresso anarquista de Londres, realizado em julho de 1881, conferiu um estatuto de programa. Aquele congresso reuniu os mais notórios expoentes do anarquismo, num total de 40 congressistas oriundos de 56 federações e 46 seções ou grupos não federados da Europa e da América. A imprensa londrina noticiava a presença desses inúmeros estrangeiros andando pelas ruas da cidade "sujos e com os bolsos cheios de dinamite" (MASINI, 1974, p. 205). A principal deliberação do congresso foi a aprovação da propaganda pelo fato como método de luta:

> considerando que a AIT reconheceu necessário agregar à propaganda verbal e escrita a propaganda pelo fato; considerando, entre outros, que a época de uma Revolução não está distante; o congresso resolve que as organizações aderentes à AIT tenham em conta as seguintes proposições: (...) propagar, por atos, a idéia revolucionária (...). Saindo do terreno legal (...), para portar nossa ação sobre o terreno da ilegalidade, que é a única via condizente com a revolução, é necessário recorrer a meios que estejam em conformidade com esse fim (cf. MAITRON, 1975, p. 114). (...) recordando que o mais simples fato, dirigido contra as instituições atuais, fala melhor às massas do que milhares de impressos e rios de palavras (cf. BERTI, 2003, p. 95), [e que] as ciências técnicas e químicas, tendo já rendido serviços à causa revolucionária e sendo chamadas no futuro a lhe render ainda mais, o congresso recomenda às organizações e indivíduos membros da AIT, de dar um grande peso ao estudo e às aplicações dessas ciências, como meio de defesa e ataque (cf. MAITRON, 1975, p. 114-115).

O esforço de propaganda anarquista seguiria essa direção. Na França, o jornal *La Révolution sociale* inaugura sua seção de crônica para a fabricação de bombas com o título "Estudos científicos", e o mesmo sucede com *La Lutte* e *Le*

Drapeau noir, em 1883, *La Varlope*, em 1885 e *La Lutte sociale*, em 1886. Maitron (Ibid., p. 206) fala de um grupo de anarquistas cuja ordem do dia de sua primeira reunião foi dedicada à questão "Da confecção manual de bombas", ao mesmo tempo em que se difundiam alguns conselhos práticos.

> Esperando o momento preciso: no verão, deve-se queimar ou explodir as igrejas, envenenar os legumes, as frutas e presenteá-los aos padres, agir do mesmo modo em relação aos proprietários. Que os serventes temperem a cozinha do burguês com veneno; que o camponês mate o guarda-florestal quando este passar portando seu fuzil, o mesmo pode-se fazer com o prefeito e os conselheiros municipais, porque eles representam o Estado. (...) [Mas,] um bom meio de causar um fogo satisfatório é o de se munir de cinco ou seis ratos, os embebedar com petróleo ou essência mineral, atear fogo e os jogar no local que ser quer destruir. As bestas, enlouquecidas pela dor, imbricam-se, saltam e colocam fogo em vinte lugares ao mesmo tempo (Ibid., p. 206-207).

Na mesma direção, o jornal *Le Drapeau noir* reproduz o "Manifesto dos Niilistas franceses", no qual era preconizado o envenenamento dos patrões por estrato de chumbo, porções de carne infectada, cicuta etc. O manifesto acrescentava que "nestes três anos que a liga existe, centenas de famílias burguesas pagaram o tributo fatal, devoradas por um mal misterioso que a medicina era incapaz de definir e de conjurar" (Ibid., p. 207). Também o jornal *Le Révolté*, em 1882, reproduziu um cartaz dos "Justiceiros do povo" que aconselhava incendiar os imóveis dos proprietários identificados pela sua resistência. E em 1887 é *L'Action révolutionnaire*, publicado em Nîmes, que assim resume sua tática: "armemo-nos de todos os meios que nos dá a ciência; façamos desaparecer essa sociedade de instituições criminais baseadas sobre o egoísmo desenfreado, *pilhemos, queimemos,* DESTRUAMOS. Coloquemo-nos ardorosamente à obra, que cada um de nós aja livremente segundo seu temperamento e seu ponto de vista, com *o fogo, o punhal, o veneno*, que cada golpe aplicado no corpo social burguês cause nele uma ferida profunda!" (Ibid., p. 208).

No ano seguinte, *L'Idée ouvrière*, publicado em Havre, aplaudia os cartazes revolucionários fixados naquela vila, nos quais se lia:

> Justiça ou morte, aos trabalhadores. Vocês, a quem se explora e a quem se rouba diariamente; vocês, que produzem toda riqueza social; vocês, que são a FRAQUEZA dessa vida de miséria e de embrutecimento, REVOLTEM-SE! Forçados do trabalho, *queimem* o cárcere industrial! Estrangulem o carcereiro! Abatam o policial que os aprisiona! Degolem o magistrado que os condena! Enforquem o proprietário que os joga na rua nos momentos de miséria! Forçados da caserna, passem a baioneta pelo corpo do seu superior! Verdugos do povo! Futuros mestres assassinos! Forçados de todas as ordens, sufoquem seu patrão! Retirem de suas bainhas a lâmina liberadora! Pilhem! Incendeiem! Destruam! Aniquilem! Purifiquem! VIVA A REVOLTA! *Viva o incêndio, morte aos exploradores!* (Ibid., p. 208-209).

O ilegalismo anarquista se tornou rapidamente uma prática bastante generalizada e que, sob o grito de "Viva a revolta! Viva o incêndio, morte aos exploradores!", configurava-se uma nova tática revolucionária. "A revolução – diziam os anarquistas – não será mais uma batalha livre no grande dia, mas uma guerra de partidários conduzida de modo oculto, por atos individuais" (Id.). Nessa mesma direção, das páginas de *L'Associazione*, em 1889, lê-se Malatesta defendendo a linha de conduta que deveria ser a dos anarquistas: "Propaganda com escritos, com palavras e com os fatos contra a propriedade, contra os governos, contra as religiões; suscitar o espírito de revolta em meio às massas" (MALATESTA, 1889a). Quanta coisa é possível fazer, diz Malatesta, com apenas um pouco de criatividade e ímpeto. Por exemplo, basta um homem forte para roubar ao patrão o dinheiro em dia de pagamento e distribuí-lo entre os companheiros; ou então, quando um proprietário aparecer para despejar uma família de operários, que coisa é necessária para fazê-lo rolar escada abaixo? E para interceptar o executor de uma penhora, o cobrador de taxas? Para Malatesta, esses eram todos bons *meios de guerra*. "Em outros tempos praticamos o bando armado, que é igualmente uma empresa de guerra, (...) mas que exige forte organização funcionando com métodos autoritários; exige chefes especializados e prestigiosos. (...) Porque queremos uma revolução popular (...), é necessário adotar meios que estão à disposição de todos" (Ibid., 1889c).

A intenção dessas ações era a de reforçar um *face a face* entre Estado e indivíduo. Esses atos deveriam fazer ressurgir o espectro daquela velha revolução que a ordem burguesa tinha encoberto apenas mediocremente, e para isso o registro da

ilegalidade popular foi largamente utilizado pelos anarquistas para descrever as relações políticas no interior do corpo social em termos de luta e antagonismos. E foi a partir dos anos 1890 que o terrorismo anarquista irrompe no ápice da propaganda pelo fato, encontrando no atentado a bomba sua forma mais espetacular.

Era 9 de dezembro de 1893, quase quatro horas da tarde, quando uma explosão bramiu, ensurdecendo os presentes na Câmera dos Deputados de Paris, no Palácio Bourbon, o templo do sufrágio universal. Do Hôtel-Dieu, ferido pela explosão, Auguste Vaillant se entrega, escrevendo ao tribunal uma relação de seu atentado: tinha lançado uma bomba feita com uma marmita plena de pregos e pólvora. O atentado não deixou mortos, mas disseminou o terror entre a classe política e provocou sua ira. Ao deixar de joelhos o símbolo da lei, o atentado de Vaillant serviu também como pretexto para a reativação da máquina repressiva que funcionou na repressão à Comuna de Paris. Em menos de uma semana e sem nenhuma discussão prévia, o senado aprovou duas leis celeradas: em 12 de dezembro contra a liberdade de imprensa, e em18 de dezembro contra a liberdade de associação. Nas palavras de Lacour, presidente do Senado, era preciso “estirpar uma seita abominável em aberta guerra contra a sociedade, contra toda noção de moral, e que proclama ter por finalidade a destruição universal; por meios: o delito, o terror” (cf. GALLEANI, 1994, p. 32). Vaillant é julgado em janeiro de 1894. Com uma voz suave e uma indiferença cortês, ele diz à corte:

> entre os explorados, senhores, é possível distinguir duas categorias: uns não se dando conta nem daquilo que são nem daquilo que poderiam ser, se conformam com a vida como está, convencidos de que nasceram para serem escravos, felizes pela migalha que a eles se joga em troca do seu trabalho; mas existem os que pensam, estudam e observando em torno percebem flagrantes desigualdades sociais. (...) Atiram-se no combate de cabeça erguida, porta-vozes das reivindicações proletárias. Eu sou desses últimos, senhores jurados. (...) Os massacres não impedem massacres, é verdade; mas respondendo de baixo às agressões que vêm do alto não estamos em estado de legítima defesa? Sei o que diz a gente sobre isso: devia conter nas palavras a minha reivindicação. Mas o que querem? Para comover os surdos, para chamar a atenção daqueles que não querem ouvir a voz, é preciso o estampido de uma detonação. Desde muito tempo às nossas vozes se responde com cárcere, forca, metralha, e não vos iludam, a explosão da minha bomba não é o grito de um Vaillant solitário; é o grito de toda uma classe que reivindica os próprios direitos, e que após à palavra virá a ação (Ibid., pp. 51-52).

Vaillant é condenado a morte. Desde o início do século era a primeira vez que se condenava à morte alguém que não tinha assassinado. No dia 18 de janeiro de 1894 sua pequena filha, Sidonie, enviou para a primeira dama francesa, Sra. Carnot, uma carta suplicando pela vida do pai. Mas o presidente da república, Sr. Sadi Carnot, recusa clemência, e Vaillant é guilhotinado em 5 de fevereiro de 1894, com 33 anos e aos gritos de "Viva a anarquia! Minha morte será vingada".[12]

Todavia, a espiral dos atentados logo atingirá o próprio vértice da pirâmide política quando um jovem anarquista italiano de vinte anos, Sante Geronimo Caserio, fará vibrar a voz do seu punhal. Caserio trabalhava de padeiro em Sète, sul de Montpellier. Na manhã do dia 23 de junho de 1894, provoca sua demissão e recebe de seu patrão o pagamento de 20 francos. Pouco depois compra um punhal pelo valor de 5 francos e se dirige a Lyon. O pouco dinheiro que lhe resta não é suficiente para uma refeição e mais o gasto da viagem, assim que Caserio decide saciar sua fome e fazer parte do trajeto a pé, de Vienne a Lyon, 27 quilômetros. Finalmente alcança Lyon na

[12] A duquesa de Uzès se oferece para adotar a pequena Sidonie, mas Vaillant recusa entregando-a, ao anarquista Sebastién Faure, que a educará até a juventude. Quando adulta e após se casar, toda relação com Faure e os meios anarquistas foi rompida, e feito segredo de sua filiação. A tumba de Vaillant no cemitério de Ivry foi local de grande peregrinação, desaparecendo sob as flores. Uma mensagem, deixada entre as folhas de uma palmeira, dizia: "Porque fizeram beber a terra / Na hora do Sol nascente / Rosado, augusto e salutar / As santas gotas do teu sangue / Sob as folhas desta palma / Que te oferece o direito ultrajado / Dormes teu sono soberbo e calmo / Ò mártir!... Tu serás vingado" (cf. MAITRON, 1975, p. 235).

noite de 24 de junho. A cidade está em festa por ocasião da visita do presidente da república, Sadi Carnot, à Exposição Universal de Lyon. Caserio se coloca entre a multidão, portando no bolso o punhal envolvido por um jornal que havia comprado na estação. O presidente, que tinha dado ordem expressa para deixar a população aproximar-se, estava ébrio de satisfação pela multidão entusiasta. Diz Caserio,

> no momento em que os últimos cavaleiros da escolta passaram por mim, desabotoei a jaqueta, o punhal estava com cabo para cima no bolso direito. O agarrei com a mão esquerda e num único movimento desloquei os dois jovens à minha frente e num salto, colocando a mão sobre a janela da viatura, golpeei gritando: *Viva a Revolução!* A minha mão tocou a roupa do Presidente, a lâmina estava afundada até o cabo. (...) O Presidente me olhou, quando eu abandonei a viatura, gritei: *Viva a anarquia!* Certo que finalmente seria preso (Ibid., p. 158).

Foi precisamente esse último gesto que causou sua prisão, pois até então se imaginava que o jornal que envolvia o punhal continha flores ou um pedido de uma súplica. O golpe perfurou em onze centímetros o fígado de Sadi Carnot, que morreu três horas depois. No dia seguinte, a viúva, Sra. Carnot, recebe uma carta contendo uma foto do anarquista guilhotinado Ravachol, na qual se lia: “devidamente vingado”. Durante o interrogatório, Caserio mostrou aos presentes que a guilhotina que decapitou Henry não tinha amedrontado nem silenciado os anarquistas que permaneciam em seus postos, na primeira fila e face a face com o inimigo:

> *Presidente* – És anarquista, cultivas idéias destruidoras da sociedade, és o inimigo de todos os chefes de Estado, seja o Estado uma autocracia ou república. *Caserio* – Sou tudo isso. *Presidente* – Aprovastes o ato de Henry com uma única reserva, que menciono nas tuas próprias palavras: “Seria melhor que ao invés de lançar sua bomba num café, a tivesse lançado no seio de qualquer gorda família burguesa. *Caserio* – É verdade. *Presidente* – (...) Não afirmastes também que se voltasses para a Itália atacarias o Rei e o Papa? *Caserio,* sorrindo – Ah, não de uma única vez. Não têm o hábito de saírem juntos. *Presidente* – (...) Não assassinastes somente o chefe da nação, mas o melhor dos maridos e um pai de família. *Caserio* – Pai de família? São milhares os abatidos pela miséria e pelo trabalho! Vaillant não era um pai de família? Não tinha uma companheira e uma criança? Henry não deixou uma mãe e um irmão? Tiveram piedade deles? (Ibid., pp. 158-159).

Em 27 de julho de 1894 o Senado aprova a terceira lei celerada, contra o “delito de anarquismo”. Duas semanas depois, a manhã do dia 16 de agosto de 1894 seria a última do jovem Caserio: segue o trajeto da prisão à guilhotina em um silêncio

apenas quebrado pelo grito de “Viva a anarquia!”. O atentado de Caserio foi o mais dramático cometido no ápice da propaganda pelo fato, mas não foi seu epílogo. Na noite de 29 de agosto de 1900, o anarquista italiano Gaetano Bresci assassinava em Milão o rei Umberto I com três disparos no coração. Em 06 de setembro de 1901 o anarquista Leon Czolgosz, filho de imigrantes poloneses, disparou, durante um comício em Buffalo, contra o presidente americano William Mc Kinley, quem faleceu alguns dias depois.

A propaganda pelo fato produziu um tipo de personagem no anarquismo que apenas é possível de ser percebido a partir de uma história fragmentada de insurreições menores e dispersas, de uma história de resistências improváveis e espontâneas, de resistências selvagens, solitárias, violentas, irreconciliáveis e intransígiveis. Esse personagem é o do *regicída* ou, como denominou Masini, do *tiranicida*: um personagem nada monótono, que habitou as salas dos tribunais europeus no final do século XIX e reativou com grande ferocidade o velho mecanismo da guilhotina. Tratou-se de um personagem que era portador de uma infâmia obstinada: não há outro modo de falar sobre ele, de contar sua história, suas desventuras e heroísmos, que não seja por meio de uma narrativa de vidas perdidas, de gestos individuais esquecidos. Não há outro modo de referir-se a esse personagem que não seja por fragmentos de fatos do passado, de passagens tão breves e tão exemplares que se é levado a acreditar que suas existências pertençam menos à vida real do que à ficção literária. Foucault, ao escrever *A vida dos homens infames*, um escrito curto e intenso sobre histórias que queimam e inquietam, dizia que não resta absolutamente nada de personagens como esses fora do seu impacto com o poder, fora do momento mesmo em que foram reduzidos a cinzas. Esses homens, dizia, tão só existem por palavras terríveis, destinadas a lhes tornar indignos, para sempre, na memória dos homens. O anarco-terrorista é o infame da anarquia.

1. ravacholizar

Mas o terrorismo também produziu uma tendência no interior do anarquismo. Jean Maitron mostrou como a execução do anarco-terrorista Ravachol deu nascimento ao verbo *ravacholizar*, que tinha o mesmo significado de assassinar, de suprimir os inimigos. Algumas canções foram escritas para expressar esse gesto, entre elas *La Ravachole*, no ritmo da *Carmagnole* e da *Ça Ira*, que dizia no seu refrão: "Dancemos a Ravachola / Viva o som, viva o som / Dancemos a Ravachola / Viva o som / da explosão!"[13] Elogios foram feitos a Ravachol. Por exemplo, Élisée Reclus tinha declarado que conhecera "poucos homens que o superassem em generosidade". Mas também não faltou quem o elevasse a um patamar bastante alto.

> Museux, no *L'Art social*, imagina Paris festejando o centenário do mártir em 1992; um terceiro, Paul Adam, vê em Ravachol "o renovador do sacrifício essencial" e proclama: "Ravachol se tornou o propagador da grande idéia das religiões antigas, que preconizaram a busca pela morte individual pelo Bem do mundo; a abnegação de si, de sua vida, e de sua reputação para a exaltação dos pobres, dos humildes. Ele é definitivamente o renovador do Sacrifício essencial. A morte legal de Ravachol abrirá uma era"; Victor Barrucand, enfim, no *L'En Dehors*, traça um paralelo entre a vida de Cristo e a do dinamitador [dizendo que] "não faltariam coincidências curiosas: a idade de trinta e três anos com a qual ambos morreram (MAITRON, 1975, p. 233).

Mas foi com Émile Henry[14] que a tendência do ravacholismo ganhou efetivamente um estatuto de programa e uma lógica própria. Ao declarar ao júri, em 1894, por que tinha atirado a esmo, Henry dizia que seu alvo não eram somente os burgueses, "mas todos os que se sentem satisfeitos com a ordem atual, que aplaudem os atos do governo e que se tornam seus cúmplices, esses assalariados por 300 ou 500 francos ao mês que odeiam o povo e mais ainda do que os grandes burgueses, essa massa estúpida pretensiosa que se coloca sempre do lado do mais forte, clientela habitual do 'Terminus' e de outros grandes cafés" (cf. MAITRON, 1981, p. 90). Henry

---

[13] "Dansons la Ravachole / Vive le son, vive le son / Dansons la Ravachole / Vive le son / de l'explosion!"

[14] Sobre Ravachol e Henry, além dos clássicos trabalhos já citados de MAITRON (1975, 1981), podem ser consultados: MAITRON, Jean. "Émile Henry, o benjamim da anarquia". **Verve**, São Paulo, nº 7, maio/2005, p. 11-42; PASSETTI, Edson; OLIVEIRA, Salete (orgs.). **Terrorismos**. São Paulo, Educ, 2006.

parece ter provocado um deslocamento que levou da tática do tiranicídio, que tinha como alvo chefes de Estado e autoridades políticas ou policiais, para o atentado generalizado cujo alvo era a burguesia. O chamado ravacholismo consistiu nesse deslocamento e provocou a crítica de alguns anarquistas, entre eles Malatesta.

Malatesta, durante uma declaração feita em uma audiência em julho de 1920, dizia como

> há cerca de 25 ou 30 anos atrás, nas proximidades de Paris, depois de um conflito entre alguns jovens e agentes da polícia, alguns foram presos e maltratados de modo brutal pela polícia. Os encarcerados, frente à indiferença com a qual o público tomou conhecimento desses fatos, conceberam esta idéia: que as responsabilidades dos danos sociais são dos capitalistas e dos trabalhadores, dos ricos e dos pobres, e que, portanto, é necessário punir todos. (...) Constitui-se aquele movimento terrorista que é conhecido pelo nome de ravacholismo e, naquela circunstância, eu e o meu velho amigo advogado Merlino, fizemos uma campanha contra essa tendência; com discursos, conferências e a imprensa, colocando-nos em atrito com muita gente e expondo-nos a perigos pessoais, conseguimos bloquear essa tendência. É talvez uma das mais belas memórias da minha vida o ter contribuído para a destruição do ravacholismo (MALATESTA, 1975[238], p. 314).

A expressão “mais bela memória da minha vida” usada para se referir ao combate contra o ravacholismo sugere a gravidade do problema. É certo que, desde 1889, Malatesta já colocava a necessidade para os anarquistas de discutirem a questão do ilegalismo, de um lado, fora dos prejuízos burgueses e, de outro lado, subtraindo-o ao entusiasmo e ao exagero, subtraindo-o ao que ele chamou “ingênua mania de querer a todo custo ser ou parecer mais radical do que os outros.” Assim, por exemplo, ocorria com a prática do furto que “uns, em nome do ideal, tendo em vista a sociedade futura, condenam pura e simplesmente o furto, como se fossem procuradores do rei, ou o desculpam como se fossem filantropos caridosos; os outros olham a sociedade atual e, em nome do direito de guerra, o exaltam, o elevam a princípio, gostariam de torná-lo quase um dever de todo bom anarquista, e chegam mesmo ao extremo de dizer que todo ladrão é anárquico” (Ibid., 1889h).

Malatesta afirmava o furto não como ato anti-social, como definiam os códigos, dizendo que é possível discutir a respeito de sua utilidade como meio de luta, perguntando-se qual tipo de ação moral ele exerce sobre quem o pratica. Mas não é

possível "considerá-lo delito, porque não o é – e não o é até quando, de atentado contra a propriedade e contra o privilégio, se transforme em atentado contra a humanidade e contra a solidariedade." (Ibid., 1889i). Dizia ser preciso ter em conta que "é pelas ações que se distinguem os amigos e os inimigos; não pelos nomes que a cada um agrada usar". Assim, em relação ao furto, "os conservadores podem se afastar, os espíritos timoratos podem se escandalizar, os moralistas oficiais gritar o fim do mundo, os policiais se irritar o quanto quiserem. Tudo é inútil: o respeito pela propriedade se foi" (Id.).

Mais tarde, encontrando-se em Londres, Malatesta escreve, em 29 de abril de 1892, uma longa carta destinada a Luisia Pezzi, na qual expõe de maneira clara o seu posicionamento em relação ao anarco-terrorismo. De Ravachol, ele dirá ser um homem sincero, mas que se deixou levar por um falso raciocínio, até o limite de assassinar, de modo feroz, um velho impotente e inofensivo[15].

> Mas não é contra Ravachol que sentimos necessidade de protestar; é pela defesa que alguns de seus amigos fazem dele. Um diz que Ravachol fez bem em assassinar o velho porque era um ser inútil à sociedade; outro diz que não vale a pena discutir por um velho a quem restavam poucos anos de vida, e assim por diante. Significa que esses anarquistas, que não querem juízes, não querem tribunais, tornam-se eles mesmos juízes e algozes, e condenam à morte e *executam* quem eles julgam *inúteis*. Nenhum governo jamais foi tão sincero! (Ibid., 1984, p. 66)

Também na explosão de Ravachol, Malatesta vê esse mesmo desprezo pela vida e indiferença pelo sofrimento alheio. Ela foi realizada de tal modo que para eliminar um mesquinho procurador arriscou-se assassinar cinqüenta inocentes. Se diria que essas são conseqüências lamentáveis de um estado de guerra. Pode ser, mas o protesto de Malatesta é dirigido contra essa tendência que condena à morte criados porque "são piores que os patrões e por isso é preciso matar todos", ou "operários, porque são vis e por isso também é preciso matá-los", ou ainda que, tomando as

[15] Trata-se do caso do velho ermitão de Notre-Dame-de-Grâce que Ravachol assassinou por sufocamento em sua cama, para lhe roubar (MAITRON, 1981, p. 54).

crianças como “sementes burguesas”, conclui-se pela necessidade de matá-las. Essa lógica indica que os anarquistas perderam o uso ético do ilegalismo, deixando-se levar pela agitação provocada pela sua violência. E a violência tinha produzido sua lógica. A propaganda pelo fato, que num primeiro momento emergiu contra a representação, produziu essa espécie de linguagem soberana que, eliminando a fala das coisas, fez nascer a figura obscura e dominadora por meio da qual atuou a morte. “Tudo isso quer dizer que sucede a muitos anarquistas aquilo que sucede aos soldados, aos homens de guerra, que embriagados pela luta, tornam-se ferozes e esquecem até mesmo os fins pelos quais se luta, acabam por querer o sangue pelo sangue. Não é mais o amor pela humanidade que os guia, mas o sentimento de vingança unido ao culto de uma idéia abstrata, de um fantasma teórico” (Ibid., p. 66).

Malatesta percebeu o ravacholismo introduzindo na tática do terrorismo uma espécie de corte entre o que deve morrer e o que deve viver, deslocando o alvo: não é mais um adversário político preciso na figura de um chefe de Estado ou outra autoridade que se buscará abater, e o alvo ganhou uma extensão bem mais ampla que via na burguesia a classe, quase diria a *raça*, a ser eliminada. Foi esse fenômeno que Foucault chamou “uma extrapolação biológica do tema do inimigo político” (FOUCAULT, 1999a, p. 308). Em que medida Henry, quando perguntado se desprezava a vida humana respondeu “não, a vida dos burgueses” (cf. MAITRON, 1981, p. 72), não teria evidenciado um momento em que o componente do racismo penetrou o terrorismo como razão para matar o adversário? Não teria sido esse um momento no qual o terrorismo anarquista passou de uma tática que buscava a eliminação econômica e a destruição dos privilégios dos inimigos, ainda que provocando uma ocasional perda de vidas, para uma tática da eliminação física pura e simples? E nesse momento estava aberto o campo para o racismo.

Seja como for, foi precisamente esse deslocamento que Malatesta combateu insistentemente, percebendo como esse modo pelo qual foi interpretada a teoria da violência tinha sido

> uma fonte de erros e de acontecimentos gravíssimos (...). Desgraçadamente existe nos homens uma tendência a tomar o meio pelo fim; e a violência, que para nós é e deve permanecer uma dura necessidade, foi tornada para muitos quase como o objetivo final da luta. A história é plena de exemplos de homens que, tendo começado a lutar para uma finalidade elevada, perderam em seguida, no calor do combate, todo controle sobre si mesmos, deixaram escapar os objetivos e se tornaram ferozes exterminadores. E, como demonstram os fatos recentes, muitos anarquistas não escaparam desse terrível perigo da luta violenta. Irritados pelas perseguições, ensandecidos pelos exemplos de ferocidade cega que a burguesia fornece diariamente, substituíram o espírito de amor pelo espírito de vingança e ódio. E ao ódio e à vingança eles, tal como os burgueses, chamaram justiça. Em seguida, para justificar esses atos, (...) alguns começaram a formular as mais estranhas, as mais fantásticas, as mais autoritárias teorias; e não enxergando a contradição, as apresentaram como um novíssimo progresso da idéia anárquica (MALATESTA, 1982[2], p. 69-70).

Malatesta constatou que nessa prática da violência alguns anarquistas pretenderam tornar-se "distribuidores de graça e justiça", sem perceber, entretanto, que se tivessem "o direito de condenar, em nome da idéia que [têm] da justiça, o mesmo direito teria o governo em nome de sua justiça". Com isso, na medida em que cada um acredita possuir a razão, é natural que "os mais fortes fossem, como o são hoje, o governo" (MALATESTA, 1984, p. 66). Todavia, o anarquista deve ser um liberador, não um justiceiro. A dinamite é uma arma de luta que, como qualquer outra, pode ser usada para o bem ou para o mal, para liberar da opressão ou para aterrorizar e oprimir os fracos. Por isso é preciso usá-la sem jamais perder de vista os fins e nem as proporções entre meios e fins. Compreende-se que se possa arriscar matar inocentes para realizar um ato *resolutivo*, do tipo explodir um parlamento ou matar um Czar, mas é um risco que, para não ser criminoso, isso deve resultar unicamente da imperícia do cálculo, e não da indiferença pela vida alheia.

Alguns meses depois, o jornal anarquista francês *L'En-Dehors* publica, em 17 de agosto de 1892, um artigo de Malatesta intitulado "Um pouco de teoria". É nele que Malatesta esboça uma das mais valiosas contribuições ao pensamento anarquista: a correlação entre meios e fins. É dele também que se desprende sua problematização da violência.

Malatesta faz uma constatação: um sopro de revolta está em toda parte, seja essa revolta a expressão de uma idéia ou o resultado de uma necessidade, ou ainda a imbricação de idéias e necessidades, ela se lança contra as causas que a provocam ou atingem apenas seus efeitos, ela é consciente ou instintiva, clemente ou impiedosa, generosa ou altruísta. Seja como for, diz Malatesta, essa revolta se alastra e se estende a cada dia. Por isso, antes de lamentar as vias e as escolhas pelas quais ela se apresenta, e para evitar converter-se em espectador indiferente e passivo em relação aos fatos, é necessário "um critério que nos sirva de guia na apreciação dos fatos que se produzem, sobretudo para saber escolher o lugar que devemos ocupar na batalha" (MALATESTA, 1982, p. 56). Para isso, diz, cada fim requer o seu meio.

> Estabelecido o propósito que se quer alcançar, por vontade ou necessidade, o grande problema da vida está em encontrar o meio que, segundo as circunstâncias, conduz com maior segurança e mais economicamente, ao propósito pré-estabelecido. Da maneira como é resolvido esse problema, depende, tanto quanto pode depender da vontade humana, que um homem ou um partido alcance ou não sua finalidade, que seja útil a sua causa ou que sirva, involuntariamente, à causa inimiga. (Id.)

Daí a necessidade de encontrar um *bom meio*. Qual o seria para os anarquistas? Os anarquistas querem a liberdade e o bem-estar de todos os homens, sem exceção, ao mesmo tempo que estão convencidos que essa liberdade e bem-estar não podem ser dados por nenhum homem ou partido, mas que cabe a cada um descobrir as condições de conquistá-los. Os anarquistas também pensam que somente o princípio de solidariedade é capaz de destruir a luta, a opressão e a exploração, mas trata-se de uma solidariedade imanente ao livre acordo e resultante da vontade. De modo que, o bem e o mal para os anarquistas têm validade apenas relativamente nessa direção.

> Segundo os anarquistas, tudo isso que está voltado para destruir a opressão econômica e política, tudo isso que serve para elevar o nível moral e intelectual dos homens, para dar a eles a consciência dos próprios direitos e das próprias forças e de persuadi-los a perseguir os próprios interesses, tudo isso que provoca o ódio contra a opressão e suscita o amor entre os homens, nos aproxima de nossa finalidade e, portanto, é bom – sujeito apenas a um cálculo quantitativo para obter com determinada força o máximo de efeito útil. E, ao contrário, é mau, porque em contradição com nossa finalidade, tudo isso que tende a conservar o estado atual, tudo isso que tende a sacrificar, contra sua própria vontade, um homem para o triunfo de um princípio (Ibid., p. 57)

Para Malatesta, bom e mau não indicam nada de positivo ou negativo nas coisas consideradas em si mesmas, mas são somente noções formadas para comparar as coisas entre si. Portanto, se os anarquistas querem o triunfo da liberdade e da solidariedade, não significa que devam renunciar aos meios violentos. Se, de um lado, eles desejam não fazer versar lágrimas, de outro, é forçoso lutar no mundo como ele é, ou, do contrário, tornar-se-iam estéreis sonhadores. “Virá o dia, cremos firmemente, no qual será possível fazer o bem dos homens sem fazer mal nem a si nem aos outros; mas hoje isso é impossível” (Id.). Por isso é preciso, em todos os atos da vida, escolher o mínimo de mal possível para uma maior soma de bem. Coisa difícil, uma vez que, para defender o atual estado de coisas existem organizações militares e policiais que respondem com prisão, guilhotina e massacres a qualquer tentativa de mudança, tornando impossível a existência de vias pacíficas ou legais para sair dessa situação. “Contra a força física que bloqueia o caminho, para vencer não existe mais do que o apelo à força física, não existe mais do que a revolução violenta” (Ibid., p. 58). Assim, é compreensível que existam oprimidos que,

> desde sempre tratados pelos burgueses com a mais repugnante brutalidade, e tendo sempre visto que tudo era permitido ao mais fortes, um belo dia, tornados por um instante como mais fortes, digam para si mesmos: “Façamos, também nós, como os burgueses”. Compreendemos como possa acontecer que, na febre da batalha, naturezas originariamente generosas, porém não preparadas por uma longa ginástica moral, muito difícil nas condições presentes, percam de vista a finalidade pretendida e tomem a violência como um fim em si mesmo, deixando-se arrastar por atos selvagens (Ibid., p. 59).

Porém, compreender não é aceitar, diz Malatesta, nem muito menos reivindicá-los ou prestar-lhes solidariedade, visto que tais atos não podem ser encorajados ou imitados. “Devemos ser resolutos e enérgicos, mas devemos igualmente esforçar-nos em jamais ultrapassar o limite assinalado pela necessidade. Devemos fazer como o cirurgião, que corta quando precisa cortar, mas evita provocar sofrimentos inúteis” (Id.). A prática da violência constituía, como se vê, o centro do problema, na medida em que, diz Malatesta, “infelizmente, muitos revolucionários, no fervor da luta, irritados pelas infâmias sanguinárias dos governantes, no uso dos meios

necessários à luta, ou na predicação do seu uso, perderam a visão clara do objetivo pelo qual combatem; e, ao contrário de se comportarem como revolucionários conscientes, comportaram-se como violentos" (1975[213], p. 192).

Mas como estabelecer "o limite assinalado pela necessidade"? Berti afirma que Malatesta não resolve esse problema, permanecendo preso em uma espécie de circularidade que afirma "o uso aberrante da violência justificado para a realização de uma sociedade sem violência" (BERTI, 2004, p. 200). Mas, ao contrário, Malatesta responde à questão da violência com sua radical rejeição do terror: a violência ultrapassa o limite assinalado pela necessidade quando ela precisamente se torna terror. É o princípio do terror que é preciso evitar. Ao escrever para o jornal londrino *The Torch*, em abril de 1895, um artigo em inglês intitulado "Violência como fator social", Malatesta dizia que a excitação causada pelas recentes explosões e a admiração pela coragem com a qual os autores dos atentados encararam a morte, fez muitos anarquistas entrarem em uma rota de negação das idéias e dos sentimentos do anarquismo. Diziam que as massas são brutalizadas e que é preciso impor-lhes as idéias anarquistas pela violência, que as massas, permitindo a opressão, deveriam também sofrer vingança, que quanto mais se matam trabalhadores, menos permanecem escravos. "Tais são as idéias correntes em certos círculos anarquistas. Uma revista anarquista, durante uma controvérsia sobre as diferentes tendências do movimento, replicava a um camarada com um argumento incontestável: 'temos bombas também para você'" (MALATESTA, 2005b, p. 161). Dessa forma, Malatesta apontava "o perigo de ser corrompido pelo uso da violência e pelo desprezo para com as massas populares e de tornar-se um fanático e cruel perseguidor, existente para todos" (Id.). Segundo Levy, não somente "Émile Henry, mas muitos adeptos de Ravachol viveram em Londres na década de 1890". Nessa mesma época, Malatesta criticava a violência irrefletida de William Morris (LEVY, 1993, p. 30). Anos mais tarde, por ocasião da revolução russa, Malatesta voltará a sustentar que

> ainda existem muitos que são fascinados pela idéia do “terror”. Parece-lhes que guilhotina, fuzilações, massacres, deportações, prisão (“forca e prisão” dizia-me recentemente um comunista dos mais notórios) sejam armas potentes e indispensáveis da revolução, sustentando que, se muitas revoluções não tiveram sucesso ou não deram o resultado que se esperava, foi em razão da bondade, da “fraqueza” dos revolucionários, que não perseguiram, reprimiram, assassinaram suficientemente. É um prejuízo corrente em certos ambientes revolucionários que tem origem na retórica e na falsificação histórica dos apologistas da Grande Revolução Francesa, e que foi revigorado nesses últimos anos pela propaganda dos bolcheviques. Mas a verdade é exatamente o oposto; o terror sempre foi instrumento de tirania (MALATESTA, 1975[283], p. 122).

Trata-se de evitar e combater quanto possível o sistema do terror porque, segundo Malatesta, mesmo quando utilizado como tática revolucionária, ele desperta os piores sentimentos bélicos, cobertos apenas mediocremente por um verniz de civilização, e valoriza os piores indivíduos que compõem uma população. Assim, “ao invés de servir para defender a revolução, serve para desacreditá-la, para torná-la odiosa às massas e, depois de um período de lutas ferozes, coloca necessariamente como prioridade aquilo que hoje se chama “normalização”, ou seja, a legalização e a perpetuação da tirania. Vença uma ou outra parte, chega-se sempre à constituição de um governo forte, que assegura a uns a paz às custas da liberdade e aos outros o domínio sem muitos perigos” (Ibid., 1975[283], p. 122). Portanto, mesmo supondo que “os anarco-terroristas (os poucos que existem) rejeitem todo terror organizado”, preferindo ver a massa diretamente causando a morte de seus inimigos, para Malatesta, isso ainda “não faria mais do que piorar a situação. O terror pode agradar os fanáticos, mas convém sobretudo ao verdadeiros cruéis ávidos por dinheiro e sangue. E não é preciso idealizar a massa e imaginá-la inteiramente composta de homens simples passíveis de cometer excessos, mas sempre animados de boas intenções. Os esbirros e os fascistas servem os burgueses, mas saem do seio da massa” (Ibid., 1975[283], p. 123).

Malatesta compreendeu o sistema do terror como uma lógica que, curiosamente, fazia tanto terroristas quanto tolstoianos alcançarem conseqüências práticas idênticas. “Os primeiros não hesitariam em destruir meia humanidade para o triunfo de uma idéia; os segundos deixariam que toda a humanidade permanecesse sob

o peso dos maiores sofrimentos para não violar um princípio. Quanto a mim, eu violaria todos os princípios do mundo para salvar um homem: o que seria, no fundo, respeitar o princípio, já que para mim todos os princípios morais e sociológicos se reduzem unicamente a isto: o bem dos homens, de todos os homens" (Ibid., 1982[2], p. 69-70).

A atitude, segundo Malatesta, que os anarquistas deveriam ter não somente frente à prática da violência, mas diante da vida em geral, é simplesmente a de "agir sempre como anarquista, mesmo sob o risco de sermos vencidos, renunciando, assim, a uma vitória que poderia ser uma vitória pessoal, mas que seria a derrota de nossas idéias" (1975[376], p. 393). Agora, a atitude que os anarquistas sustentariam particularmente diante violência seria esta: "se para vencer fosse preciso levantar a forca nas praças, eu preferirei perder" (Ibid., 1975[283], p. 123).

2. ações internacionais anti-anarquistas

A intensa onda de atentados que sacudiram a Europa durante toda a década de 1890 provocou um enorme esforço orquestrado de repressão ao anarquismo, tanto no plano nacional quanto no internacional, jamais visto antes. Porter mostrou como a idéia de uma polícia política repugnava o liberalismo inglês da primeira metade do século XIX, que percebia na produção de leis e de agências destinadas a reprimir a subversão um efeito verdadeiramente contraproducente. "Provoca desgosto nas pessoas e, conseqüentemente, rebelião. Elas não seriam incomodadas – não teriam nada com que se aborrecer – se fossem (como os vitorianos costumavam colocar) 'livres'. Essa era a resposta para o problema da subversão, que não era um problema genuíno na visão dos meios vitorianos. Sistema e sociedade política eram melhor defendidos – paradoxalmente – não havendo nenhuma defesa" (PORTER, 1987, p. 3). A melhor maneira de desacreditar movimentos de liberação, diziam os vitorianos, é a

de persuadir as pessoas de que elas são verdadeiramente livres, e a ausência de uma divisão Britânica de Polícia Política era um meio excelente para se vangloriar disso, mas era também "um meio efetivamente legítimo e eficiente de 'controle social' (...). O jornal *Daily News*, em 1858, chamava a polícia política de 'um sistema repugnante para a verdadeira sensibilidade, sentimento e princípios de vida dos ingleses'" (Ibid., p. 4). Mas logo as agitações revolucionárias do movimento Feniano irlandês e os atentados anarquistas convenceram os ingleses do contrário. Em 1878, o anarquista August Reinsdorf atentou contra a vida do Kaiser alemão Wilhelm, o Rei da Espanha sofre atentados em 1878 e 1879, o Rei da Itália em 1878. Em março de 1881, o Czar russo Alexander II é assassinado. Portanto, eram tempos de apreensão. Nesse mesmo ano, o anarquista Johann Most, responsável pelo jornal *Freiheit*, publicado em Londres, escreve um panfleto sedicioso aplaudindo o assassinado do Czar. A polícia inglesa abre o caso *Freiheit*, particularmente pressionada pelo ministro de Bismarck em Londres, Count Münster. Assim surge, em março de 1881, o CID, *Criminal Investigation Departament of the Metropolitan Police*, embrião do que seria, mais tarde, o *Special Branch*, divisão especial de polícia política da Scotland Yard (Ibid., p. 42).

Masini mencionou como o ministro do interior Giuseppe Zanardelli, que chegou a ser acusado pelos conservadores por sua política demasiado "liberal" em relação ao socialismo, referia-se aos anarquistas no seu discurso em novembro de 1878. O ministro italiano felicitava-se que os internacionalistas não tinham tanta difusão na Itália como em outros países, mas que, em todo caso, "é indubitável que é preciso segui-los de olhos atentos e com a mão firme, visto que a Internacional difunde ensinamentos que são a negação de todo direito e moral, e excita continuamente ao delito (...). Nesse propósito, posso assegurar que o dever de preservar a Itália de seus impulsos é uma das mais assíduas e perseverantes tarefas do meu mandato" (cf. MASINI, 1974, p. 154). Ainda com mais gravidade, após a morte da Imperatriz Elisabeth da Áustria, assassinada em Genebra, em setembro de 1898, pelo anarquista

Luigi Lucheni[16], e do presidente americano McKinley, em 1901, jornais alemães noticiaram "que 'a sociedade... dança sobre um vulcão' e que 'um número verdadeiramente insignificante de fanáticos sem escrúpulos aterroriza toda a raça humana... O perigo para todos os países é enorme e urgente'" (cf. JENSEN, 2004, p. 117). Anos mais tarde, após uma década de atentados e assassinatos, o presidente "Theodore Roosevelt declarou que 'quando comparada com a supressão da anarquia, toda outra questão parece insignificante" (Id.).

Ainda em setembro de 1898, o primeiro ministro italiano Luigi Pelloux comunicava ao ministro da justiça informações "sobre um vasto complô para atentar contra a vida de todos os chefes de Estado, em particular o Rei da Itália", e recomendava a necessidade de "combater mais energeticamente as associações contrárias à ordem do Estado" (MANTOVANI, 1988, p. 116). Foi com esse intuito que o governo italiano, sob iniciativa do ministro do exterior Napoleno Canevaro, convidou os outros países europeus a participarem de uma conferência anti-anarquista, promovida para tentar assegurar um sistema repressivo em escala internacional. Até a metade do mês de outubro, a maior parte dos países da Europa tinham confirmado a participação. A abertura da "Conferência Internacional pela defesa Social contra os Anarquistas", mais conhecida como Conferência Anti-Anarquista, se deu no dia 24 de novembro de 1898, com a presença de 54 delegações representando 21 nações: Alemanha, Império Austro-Húngaro, Bélgica, Bulgária, Dinamarca, Espanha, França, Inglaterra, Grécia, Itália, Luxemburgo, Mônaco, Monte Negro, Países Baixos, Portugal, Romênia, Rússia, Sérvia, Suécia, Noruega, Suíça e Turquia. "Foram também convidados os chefes da polícia nacional da Rússia, França, Bélgica, e os chefes da

[16] Para mais detalhes, ver LOPES, E. Lucheni um terrorista anarquista. *Verve*, São Paulo, Nu-Sol, nº 12, out/2007, p. 300-306; LUCHENI, L.; CAPPON, S. *Memórias do assassinato de Sissi*: história de um menino abandonado no fim do século XIX contada por ele mesmo. Tradução de Ana L. Ramazzina. São Paulo: Novo Conceito Editora, 2007.

polícia municipal de Berlim, Viena e Estocolmo" (Ibid., p. 123). A pauta da conferência foi organizada em cinco itens:

> 1º - Estabelecer os dados que de fato caracterizem o ato anárquico, seja no que concerne ao indivíduo, seja no que concerne à sua obra; 2º - Sugerir, em matéria de legislação e de polícia, os meios mais adequados para reprimir a obra e a propaganda anárquica, sempre respeitando, bem entendido, a autonomia legislativa e administrativa de cada Estado; 3º - Consagrar o princípio que todo ato anárquico, tendo os caracteres jurídicos de um delito, deve, como tal, e quaisquer que sejam os motivos e a forma, ser enquadrado nos efeitos úteis dos tratados de extradição; 4º - Consagrar o duplo princípio de que cada Estado tem o direito e o dever de expulsar os anarquistas estrangeiros, encaminhando-os, observando as regras uniformes, à vigilância e eventualmente à justiça do Estado a que pertencem; 5º - Estipular por engajamento mútuo a defesa de toda circulação de impressos anarquistas, bem como de toda publicidade apta, com ou sem intenção, a favorecer a propaganda anárquica (Ibid., p. 124-125).

Jensen viu na conferência anti-anarquista um acontecimento fundamental de coroamento de vinte e cinco anos de campanhas anti-anarquistas que tinham sido conduzidas, em maior ou menor grau, por todos os regimes políticos da Europa. "No período anterior à Grande Guerra, os governos europeus, inicialmente em um plano nacional mas depois internacional, empenharam-se para forjar armas que pudessem controlar e suprimir o que na época foi percebido como o mais feroz e intratável inimigo social, o terrorismo anarquista" (JENSEN, 1981, p. 323). Os esforços repressivos orquestrados pelos governos da Europa produziam frequentemente um excesso de repressão cujo efeito resultava em descontentamentos exacerbados e produzia novas ondas de violência. A esse propósito, a conferência anti-anarquista, cujos efeitos foram frequentemente tidos como nulos em razão do quase absoluto desacordo entre seus participantes, motivado pelas diferenças enormes entre os países em matéria de legislação e costumes, pode ser vista produzindo efeitos muito positivos de poder. De acordo com Jensen, as medidas que a conferência adotou com unanimidade foram as seguintes: caberia a cada nação ter sob controle os próprios anarquistas; que fosse estabelecido um comitê central para esse fim; e que fossem facilitadas as trocas de informações entre as várias agências centrais (Ibid., p. 331). Além disso, durante a realização da conferência, tinha-se operado um comitê secreto

dos chefes de polícia, reunindo-se diversas vezes. “Sir Howard Vicent, um dos representantes ingleses na conferência e ex-diretor das investigações criminais da Scotland Yard, admitiu que um dos maiores resultados obtidos desses encontros foi o acordo por parte das forças de polícia de diversos Estados da Europa central para a troca mensal de listas das expulsões, contendo nomes e a razão da expulsão” (Ibid., p. 332). Sobre a questão da extradição, a conferência acordou a proposta dos alemães de considerar os crimes anarquistas como não políticos para finalidade de extradição, mas os variados atos violentos tipicamente anarquistas, como a fabricação de bombas etc., estariam sujeitos à extradição. Os conferencistas fizeram uso da famosa cláusula belga do *attentat*, criada em 1856, após o atentado sem sucesso contra Napoleão III. A conferência ainda estabeleceu como sistema de identificação eficaz o chamado *portait parlé* [retrato falado], para ser utilizado de maneira uniforme em todos os países. Tratava-se do refinamento do velho método de identificação antropométrico, também conhecido como *Bertillonage*, criado pelo oficial de polícia francês Alphonse Bertillon, que consistia na classificação das medidas de várias partes da cabeça e do corpo, cor dos cabelos, dos olhos, da pele, presença de cicatrizes e tatuagens etc. Já o retrato falado foi um sistema “especialmente usado na apreensão de criminosos, funcionando com uma margem que vai desde muitas até uma única peça vital de informação para a identificação positiva de suspeitos, e que poderiam ser transmitidas por telefone ou telégrafo” (Ibid., p. 332-333).

Entretanto, a herança certamente mais significativa da conferência anti-anarquista de Roma pode ser vista, como sugere Jensen, em uma organização singular: o *International Criminal Police Organization*, Interpol. “Ao promover o uso de modernas técnicas de polícia, o congresso anti-anarquista encorajou a cooperação policial internacional” (Ibid., p. 334).

Após o assassinato do presidente americano McKinley aumentam na Europa os esforços diplomáticos para incrementar a cooperação policial internacional. A Rússia toma a iniciativa, solicitando com insistência a retomada do programa da

conferência de Roma e despacha, juntamente com a Alemanha, um memorando para os governos da Europa e dos Estados Unidos, mas que esse último rejeita. Em 14 de março de 1904, dez países assinam um protocolo secreto em São Petersburgo que retomava sumariamente a pauta de 1898: “especificando procedimentos de expulsão, convocando para a criação de escritórios centrais anti-anarquistas em cada país e, no geral, regularizava a comunicação inter-policial” (Ibid., p. 337). Os países que assinaram o Protocolo de São Petersburgo foram Alemanha, Império Austro-Húngaro, Dinamarca, Suécia e Noruega, Rússia, Romênia, Sérvia, Bulgária e Turquia.

> A Conferência de Roma e o acordo de São Petersburgo são também precedentes significativos para qualquer posterior organização de polícia internacional. Pode até mesmo ser afirmado que o conclave de 1898 foi o indício do primeiro esforço na recente história da Europa para promover, oficialmente, uma ampla comunicação policial internacional e troca de informações. As medidas estipuladas pelos protocolos de Roma e São Petersburgo foram os precursores de muito do que é hoje a organização da polícia em rede mundial, Interpol (Ibid., p. 338).

Em suma, a era pós-atentados foi certamente um dos períodos de maior reação sofridos pelo anarquismo. E disso dá testemunho a descrição de Émile Pouget. “Era 1894. Em pleno período de perseguição anarquista. Um momento em que bastava ser denunciado como libertário para ser encarcerado. Os anarquistas, dispersados, paralisados, aprisionados, estavam na impossibilidade absoluta de exercer uma ação qualquer” (POUGET, 2006, p. 101). Também Malatesta, do seu exílio londrino, escreve em agosto de 1894, para o jornal anarco-comunista *Liberty*, publicado por James Tochatti, um artigo em inglês intitulado “As obrigações da presente hora”. Malatesta, dizendo que a burguesia, enfurecida pelo medo de perder seus privilégios, usa de todos os meios de repressão para suprimir não somente os anarquistas, mas todo o movimento progressista, os golpes vêm de todos os lados. E seria errado pensar que as perseguições sempre são úteis para o desenvolvimento das idéias perseguidas. “Isso é um erro, como o são quase sempre todas as generalizações. Perseguições podem ajudar ou concorrer para o triunfo da causa, de acordo com a relação existente entre o poder de perseguição e o poder de resistência do perseguido” (MALATESTA, 2005a,

p. 181). Assim, sem cair em ilusões, é preciso enfrentar a situação em que a burguesia colocou os anarquistas, e estudar os melhores meios para resistir com o máximo de proveito para o anarquismo. Segundo Malatesta, alguns anarquistas esperam o triunfo da anarquia realizado pela multiplicação dos atos individuais de violência. Nesse caso, podem existir muitas diferenças de opinião a respeito dos efeitos morais e da prática efetiva que esses atos individuais exercem sobre cada um. Porém,

> uma coisa é certa, (...) uma sociedade como a nossa não pode ser destruída, estando fundada, como está, sobre uma enorme massa de interesses privados e prejuízos, e sustentada, muito mais do que pela força das armas, pela inércia das massas e seus hábitos de submissão. Outras coisas são necessárias para efetuar a revolução, especialmente a revolução anarquista. É necessário que as pessoas tenham consciência de seus direitos e de seu poder; é necessário que elas estejam dispostas para a luta e estejam dispostas a tomar a conduta de seus interesses nas próprias mãos (Ibid., p. 181-182).

Portanto, os atos brilhantes de um pequeno número de indivíduos podem ajudar nessa tarefa, mas não bastam e, na realidade, seus resultados são positivos apenas quando acompanhados mais ou menos pelo movimento coletivo das massas. Além disso, esperar a emancipação de atos de heroísmo, equivale a esperá-la da intervenção de um engenhoso legislador ou de um general vitorioso. Então, o que fazer na presente situação? Segundo Malatesta, antes de mais nada, deve-se resistir o quanto possível contra as leis, visto que

> os graus de liberdade, como também os graus de exploração sob os quais vivemos, não dependem, ou dependem apenas relativamente, das letras da lei: dependem antes de mais nada da resistência que se é capaz de opor às leis. (...) Os resultados das novas leis, essencialmente forjadas contra nós, dependem, em alto grau, de nossa atitude. Se oferecermos resistência enérgica, elas logo aparecerão para a opinião pública como uma desavergonhada violação dos direitos, e seriam condenadas a uma rápida extinção ou a permanecer letra morta (Ibid., p. 182)

Assim, se não existe outro limite para a opressão governamental mais do que a resistência a ele contraposta, segundo Malatesta, “antes de tudo, é preciso andar entre o povo: essa é a via de salvação para nossa causa” (Ibid., p. 183). Além disso, segundo Malatesta, as idéias obrigam os anarquistas a colocarem sua expectativa nas massas, porque não acreditam na possibilidade de impor o bem pela força. Assim, após esse

primeiro período do anarquismo, “após mais de vinte anos de propaganda e de lutas, após muita devoção e muitos mártires, estamos hoje praticamente alheios às grandes comoções populares que agitam a Europa e a América, e colocamos a nós mesmos em uma situação que encoraja o governo, sem parecer absurdo, à tentativa de nos suprimir através de várias medidas de polícia” (Id.). A tarefa urgente da hora atual é, segundo Malatesta, necessária não somente porque corresponde à própria concepção de revolução e de organização social dos anarquistas, que os impele a “viver entre o povo e influenciá-lo com nossas idéias tomando parte ativa nas suas lutas e sofrimentos”, mas essa tarefa também “se tornou hoje absolutamente necessária, nos sendo imposta pela própria situação sob a qual vivemos” (Id.).

Os anarquistas foram levados a reconsiderar sua estratégica de luta, e nesse momento surge o movimento operário e o sindicalismo como novo campo de atuação das práticas a anarquistas.

capítulo 5: movimento operário e sindicalismo

Em 1922, escrevendo sobre a greve geral, Malatesta recordava como, “nos primeiros tempos do movimento socialista, e especialmente na Itália no tempo da Primeira Internacional, quando ainda era recente a memória das lutas mazzinianas e eram ainda vivos a maior parte dos homens que haviam combatido pela ‘Itália’ nas fileiras garibaldinas, (...) se compreendia claramente que o regime sustentado pelas baionetas não poderia ser abatido a não ser convertendo em defensores do povo uma parte dos soldados e vencendo em luta armada as forças de polícia e aquela parte dos soldados fiéis à disciplina”. E nessa época, se *conspirava*, foi um tempo em que o velho internacionalismo bakuninista constituía a estratégia de luta dos anarquistas que procuravam fazer “propaganda ativa entre os soldados, procurava-se armar e preparava-se planos de ação militares”. Em seguida, deu-se uma “evolução econômica que intensificou o conflito e desenvolveu a consciência do conflito entre trabalhadores e patrões”, dos quais os anarquistas procuraram tirar todo proveito. “As esperanças da revolução social cresciam e parecia certo que, entre lutas, perseguições, tentativas mais ou menos ‘imprudentes’ e desafortunadas, estagnação e retomada de atividades febris, chegar-se-ia, em um tempo não muito distante, a alcançar o objetivo final e vitorioso que deveria abater o regime político e econômico vigente” (MALATESTA, (1975[172], p. 70-72). Foi a era do bando armado e dos atentados nos quais a

militância tomava a forma de atos insurrecionais como no caso Matese. Todavia, além das perseguições sofridas

> para frear o impulso voluntário da juventude socialista (na época chamavam-se socialistas também os anarquistas), veio o marxismo com os seus dogmas e o seu fatalismo. E desgraçadamente, com as suas aparências científicas (estava-se me plena embriagues *cientificista*), o marxismo iludiu, atraiu e desviou a maior parte dos anarquistas. Os marxistas começaram a dizer que a revolução 'não se faz, ela virá', que o socialismo se realizaria necessariamente pelo 'desenvolvimento fatal' das coisas, e que o fato político (que é a força, a violência colocada a serviço dos interesses econômicos) não tem importância e que o fato econômico determina toda vida social. Com isso a preparação insurrecional foi esquecida e praticamente abandonada (Id.).

Após esse estado de coisas, foi finalmente "lançada a idéia da greve geral, que foi acolhida entusiasticamente por aqueles que não tinham confiança na ação parlamentar e viam aberta uma via nova à ação popular plena de expectativas". Não demorou e veio mais uma decepção, "porque a maioria viu na greve geral não um meio para impelir as massas à insurreição, ou seja, para abater violentamente o poder político e para tomar posse da terra, dos instrumentos de produção e de toda riqueza social, mas viram nela um substituto da insurreição, um modo para 'esfomear a burguesia' e fazê-la capitular sem atingi-la" (Ibid., 1975[172], p. 70-72). Essa nova "decepção" se deu sob a forma do sindicalismo transformado em doutrina por muitos anarquistas.

Essa narrativa de Malatesta é particularmente significativa porque fornece um fio para a compreensão dos diversos deslocamentos ocorridos na reflexão sobre as práticas do anarquismo. Ela torna claro que, para sair da estagnação causada pelas perseguições e pelo fatalismo marxista, foi necessário recorrer ao movimento operário; mas que, no entanto, conduziu para um outro tipo de estagnação do anarquismo representado pelo sindicalismo.

1. pauperismo e subversão

Durante muito tempo anarquismo e movimento operário funcionaram como duas realidades inseparáveis, dando uma à outra motivos de ação, confundindo-se em seus objetivos e muitas vezes neutralizando-se mutuamente. Essa identificação provocou reflexões e práticas muito singulares no anarquismo, alimentou resistências e acionou estratégias de poder; em outras palavras, provocou governamentalizações no Estado.

Em todo caso, seria inexato sustentar que anarquismo e movimento operário foram sempre duas realidades imbricadas uma na outra. Não é verdade que o anarquismo nasceu do movimento operário. Ao contrário, seria mais correto admitir, como sugere COLSON (2004, p. 10), que o anarquismo está inicialmente conectado, sobretudo, a uma espécie de intensa, corrosiva e perigosa atividade jornalística e intelectual, constituída através dos escritos de Proudhon, Déjacques, Coeurderoy e Bakunin. Mas também não é verdade que a Associação Internacional de Trabalhadores, AIT, teve uma inspiração operária; com efeito, ela surge de uma exposição industrial realizada em Londres em 1864, e que, como é óbvio, ela traz em seu nome essa palavra trabalhador. Porém, se analisarmos mais atentamente a resolução do primeiro congresso da AIT, realizado em setembro de 1866 na cidade de Genebra, essa resolução diz muito claramente o seguinte: “o congresso declara que, no estado atual da indústria, que é a guerra, deve-se prestar uma ajuda mútua para a defesa dos salários. Mas é dever declarar ao mesmo tempo que existe um fim mais elevado a alcançar: a supressão do salariado. O congresso recomenda o estudo dos meios econômicos baseados sobre a justiça e a reciprocidade” (cf. GUILLAUME, 1985, 9).

Portanto, “supressão do salariado”. Mas o que é o salariado? Enfim, suprimir o salariado quer dizer suprimir o regime, suprimir a relação política no interior da qual os operários encontravam-se presos. O que esses operários da 1o Internacional, evidentemente inspirados em Proudhon, diziam era que a sua exploração econômica

estava determinada por uma sujeição política e que, consequentemente, todo progresso econômico, sendo sempre logicamente desejável, era ao mesmo tempo efetivamente insuficiente quando não resultava de um aumento real de liberdade. Esses operários declararam que quem é pobre é, necessariamente, escravo. E nesse momento, creio, foi inventada outra maneira de lidar com isso, que se chamou, no século XIX, de questão social: pela primeira vez na história do movimento operário foi introduzido um vínculo fundamental, necessário e indispensável entre emancipação econômica e liberação política. Um vínculo que indicava em toda melhoria econômica, por maior que pudesse ser sua extensão e abrangência, uma espécie de contrapartida de liberdade política que lhe era imprescindível. E sem a qual toda melhoria econômica corre sempre o risco de não ter importância alguma. Em outras palavras, os anarquistas provocam no interior do movimento operário uma espécie de inversão de valores através da qual o domínio do político ganhou evidência. Essa é, sem dúvida, uma das razões que explica a enorme distinção que separa a concepção de greve geral, por exemplo, dada por seu inventor, o cartista William Benbow, e aquela que empregou o anarquista francês, inventor das bolsas de trabalho, Fernand Pelloutier lançou. Em 1832, Benbow preconizou para os operários ingleses uma estratégia de luta intitulada *Grand National Holiday*, defendendo a greve geral (*general strike*) como meio de mudança do sistema político inglês. No seu panfleto a greve era descrita sob a forma do *the holyday*, momento sagrado para promoção da felicidade e da liberdade humana, dia sagrado para o estabelecimento da abundância, a abolição da penúria e a realização da igualdade entre os homens (BENBOW, 1832). Já Pelloutier afirmava, na sua brochura sobre a greve escrita em 1895, que “a greve geral não será um movimento pacífico, porque uma greve geral pacífica, suposta possível, não levaria à nada. (...) Não, a greve geral, eu o digo decididamente, é uma revolução” (PELLOUTIER, 1971, p. 325).

Assim, se é verdade que foi principalmente no movimento operário que o anarquismo do século XIX e XX encontrou a fonte maior da sua eficácia política, não

é preciso ver nesse fato uma espécie de ligação ontológica entre eles. Como sugeriu Colson, “para o anarquismo, com efeito, (...) as relações de dominação e as possibilidades de emancipação não se limitam em nada à só condição operária, a essa situação humana particular da qual se percebe melhor, ao longo do tempo, seu caráter efêmero” (COLSON, 2004, p. 16). Portanto, para o anarquismo, a condição de operário e de assalariado é uma condição somente circunstancial e passageira, mas sobretudo “portadora de múltiplos devires possíveis”. O movimento operário deve ser tomado como “realidade múltipla, entre uma multiplicidade de outras, que se transforma sem cessar e pode até mesmo desaparecer, sem que o projeto anarquista não perca nenhuma das suas razões de desenvolvimento” (Ibid., p. 16-17). Colson insiste que não confundir e não identificar anarquismo e movimento operário possibilita perceber a originalidade política e social do pensamento libertário, ao colocar em evidência que “para o anarquismo, a emancipação humana, a potência, os desejos e as aspirações que percebemos ao mesmo tempo em nós e em torno a nós com tanta força de intensidade, não são determinadas por uma condição da história. Por definição, poder-se-ia dizer, elas não dependem em nada de uma determinação exterior hipostasiada e historicamente orientada” (Ibid., p. 17). Para Colson, a coerência que o anarquismo mantém com ele mesmo está no fato de considerar as potências de emancipação e de opressão atravessando todas as coisas, em todos os tempos e em todos lugares, de maneira que seria simplificar suas implicações teórico-práticas buscar fixá-lo em uma forma histórica determinada, como, por exemplo, o movimento operário.

Quando tomadas a produção textual do anarquismo até o final do século XIX, uma das coisas perceptíveis é que seus temas são quase sempre alheios a um domínio de objetos que seriam, por assim dizer, próprios à realidade do movimento operário; questões específicas relacionadas aos sindicatos, a greve e às extensas discussões sobre qual deveria ser o papel do anarquismo no movimento operário e nos sindicatos, encontram seu ponto de intensidade máxima somente a partir da primeira

década do século XX. Ao contrário, parece que o anarquismo esteve muito mais concernido com uma dimensão mais ampla e mais singular da condição operária que ficou conhecida pelo nome de pauperismo.

Ao contrário do movimento operário, o pauperismo na Europa foi tomando como um fenômeno específico da civilização industrial provocado pelo volume e o ritmo de crescimento da população das grandes vilas urbanas que colocou questões relativas ao vínculo entre população e riqueza: seu equilíbrio, constantemente ameaçado pela progressão dos homens e o crescimento das riquezas (CHEVALIER, 2002, p. 184-185) De um lado, o "fato" demográfico toma cada vez mais realidade pelas conseqüências das grandes aglomerações urbanas, de outro lado a população ganha, sob a sombra ameaçadora do *pauperismo*, um valor econômico sob a forma de "políticas da pobreza", bem como uma percepção em relação à miséria. Segundo FOUCAULT (1999b, p. 64), em 1606 a cidade de Paris possuía 30.000 mendigos para uma população inferior aos 100.000 habitantes. Foi a partir da multiplicação de uma população duvidosa de camponeses expulsos de suas terras, de soldados desertores, de operários sem trabalho, de pobres, de doentes etc., que um etnocentrismo aquém-mar colocou em funcionamento as categorias lógicas familiares aos povos colonizados pelo Velho Mundo. Selvagens, dirá Eugène Buret a respeito desses pobres, ao escrever em 1840 *La misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*. "Selvagens os operários o são pela incerteza da sua existência, primeiro traço de identificação que aproxima o pobre do selvagem. Para o proletário da indústria, como para o selvagem, a vida está à mercê das sortes do jogo, dos caprichos do acaso: hoje boa caça e salário, amanhã caça improdutiva ou desemprego, hoje abundância e amanhã a fome" (cf. CHEVALIER, 2002, p. 451-452). Mas são selvagens, sobretudo, por seu nomadismo incessante que se inicia com a vagabundagem das crianças e que não se encerra, mas se desdobra, com essa população flutuante das grandes vilas, esta massa de homens que a indústria atrai em torno de si, da qual ela não pode ocupar constantemente, mantendo sempre em reserva a sua disposição. "É no interior dessa população, muito

mais numerosa do que se supõe, que se recruta o pauperismo, este inimigo ameaçador de nossa civilização" (Ibid., p. 452).

Condição selvagem de uma população primitiva que habita bairros malditos onde homens e mulheres flertam com o vício e com a miséria, onde crianças semi-nuas se atrofiam nessas habitações sem ar e sem luz. É lá, no coração mesmo da civilização e do progresso, que se encontram esses homens e mulheres embrutecidos por uma vida selvagem, por uma miséria "tão horrível que inspira mais desgosto que piedade e que nos leva a vê-la como o justo castigo de um crime" (Ibid., p. 452). Para Buret, não apenas a condição do operário e o seu gênero de vida possuíam uma analogia com os povos selvagens, mas também os aspectos da sua revolta e dos seus conflitos de classes ganharam os contornos de uma raça diferenciada. "Isolados da nação, colocados fora da comunidade social e política, solitários em suas necessidades e misérias, para sair dessa apavorante solidão eles tentam e, como os bárbaros aos quais foram comparados, planejam provavelmente uma *invasão*" (Ibid., p. 453). Esse estado de degradação social foi descrito como sendo o resultado do crescimento excessivo de *uma fração* importante das classes populares e que, por um concurso de circunstâncias fatais, dirá Daniel Stern, "formava no seu seio como que uma classe à parte, como que uma nação no interior da nação e que começava a se designar sob um nome novo: o proletariado industrial" (Ibid., p. 456). No século XIX nada era mais evidente entre as classes populares que essa noção de proletariado. O proletariado é o duplo da noção de *pauperismo* que foi descrito por Léon Say como doença social nova que tem sua origem na "organização industrial de nossa época contemporânea [e que] consiste na maneira de ser e de viver dos operários das manufaturas" (Ibid., p. 456). Assim, até a primeira metade do século XIX a palavra *proletário* possuía conotações muito diferentes das que se conhecerá em seguida e que estavam além de uma simples conotação econômico-política. Proletário para Balzac era menos uma classe que uma raça portadora de um modo selvagem e bárbaro de viver.

Também na sua descrição, Tocqueville apresentou o pauperismo como sendo um desenvolvimento gradual e inevitável de degradação das classes inferiores.

> O número de filhos naturais aumenta sem cessar, o de criminosos cresce rapidamente, a população indigente incrementa-se demasiadamente e o espírito de poupança e previsão se mostra cada vez mais distante do pobre. Enquanto que no resto da nação se difundem os conhecimentos, suavizam-se os costumes, os gostos tornam-se mais refinados e os hábitos mais corteses, o pobre permanece imóvel ou mais ainda, retrocede em sentido à barbárie e, situado em meio as maravilhas da civilização, parece assemelhar-se por suas idéias e inclinações ao homem selvagem (TOCQUEVILLE, 2003, p. 31).

Para Tocqueville, o pauperismo consistia em uma "praga horrível e enorme que se acha unida a um corpo pleno de força e saúde" (Ibid., p. 33), causada pela "marcha progressiva da civilização moderna que induz gradualmente, e em uma proporção mais ou menos rápida, o aumento do número desses que se vêm obrigados a recorrer a caridade" (Ibid., p. 40). Todavia, existe entre as classes inferiores uma certa categoria de indivíduos que o pauperismo atinge mais plenamente, instalando-se na sua própria maneira de existir.

> Quem são, entre os membros das classes inferiores, aqueles que se entregam mais prazerosamente a todos os excessos da intemperança e que querem viver como se cada dia não tivesse uma manhã? Quem mostra em tudo sempre a maior imprevisão? Quem contrai esses matrimônios precoces e imprudentes que parecem não ter outro objetivo que o de multiplicar o número de deserdados sobre a terra? A resposta é fácil. São os proletários, aqueles que não tem no mundo mais propriedade que a de seus braços (Ibid., p. 47-48).

Proudhon, por sua vez, viu o pauperismo caracterizado por uma *fome lenta*, por uma

> fome de todos os instantes, de todos os anos, de toda vida; fome que não mata em um dia, mas que se compõe de todas as privações e de todos os arrependimentos; que mina sem cessar o corpo, arruína o espírito, desmoraliza a consciência, avilta as raças, engendra todos as doenças e todos os vícios, o alcoolismo, entre outros, e o ciúme, o desgosto pelo trabalho e a poupança, a baixeza de espírito, a indelicadeza de consciência, a grosseria da moral, a preguiça, a mendicidade, a prostituição e o roubo. É essa fome lenta que alimenta a raiva surda das classes trabalhadoras contra as classes abastadas e que, em tempos de revolução, assinala-se por traços de ferocidade que aterrorizam por muito tempo as classes pacificas, que suscita a tirania e, nos tempos ordinários, reforça sem cessar o poder sobre a vida (PROUDHON, 1998b, p. 38).

Todavia, para Proudhon, o pauperismo está localizado tanto nos indivíduos quando nas instituições, resultando menos de uma marcha inevitável da civilização, que de uma "violação da lei econômica que, de um lado, obriga o homem a trabalhar para viver e, de outro, proporciona o produto à sua necessidade" (Ibid., p. 35). O pauperismo é o desequilíbrio da justiça e a guerra.

No entanto, foi Adolphe Thiers, chefe do Poder Executivo de 1871 à 1873 e responsável pela repressão a Comuna de Paris, quem enfatizou a necessidade de atribuir um princípio de separação e de classificação a essa "turba de nômades" e "vagabundos" que possuíam salários consideráveis para terem um domicílio, mas que o recusavam preferindo uma vida desajustada. Dizia que "não é o povo que queremos excluir, é essa multidão confusa, essa multidão de vagabundos dos quais não se pode tomar nem o domicílio, nem a família; de tal modo oscilantes que não é possível encontrá-los em nenhuma parte; e que não souberam garantir às suas famílias um sustento razoável: é esta multidão que a lei tem por finalidade afastar" (cf. CHEVALIER, 2002, p. 459).

Como observou Procacci, uma das primeiras reações ao pauperismo foi a necessidade de distinguir "nesse magma indistinto da miséria o que era "natural" de seus excessos anormais", procurou-se "tornar possível a separação entre pobreza e pauperismo". Ao contrário do pauperismo, a pobreza ocupa um lugar natural na ordem social, ela é o reverso necessário da riqueza e funciona mesmo como estímulo em um sistema econômico fundado em jogos de interesses e necessidades e, nesse sentido, a pobreza não é da ordem do escândalo; e ela não escandaliza, sobretudo, porque "remete para a desigualdade natural entre os indivíduos, (...) um dado fundamental e irrefutável, pré-analítico, da sociedade industrial" (PROCACCI, 1993, p. 207). A pobreza, portanto, é vista como inocente e acidental, por isso que ela permitiu emergir em seu seio a figura do bom pobre, do pobre honesto, respeitoso, resignado; a resignação é a maior das virtudes do bom pobre, não porque ele se identifique com a sua pobreza, ao contrário, o bom pobre tem vergonha dela e sonha um dia abandona-la

recorrendo à poupança e outros mecanismos; mas ele é virtuosamente resignado porque sustenta um comportamento que está em conformidade à sua situação (Ibid., p. 209). Coisa bem diferente ocorre com o paupérrimo. Ele constitui o excesso da pobreza, acostando-se da miséria e da indigência, constitui um fenômeno de "contra-natureza". Como mostrou Procacci, o pauperismo não foi considerado um fenômeno de ordem natural porque ele não é vivido como um destino individual marcado pelos caprichos do infortúnio, mas trata-se de uma condição geral que afeta toda sociedade; o pauperismo também não se opôs à riqueza, como se passava com a pobreza, mas ele se opõe "diretamente à sociedade e tira disso toda sua força desestabilizadora que impede de o assimilar à pobreza. O pauperismo é um fenômeno disforme que se insinua nas dobras da ordem natural fundada pela economia política. Ele desfigura a pobreza, subtraí dela seu caráter de infelicidade individual e individualmente reparável, e assume, ao contrário, uma importância inédita sobre o plano social" (Ibid., p. 210). Ao invés de se resignar, o paupérrimo foi visto como pretendendo direitos e reclamando assistência, enfim, colocando-se como interlocutor político.

> Insubmisso por definição, o pauperismo não oferece nenhuma garantia e parece escapar à toda tentativa de subordinação. Ele causa o mesmo sentimento de mal estar e de ameaça indefinida que provoca a multidão numerosa e anônima que o constitui. A categoria do pauperismo e, por conseqüência, a linha de demarcação por relação ao grau normal de pobreza, se definem menos pelo nível efetivo dos recursos que por traços "morais": sua opacidade, sua indistinção, seu caráter desordenado e inconstante, são os traços que o tornam impossível de controlar. Contra-natureza, o pauperismo é no fundo essencialmente anti-social (Ibid., p. 211).

Assim, não foi a classe operária que foi vista como ameaça à ordem social, mas o pauperismo da qual ela foi talvez, o principal veículo, entretanto, circunstancial. De modo que, todos os dispositivos destinados a desarmá-lo não tiveram jamais a intenção, como afirmou Tocqueville, de "reunir em um mesmo povo essas duas nações rivais que existem desde o começo do mundo e que se chamam ricos e pobres" (TOCQUEVILLE, 2003, p. 30); mas essas medidas foram tomadas contra a exacerbação do pauperismo que se alastrava pelo próprio estilo de vida da classe

operária. Dessa forma, diz Tocqueville, bastaria modificar suas idéias e seus costumes, incutir-lhes um apego ao futuro, fazer com que sintam possuir algo valioso para torná-los previdentes, inculcar-lhes a necessidade e indicar-lhes as condições para manterem suas famílias fora da miséria etc. “Na minha opinião, todo o problema a resolver é esse: encontrar um meio de proporcionar ao operário industrial, como ao pequeno agricultor, o espírito e os hábitos da propriedade” (Ibid., p. 53).

2. movimento operário

Foi, portanto, o pauperismo, como realidade primeira e como condição conjetural do movimento operário, que ocupou inicialmente o debate político na primeira metade do século XIX; foi dele também que se ocupou Proudhon e é ele que se encontra entre as motivações pan-eslavistas de Bakunin quando ele colocava as potencialidades revolucionárias entre a massa miserável de camponeses e no chamado lupem-proletariado do leste europeu. E é sempre o pauperismo das classes operárias o elemento real e fundamental que é tomando na reflexão de Malatesta acerca do movimento operário.

Para Malatesta, no capitalismo, precisamente por tratar-se de um regime individualista e de concorrência, o bem de um indivíduo é sempre feito pelo mal de outros. Assim, por exemplo,

> se uma categoria de trabalhadores melhora de condições, os preços dos seus produtos aumentam e todos aqueles que não pertencem à categoria são por ela prejudicados. Se os operários empregados conseguem impedir os patrões de dispensá-los e tornam-se, por assim dizer, donos de sua ocupação, os desempregados verão diminuídas as possibilidades de emprego. Se devido a novas invenções, ou por mudança no funcionamento ou outra razão, um ofício decai e extingue, uns serão prejudicados, outros favorecidos; se um artigo vem do exterior, vendido a um preço inferior daquele que é produzido no país, os consumidores ganham, mas os fabricantes do artigo são arruinados. E, em geral, toda nova descoberta, todo progresso nos meios de produção, ainda que no futuro possam beneficiar a todos, começa sempre produzindo um deslocamento de interesse que se traduz em sofrimento humano (MALATESTA, 1975[51], p. 137).

Acontece, por exemplo, em regime capitalista, que os melhoramentos de uma "parte seleta do proletariado, a segurança conquistada por certos operários de não serem privados do seu posto, agrava a situação da massa miserável e torna permanente a desocupação dos menos fortes, dos menos afortunados e dos menos hábeis" (MALATESTA, 1975[64], p. 167-168). É o circulo angustiante do pauperismo que provoca a luta e o

> antagonismo, geralmente involuntário e inconsciente, mas natural e fatal, entre quem trabalha e que é desempregado, entre quem tem um emprego estável e bem remunerado e quem ganha pouco e corre sempre o risco de ser demitido, entre quem sabe um oficio e quem quer aprender-lo, entre o homem que tem o monopólio da profissão e a mulher que se insere no terreno da concorrência econômica, entre o nacional e o estrangeiro, entre o especialista que gostaria de proibir aos outros a sua especialidade e os outros que não reconhecem esse monopólio, e ainda, geralmente, entre categoria e categoria, conforme contrastam-se os interesses transitórios ou permanentes entre uma e outra. Algumas categorias tiram vantagem da proteção alfandegária, outras sofrem com ela; algumas desejariam certos intervenções das autoridades estatais, certas leis, certos regulamentos, enquanto outras lutam em melhores condições quando o governo não se mete nos seus interesses (Ibid., 1975[113], p. 280-281).

Luta e antagonismo de todos contra todos que, além de condenar os vencidos a um estado de miséria e degradação gradual e constante, também concorre para que as "organizações operárias (...) a medida que cresçam em número e em potência, se tornem em seguida moderadas, corruptas, transformadas em corporações fechadas, preocupadas unicamente com os interesses dos associados em oposição aos não-associados" (Id.). Assim, o pauperismo das classes operárias age de uma tal forma que faz com que a luta econômica, ao permanecer "confinada nos limites dos interesses atuais e imediatos dos trabalhadores, não somente é incapaz de conduzir à emancipação definitiva, mas tende, pelo contrário, a criar antagonismos e lutas entre trabalhadores e trabalhadores, para o benefício da conservação da ordem burguesa" (Ibid., 1975[51], p. 134).

Mas existe também uma outra direção de luta que o pauperismo fatalmente provoca quando se trata de um tipo particular de relações estabelecidas entre patrões e

operários, quando se trata, em suma, de relações de exploração. Também aqui, para Malatesta,

> a questão é clara. Naturalmente o capitalista deve deixar ao trabalhador uma parte do produto do trabalho. Qualquer que seja o modo como essa parte é dada, salário, pagamento *in natura*, concessões, participações nos lucros, o capitalista gostaria sempre de dar ao trabalhador apenas o estrito necessário para que esse possa trabalhar e produzir, e o trabalhador, por sua vez, gostaria sempre todo o produto que é devido à sua obra. A taxa real de compensação do trabalho, em todo caso pago, é determinada pela necessidade que capitalista e trabalhador têm um do outro, *e da força que um pode opor ao outro* [grifos meus] (Ibid., 1975[69], p. 176-177).

Assim, ao contrário do que dizem os economistas a respeito de uma pretensa lei natural dos salários, o que de fato "determina a parte que vai para o trabalhador sobre o produto do seu trabalho" é o fato de que "o salário, a duração da jornada e todas as outras condições de trabalho são o resultado da luta entre patrões e trabalhadores. (...) De modo que, pode-se afirmar, o salário, dentro de certos limites, é aquilo que o operário (não como indivíduo, claro, mas como classe) pretende" (Ibid., 1975[223], p. 231). É nesse sentido que o *regime* do salário pode fazer o trabalhador perceber sua escravidão e o antagonismo de interesses que existe entre ele e o patrão e, nesse momento,

> ele luta com o patrão e chega facilmente a conceber a justiça e a necessidade da abolição do patronato. Se, ao contrário, o operário 'controla' a indústria, participa nos lucros, é acionista da fábrica, ele perde de vista o antagonismo de interesses e a necessidade da guerra de classe, se torna realmente interessado, ainda que explorado, na prosperidade do patrão e aceita o estado de servo, mais ou menos bem nutrido, no qual se encontra. Mas não é tudo. Quando o pagamento do trabalho fosse feito sob a forma de divisão dos lucros, de dividendos sobre as ações ou outros modos de co-participação, os patrões terão facilitado a via daquilo que seria o último meio para tentar perpetuar o privilégio: a co-gestão com os operários mais hábeis, também com os mais servis e mais egoístas, o que já se conseguiu realizar, em grande parte, com os profissionais e com os 'técnicos', ou seja, assegurar seu trabalho estável e relativamente bem pago, constituindo assim uma classe intermediária que os ajudaria a manter assujeitada a grande massa de miseráveis (Ibid., 1975[69], p. 176-177).

Malatesta introduz um corte no pauperismo das classes operárias. De um lado, ele age colocando os operários um em oposição aos outros em benefício da conservação do regime burguês; chamaremos isso de dimensão puramente econômica

do pauperismo. De outro lado, o pauperismo age de maneira selvagem, ele explode no antagonismo que é fatal e inevitável nas relações de exploração entre patrões e operários; esse pauperismo está mais alheio às lutas de categoria e as lutas econômicas, e conecta-se também com "questões e reivindicações de ordem moral e de interesse geral" (Ibid., 1975[51], p. 138). É, portanto, um pauperismo capaz de tornar as massas acessíveis à propaganda anarquista e de predispô-las à revolução; através dele "os oprimidos ainda dóceis e submissos começam a tomar consciência dos seus direitos e da força que podem encontrar no acordo com os companheiros de opressão: nessas ações eles compreendem que o patrão é o seu inimigo, que o governo, ladrão e opressor por natureza, está sempre pronto para defender os patrões, e se preparam espiritualmente para a ruína total da ordem social vigente" (Ibid., 1975[113], p. 282).

Tocqueville, na sua *Memória sobre o pauperismo*, tinha pretendido pacificar o potencial político do pauperismo através de dois meios: "o primeiro, aquele que, a primeira vista, parece mais eficaz, consistiria em dar ao operário uma participação na fábrica. Isso produziria nas classes industriais os mesmos efeitos parecidos aos ocasionados pela divisão da propriedade territorial entre a classe agrícola" (TOCQUEVILLE, 2003, p. 53). Um segundo meio, e porque o primeiro aparecia, aos olhos de Tocqueville, provocando a oposição de grande parte dos empresários, seria o de "favorecer a poupança dos salários e oferecer aos operários um método fácil e seguro de capitalizar essas poupanças, fazendo-as produzir rendas" (Ibid., p. 55). Eram estratégias para normalizar o pauperismo nos quadros do sistema sócio-econômico capitalista e que dizia respeito muito mais a uma constelação de comportamentos morais em consonância com esse sistema. Não se deve perder de vista que o pauperismo, como mostrou Procacci, foi caracterizado sobretudo como "um conjunto de comportamentos imorais, quer dizer, irredutíveis ao projeto social e inúteis a seus fins. Ele se torna, com isso, 'uma ameaça à ordem pública e moral. A política deve

trabalhar para conduzir essa ameaça em direção a uma transição pacifica’” (PROCACCI, 1993, p. 213).

Malatesta tomará, obviamente, a direção inversa. Para ele a luta econômica e legal é uma via sem saída porque supõe sempre e necessariamente “o reconhecimento de fato do privilégio proprietário”, quando o que é preciso é fazer que a luta contra o pauperismo desperte “nos trabalhadores o espírito de rebelião contra os patrões”, levando a eles “a febre do descontentamento e do inconformismo” (Ibid., 1975[212], p. 188). Para Malatesta, “trata-se sempre de pretender qualquer coisa, de subtrair ao Estado uma parte da sua potência de obrigar os trabalhadores a sofrerem as condições dos patrões” (1975[311], p. 175), mas para isso é sobretudo necessário passar “da luta econômica para a luta política, ou seja, para luta contra o governo; e ao invés de opor aos milhões de capitalistas os escassos centavos penosamente acumulados pelos operários, é preciso opor aos fuzis e aos canhões, que defendem a propriedade, os meios melhores que o povo poderá encontrar para vencer a força com a força” (Ibid., 1975[223], p. 233). E isso em um tal grau de intensidade que é preciso jamais perder de vista que

> quaisquer que sejam os resultados práticos da luta pelas melhorias imediatas, a utilidade principal está na luta mesma. Com ela os operários aprendem que os patrões têm interesses opostos aos seus e que eles não podem melhorar a sua condição, e nem mesmo emancipar-se, senão unindo-se e se tornando mais fortes que os patrões. Se têm êxito em obter aquilo que querem, estarão melhor; ganharão mais, trabalharão menos, terão mais tempo e mais força para refletir sobre as coisas que lhes interessam e sentirão logo desejos maiores, necessidades maiores. Se falham, serão conduzidos a estudar as causas do insucesso e a reconhecer a necessidade de maior união, de maior energia; e compreenderão, enfim, que para vencer seguramente e definitivamente é necessário destruir o capitalismo (Ibid., 1975[223], p. 230).

Somente nessa direção os operários podem constituírem-se na “força principal da revolução”. Porque, “são eles que sofrem mais diretamente as conseqüências da má organização social, são eles que, vítimas primeiras e imediatas da injustiça, aspiram, de modo mais ou menos consciente, uma transformação radical da qual resulte maior justiça e maior liberdade”. É esse fato que, “em razão do

desenvolvimento da grande indústria, da facilidade de comunicação e do desenvolvimento geral da civilização" ganhou "nos tempos modernos proporções grandiosas" e constituiu "um dos fenômenos mais importantes da vida social contemporânea, conhecido pelo nome de movimento operário". Porém, o objetivo imediato desse movimento não é o eliminar o capitalismo, mas de melhorar o quanto possível as condições de vida do trabalhador. Assim, "no geral, quem entra em uma associação operária tem o objetivo e a esperança de ganhar mais, de tornar o trabalho menos opressivo, de viver em condições higiênicas mais humanas e confia na potência coletiva para conquistar, pouco a pouco, essas melhores condições". Mas logo a prática da luta demonstra a necessidade de ultrapassar "os limites assinalados pelas instituições vigentes. Logo é colocado em dúvida o próprio direito do patrão, a instituição da propriedade da terra e dos instrumentos de trabalho" (Ibid., 1975[113], p. 276).

Desse modo, Malatesta insiste que o movimento operário não foi uma criação artificial que ideólogos fizeram para propulsionar determinado programa político, seja ele anarquista ou não. Ele é, ao contrário, o resultado "dos desejos e das necessidades imediatos que têm os trabalhadores de melhorar as suas condições de vida ou pelo menos de impedir que ela piore"; por esse motivo, ele deve existir e "se desenvolver no ambiente atual e tem necessariamente tendência a limitar as suas pretensões às possibilidades do momento". E é esse fato que explica o que frequentemente ocorre quando "os iniciadores de agrupamentos operários são homens de idéias buscando transformações sociais radicais e aproveitam das necessidades sentidas da massa para provocar o desejo de melhorias"; então, esses homens

> reúnem em torno de si companheiros do mesmo temperamento (...) e formam associações operárias que são, na realidade, grupos políticos, grupos revolucionários, pelos quais as questões de salário, de horário, de regulamento interno das oficinas são coisas secundárias e servem muito mais de pretexto para atrair a massa, para fazer propaganda das próprias idéias e preparar as forças para uma ação resolutiva. Mas bem cedo, na medida em que crescem o número dos aderentes, os interesses imediatos ganham preponderância, as aspirações revolucionárias tornam-se um obstáculo e um perigo, os "homens práticos", conservadores, reformistas, prontos a todas as transações e acomodamentos exigidos pelas circunstâncias, opõem-se a influência dos idealistas e dos intransigentes e a organização operária torna-se aquilo que necessariamente deve ser em sistema capitalista, ou seja, um meio não para negar e abater o patronato, mas simplesmente para colocar um limite às suas pretensões (Ibid., 1975[321], p. 207-209).

A grave questão que se coloca é a seguinte: "o que devem fazer os anarquistas quando o grupo operário, com o afluir da massa impelida na organização, cessa de ser uma força revolucionária e torna-se um instrumento de equilíbrio entre capital e trabalho e, talvez, um fator de conservação do atual ordenamento social?" (Id.). Segundo Malatesta, é preciso evitar a todos custo o prejuízo dos *operaisti* [*operarioístas*] próprio daqueles anarquistas

> que acreditam que o fato de ter calos nas mãos seja como uma divina infusão de todos os méritos e de todas as virtudes, e que protestam se ousas falar de povo e de humanidade e esqueces de jurar sobre sacro nome do proletariado. Ora, é verdade que a história fez do proletariado o instrumento principal da próxima transformação social (...). Mas não é preciso por isso fazer fetiche do pobre apenas porque é pobre, nem encorajar nele a crença de que ele é uma essência superior e que, por uma condição que certamente não é fruto nem do seu mérito nem de sua vontade, ele tenha conquistado o direito de fazer aos outros o mal que os outros lhe fizeram. A tirania das mãos calejadas (...) não seria menos dura, menos sórdida, menos fecunda de males duradouros, daquela tirania das mãos enluvadas. Talvez seria menos iluminada e mais brutal: eis tudo (Ibid., 1975[91], p. 232-233).

É preciso, portanto, jamais considerar os operários melhores que os burgueses, mas é preciso tirar proveito dessa condição que é a sua devido a circunstâncias históricas e sociais, fazendo emergir dela a luta entre governo e governados.

3. anarco-sindicalismo

O movimento operário emergiu para o anarquismo quando esse percebeu a necessidade para sua propaganda de abandonar a tática exclusiva da propaganda pelo fato. No final do século XIX, Malatesta passa a postular que “a revolução não se faz com quatro gatos pingados” e que “indivíduos e grupos isolados podem fazer um pouco de propaganda, realizar golpes audazes, atentados e coisas semelhantes que, quando feitos com critério, podem atrair a atenção pública sobre os males dos trabalhadores e sobre as nossas idéias, podem desembaraçar-nos de algum obstáculo potente; mas a revolução não se faz a não ser quando o povo sai as ruas” (Ibid., 1982[4], p. 75-76). Em uma tal disposição, desprendeu-se a idéia de greve geral e de sindicalismo; como notou Nettlau, “depois das perseguições de 1892-1894, a repentina e rápida evolução do sindicalismo francês era para todos uma grande alegria, e muitos viram nele um novo caminho. Falou-se dele em Londres, até meados de 1895 e Malatesta tinha tratado provavelmente a fundo a questão especialmente com Pouget, que foi o primeiro a romper com as *lois scélérates*; dirigiu-se a Paris, liquidou brevemente seu processo e publicou *La Sociale*, abrindo ao sindicalismo um caminho entre os anarquistas” (NETTLAU, 1923, p. 165). Isso, no entanto, não deve ser visto constituindo uma diminuição da intensidade das lutas; coisa bastante evidente quando se lê algumas passagens de uma peça teatral, a única escrita por ele, de Malatesta intitulada *Lo Sciopero* [A greve].

“A greve” foi um drama em três atos escrito em 1906 “para contentar os companheiros filodramáticos de Londres”, mas que, por quanto escreve Fabbri, era sua vontade não vê-la publicada, tendo solicitado formalmente a seu amigo de não fazê-lo; Fabbri acrescenta que essa recusa em publicar “respondia a escrúpulos exclusivamente literários e não, entenda-se, em razão dos sentimentos e das idéias expressas” (FABBRI, 1933, p. 1).

As personagens do drama são Nicola, um velho carpinteiro de sessenta anos, pai de Giorgio e Maria, que não consegue mais trabalho em razão da instalação de uma

grande fábrica de móveis no vilarejo, além de pesar sobre ele a ameaça de despejo pelo não pagamento de três meses de aluguel; Cesare Sacconi, rico industrial e patrão da fábrica de móveis; e diversos operários, policiais e soldados. Giorgio é um jovem operário de vinte e cinco anos e conhecido por sua atividade de anarquista, razão pela qual seu pai, Nicola, não consegue ocupação na fábrica; estava fora da cidade e seu retorno coincide com uma greve recentemente iniciada na fábrica de móveis, os operários abandonaram o trabalho e os soldados ocuparam a vila e protegem a fábrica. Com a greve, Nicola supõe que o patrão Cesare Sacconi poderia finalmente lhe dar trabalho, visto que aceitaria as condições que os operários grevistas recusam; mas sabe que seu filho Giorgio não permitiria fazê-lo sem acusar-lhe de se vender aos patrões; então, ele se resigna. Quando da sua chegada, Giorgio, pressionado pelo pai e pela irmã, admite ter retornado "precisamente pela greve: para dizer a essas ovelhas que com bondade não obterão jamais nada, que se querem qualquer coisa a devem tomar pela força" (MALATESTA, 1933, p. 6). O pai, indignado, teme pela prisão do filho e lhe faz lembrar que quando ele estiver morto, sua irmã não contará com mais ninguém no mundo; Giorgio responde: "E é de uma existência semelhante que devemos ter medo de comprometer! É por ela que devemos cultivar uma paciência vil em relação aos nossos males e indiferentes aos alheios! Mas não vale mil vezes morrer de um único golpe?" (Ibid., p. 6-7). Em seguida, anunciada sua ida até a vila a procura de trabalho, dizendo que se nada encontrar, se oferecerá a Sacconi: "Agora com a greve e tem necessidade de operários, esquecerá que sou anarquista e me deixará trabalhar". A irmã, que nada dissera até o momento, rompe o silêncio surpreendida: "Como, Giorgio, vai trabalhar?! Em tempo de greve?"; e Giorgio responde: "Sim, talvez irei tomar o lugar dos grevistas..., mas não duvides, não será para prejudicar meus companheiros" (Ibid., p. 7).

Giorgio e seu pai Nicola vão solicitar trabalho a Sacconi que lhes nega soberbamente, até que o patrão reconhece em Giorgio o "terrível anarquista que gostaria de mandar tudo pelos ares", aceitando-os estrategicamente como empregados:

“é melhor mantê-lo aqui dentro trabalhando que saber que gira pela vila incitando as pessoas e esquentando os ânimos... Já é uma boa coisa que a fome o tenha induzido a vir trabalhar” (Ibid., p. 12). Mas, quando saem Giorgio e Nicola, imprevistamente começa um enorme rumor de “Abaixo Cesare Sacconi”, “Morte aos esfomeadores do povo”, “Viva a revolução”. Sacconi, acionando a sirene, chama a polícia sem obter resposta. Em seguida se apercebe que Giorgio, planejando a manifestação antecipadamente, havia aberto os portões para a entrada da multidão revoltada. De repente, entra novamente Giorgio que agarra Sacconi firmemente pelo pescoço lhe dizendo: “Infame, queria ver as pessoas mortas de fome aos seus pés. Agora vomita o sangue que sugou dos pobres” (Ibid., p. 13), e nesse momento introduz um punhal no seu peito e Sacconi cai morto.

À parte o pouco talento dramatúrgico de Malatesta, *A greve*, serve para indicar o clima nesse começo do século XX, mostrando qual o sentido deveria ser tomado pelos anarquistas nas lutas do movimento operário. Nesse pequeno drama escrito para os operários londrinos, o que ainda aparece é uma voz bem conhecida nos tempos dos atentados e que fazia vibrar o punhal, o revolver e a dinamite como meios que, certamente não foram abandonados, mas que passaram a ser empregados em outros contextos. Ainda em 1890, Malatesta já tinha manifestado a necessidade de que a greve não deveria “ser a guerra dos braços cruzados. Os fuzis e todas as armas para o ataque e a defesa que a ciência coloca a nossa disposição, longe de terem sido inutilizadas pelas greves, permanecem sempre instrumentos de liberação que nas greves encontram uma boa ocasião para serem utilmente adotados (Ibid., 1982[3], p. 73). Como notou Antonioli, a greve geral importava para Malatesta pelo seu aspecto de massa e seu valor moral. “Para Malatesta, na realidade, não eram tanto os resultados práticos da greve que contavam, mas os seus traços de revolta quotidiana, de escola de rebelião. A greve, e sobretudo a greve geral, era uma laceração do tecido social, uma fissura na ordem existente que os anarquistas podiam aprofundar, além de ser a melhor ocasião para permanecer em contato com as massas protagonistas”

(ANTONIOLI, 1983, p. 162). O movimento operário, pela realidade de seus conflitos, constituía inegavelmente um dos melhores meios de atuação do anarquismo, sobretudo quando considerado anarquismo atravessado, como sugerimos, por um agonismo político.

Todavia, assim como ocorreu com a onda de atentados, logo alguns anarquistas tornaram o sindicalismo um exagero. Em 8 de outubro de 1906, em Amiens, pequena cidade da Picardia na França, 300 delegados se reúnem representando cerca de 1000 sindicatos operários. O "Congresso Sindicalista de Amiens" é considerado o ponto culminante do *élan* revolucionário do sindicalismo francês e da CGT, *Confédération Générale du Travail*, fundada em 1895; as resoluções tomadas constituíram por muito tempo o documento fundador do sindicalismo francês, dando origem, a partir de 1912, à expressão que se tornou conhecida mundialmente como "Carta de Amiens", empregada para referir-se à "constituição moral" ou à "carta do sindicalismo" e representou o triunfo do sindicalismo de ação direta sobre a tendência legalitária e moderada de Jules Guesde e Jean Jaurès, já intensamente combatida por Fernand Pelloutier e as Bolsas de Trabalho (JULLIARD, 1971, p. 119).

Foi do congresso de Amiens que saíram as concepções básicas do que mais tarde se chamou anarco-sindicalismo. Como mostrou Antonioli, existe uma enorme controvérsia em torno dos termos sindicalismo revolucionário e anarco-sindicalismo. Ele sugere que anarco-sindicalismo teria sido empregado pela primeira vez por Armando Borghi que o teria utilizado para referir-se a Alecksander Shapiro em 1920 (ANTONIOLI, 1997, p. 157); Maitron refere-se ao congresso de Amsterdam como o momento de passagem do anarco-sindicalismo para o sindialismo revolucionário, fazendo assim o anarco-sindicalismo coligar-se com o bakuninismo da Primeira Internacional; já Guillaume dizia que a CGT francesa é que era a continuação da Primeira Internacional. Portanto, sugere Antonioli que

> poderíamos dizer – e talvez essa é a explicação mais lógica – que o uso prolongado do termo sindicalismo revolucionário por parte dos anarco-sindicalistas respondia a razões práticas e táticas ao mesmo tempo. O apelativo de sindicalistas revolucionários tinha entrado, sobretudo em alguns países, no uso comum, enquanto aquele de anarco-sindicalista esforçava-se por ganhar terreno. Além disso, o primeiro era ideologicamente menos marcado, mais aberto, mais geral e ao mesmo tempo mais genérico, enquanto o segundo arriscava traduzir uma simples tendência do anarquismo (Ibid., p. 168).

Seja como for, o congresso de Amiens permite assinalar um momento em que práticas sindicalistas ganharam um grande destaque no anarquismo. Émile Pouget, participante do congresso e um dos principais teóricos da suas formulações, afirmava que os socialistas, desejosos de eliminar da Confederação os anarquistas, davam provas de desconhecimento absoluto do movimento sindical. Eles supõem que existe no ambiente econômico do sindicalismo os mesmos hábitos existentes nos ambientes políticos e imaginam que bastaria eliminar alguns indivíduos para modificar a orientação geral do movimento. Porém, diz Pouget, "movimento político e movimento econômico não são comparáveis. O primeiro é inteiramente fachada, exterioridade, como o objetivo que ele persegue; o segundo tem raízes profundas penetradas plenamente no coração dos interesses primordiais dos trabalhadores" (POUGET, 2006, p. 100). Além disso, segundo Pouget, o ambiente econômico possui a particularidade de fazer

> desprender uma atmosfera de cordialidade e de concórdia que é uma resultante da intensidade da luta engajada. As discordâncias de opinião se atenuam, se amenizam, evidenciam-se vazias, cria-se uma mentalidade nova que é a manifestação de uma comunidade de tendências. Assim, no cadinho da luta econômica realiza-se a fusão dos elementos políticos e se obtém uma unidade viva que erige o sindicalismo em potência de coordenação revolucionária. É essa unificação maravilhosa e fecunda que é a característica da influência vivificante do sindicalismo! Os homens de opiniões diversas – que em outros lugares se olham como cão e gato – fazem aqui boa combinação. Se os socialistas são "unificados" é recente e apenas de epiderme; no fundo, as velhas categorias subsistem: alemanistas, blanquistas, guedistas. No ambiente sindical, uns e outros marcham em pleno acordo, e uns e outros entendem-se perfeitamente com anarquistas" (Ibid., p. 100-101).

Agora, é verdade que os anarquistas tomaram sempre mais uma parte ativa no movimento sindicalista após a onda dos atentados; mas é perfeitamente compreensível. "Nesse movimento eles descobriram, colocadas em ação, a maior parte

de suas teorias, senão todas" (Ibid., p. 101). Assim, a crítica anarquista ao parlamentarismo os anarquistas encontram no sindicato "não sob uma forma *combativa*, mas sob forma de *indiferença* [grifos meus]: os sindicatos não eram anti-parlamentares, mas, nitidamente, eles se manifestam *a-parlamentares*. (...) O que o anarquista tinha por fato considerável é que o sindicato permanece *a-político*" (Ibid., p. 101-102). Desse modo, a teoria anarquista, que não tem outra realidade social que no ambiente econômico, encontra sua confirmação espontânea na ação sindical por ela mesma, de tal maneira que cada vez mais, os próprios objetivos revolucionários perseguidos pelos sindicatos identificam-se com o ideal anarquista. Devido todas essas concordâncias e porque foi provado "numerosos pontos de contato existentes entre suas teorias e as tendências sindicalistas, que espíritos impacientes concluíram pela identificação do sindicalismo e do anarquismo e, seu desconhecimento dos caracteres específicos do sindicalismo os induziram, também, qualificar de anarquizantes os sindicalistas puros" (Ibid., p. 102).

Foi substancialmente a partir dessa disposição que difundiu largamente a idéia de "que o sindicalismo fosse uma doutrina nova ou, como dizia Latapie, uma 'teoria entre as teorias anarquistas e socialistas'" (ANTONIOLI, 1997, p. 163), que inicia-se entre a maior parte dos anarquistas *cégétistes* um esforço teórico para superar o anarquismo e com a finalidade de se reconhecer simplesmente como sindicalistas. Neste clima se deu, um ano mais tarde, o Congresso Internacional Anarquista de Amsterdã, em 1907, trazendo já na sua convocação uma conotação fortemente sindicalista. Amédée Dunois, então cégétiste e depois integrante do Partido Socialista, a partir de 1911, constatava em julho, um mês antes do Congresso,

> a existência de dois filões bem distintos do anarquismo, um 'certo anarquismo teórico, interessado por generalizações abstratas', esse anarquismo que, por exemplo, tinha se oposto na primavera de 1906 à batalha pelas 8 horas e que ele definia 'puro', e um 'anarquismo operário', que 'sem abandonar jamais a terra firme das realidades concretas, devota-se com continuidade à organização do proletariado com vistas para a revolta econômica ou, em outras palavras, para a luta de classes' (ANTONIOLI, 1978, p. 20).

Os sindicalistas não somente começaram a afirmar a necessidade de distinção entre as formas não genuínas de anarquismo, precisamente àquelas que não estavam inseridas ou vinculadas às organizações de classe, mas também, e ao mesmo tempo, conferiam uma prioridade decisiva à organização de tipo sindical. Desse modo, foi nesse momento, no ano de 1907 e a partir desse congresso de Amsterdã, que se deu o deslocamento do movimento operário para o primeiro lugar na militância anarquista. Se a ação da velha AIT tinha se configurado em toda parte como *associação de malfeitores* e procurou incendiar a Europa com o fogo da revolução, dando-se como armas de luta tanto a palavra como a dinamite e o fuzil, e elegendo como objeto e meio de ação não uma certa categoria profissional de indivíduos, mas uma cidade, um vilarejo, até mesmo um país. Diferentemente e ao mesmo tempo, aquilo que está em jogo quando do nascimento do *anarco-sindicalismo*, denominação certamente a mais difundida e a que provocou o maior número de práticas e de reflexões que influenciaram os movimentos operários da Europa e da América, foi também um fenômeno bastante complexo do qual resultou uma concepção *sindicalista* da revolução e inaugurou um tipo de anarquismo "operarioísta". Essa vertente do anarquismo elegeu a greve como arma única da revolução e identificou na realidade operária o domínio dos objetos necessários e suficientes para a revolução. E foi também essa vertente que esteve no centro da polêmica entre Pierre Monate e Errico Malatesta durante esse congresso, o primeiro defendendo a luta classes como o verdadeiro terreno de luta do anarquismo e o segundo defendendo a posição classicamente pluralista do anarquismo.

Nettlau comentou na sua biografia escrita em 1923 como "as esperanças colocadas no *sindicalismo* desde 1895 não tinham se realizado e foi necessário intervir contra o excessivo apreço do valor revolucionário do sindicalismo existente, pois se desenvolvia a tendência a relegar o anarquismo a plano secundário em benefício do sindicalismo que 'basta a si mesmo'" (NETTALU, 1923, p. 179); já Fabbri afirma ter se surpreendido pela "fé diminuída, que era muita em 1897, no movimento

sindicalista" (FABBRI, 1945, p. 119). Como notou Antonioli, Malatesta rapidamente percebeu que "uma adesão incondicionada ao movimento operário teria provocado a perda da própria identidade política, tornando indistinta a intervenção anarquista daquela 'reformista'" (ANTONIOLI, 1983, p. 163), e desse modo "não podia compartilhar dessa idéia de que o anarquismo devesse praticamente renascer continuamente no interior do processo de emancipação operária, que fosse "colado" à história da luta de classe" (ANTONIOLI, 1978, p. 27).

Durante o congresso de Amsterdã, após a relação apresentada por Pierre Monatte sobre "Sindicalismo e Greve Geral", na sessão do dia 28 de agosto, Malatesta apresentou um contra-discurso no qual concluía dizendo que havia um tempo que deplorava que os anarquistas se isolassem do movimento operário; "hoje deploro que muitos de nós, caindo no excesso oposto, se deixam absorver por esse mesmo movimento. A organização operária, a greve, a greve geral, a ação direta, o boicote, a sabotagem" são meios, mas "o verdadeiro e completo objetivo é anarquia" (cf. FABBRI, 1907, p. 338). Malatesta escreveu suas impressões sobre o congresso no jornal *Temps Nouveaux*, Fabbri as traduziu para figurar de "prefácio" ao balanço escrevito por ele na sua revista *Il Pensiero*. Nessas impressões, Malatesta deixa claro que a discussão sobre sindicalismo e sobre a greve geral foram as discussões mais importante do congresso, porque foram precisamente sobre essas questões que "se manifestou a única diferença séria de opinião entre os congressistas, uns dando à organização operária e à greve geral uma importância excessiva e considerando-as como se fossem quase iguais a anarquismo e a revolução, outros insistindo sobre a concepção integral do anarquismo" (MALATESTA, 1907, p. 323). Na sua apresentação, Monatte tinha encerrado afirmando que "o sindicalismo bastava-se a si mesmo como meio para efetuar a revolução social e realizar a anarquia". Malatesta respondeu que o sindicalismo "mesmo quando reforçado com o adjetivo de revolucionário, não podia ser que um movimento legal, um movimento de luta contra o capitalismo no ambiente econômico e político que o capitalismo e o Estado lhe

impõe (Ibid., p. 323-324). Para Malatesta, o erro fundamental estava na crença que os anarquistas sindicalistas sustentavam de "que os interesses dos operários eram solidários e que, portanto, bastava aos operários de colocarem-se em defesa dos próprios interesses, procurando melhorar as suas condições, para que sejam naturalmente conduzidos a defender os interesses de todo o proletariado contra os patrões". Ora, isso era justamente o inverso do que sustentava Malatesta, para quem era justamente o contrário que se dava; dizia que "a história do *tradeunionismo* inglês e americano demonstra precisamente o modo pelo qual se produziu a degeneração do movimento operário quando está limitado à defesa dos interesses atuais". É essa a razão que faz com que a função dos anarquistas seja precisamente a de "procurar direcionar quanto possível todo o movimento (...) em direção à revolução, ainda que se necessário, em detrimento das pequenas vantagens que pode obter hoje algumas facções da classe operária" (Id.). Também a greve geral ele a avaliará nessa direção. Para Malatesta, é certamente preciso "propagar a idéia da greve geral como um meio muito prático de começar a revolução, mas sem cair na ilusão de que a greve geral poderá substituir a luta armada contra as forças do Estado" (Id.).

Pareceu a Malatesta que essas "diferenças de tendência" não tenham ficado bem definidas e claras para os congressistas; ao contrário, lhe pareceria que era preciso "muita penetração para descobri-las e, na realidade, a maior parte dos congressistas não as descobriram (...). O que não impede que duas tendências bem reais tenham se manifestado, mesmo que a diferença concreta exista principalmente nos desenvolvimentos futuros" (Ibid., p. 325). Entretanto, parece claro que essas diferenças de tendência as quais se refere Malatesta tornam-se evidentes se tomadas ao lado das formulações de Pouget; como vimos, Pouget esforçou-se sobretudo para conferir uma consistência e uma valorização cada vez maior do *ambiente econômico* através da luta sindical. É esse o aspecto principal que Malatesta trata de se opor na sua crítica ao sindicalismo.

Em 1922 escrevendo ter sempre sustentado “que a questão social é uma questão essencialmente política” e ter sempre defendido que a luta que os anarquistas combatem “é precisamente uma luta política” dizia que lhe pareceu sempre “que essa devia ser uma coisa, diria assim, axiomática para os anarquistas que vêm na autoridade, ou seja, no domínio violento de uns sobre os outros, o inimigo primeiro a abater” (Ibid., 1975[170], p. 65). De acordo com essa premissa, afirmava que “a escravidão econômica era fruto da escravidão política”, sendo preciso eliminar a primeira para poder “abater a segunda, mesmo que Marx tenha dito o oposto”. Porque o camponês entrega seus grãos ao patrão?, pergunta Malatesta. A resposta lhe parece óbvia: por quê existe a polícia para obrigá-lo. Disso implica que “o sindicalismo não pode ser um fim em si mesmo e que a luta deve ser também combatida sobre o terreno político para destruir o Estado” (Ibid., 1975[138], p. 328). A luta contra o governo é inevitável. Por mais que os capitalistas procurem mantê-la sobre o terreno econômico, isso só é possível até “quando os operários exijam pequenas e geralmente ilusórias melhorias; mas tão logo vêem diminuído seriamente o seu proveito e ameaçada a existência mesma de seus privilégios, fazem apelo ao governo” (Ibid., 1975[302], p. 155). Precisamente nesse momento que o “desprezo pela política contém o perigo de descuidar dessa luta contra o governo”, desprezo que, segundo Malatesta, “já produziu seus maus efeitos, seja atenuando o espírito revolucionário, seja dando origem aquele ‘sindicalismo’ que em teoria pretende *esvaziar* o Estado, mas que na prática o deixa tranqüilo; com efeito, quando chegaram os fascistas, os trabalhadores deixaram-se simplesmente agredir” (Ibid., 1975[170], p. 66). Por isso, dizia que “os sindicatos serão utilíssimos no período revolucionário, mas somente com a condição de serem... o menos sindicalistas possível” (Ibid., 1975[150], p. 19). Malatesta julgava inútil esperar, como “seria danoso desejar, que a política fosse excluída dos sindicatos, porque toda questão econômica de qualquer importância torna-se automaticamente uma questão política, e é sobre o terreno político, é na luta entre governos e governados, que se resolverá definitivamente a questão da emancipação dos

trabalhadores e da liberdade humana" (Ibid.,1975[302], p. 155). Resta aos anarquistas a tarefa "de mostrar a insuficiência e a precariedade de todas as melhorias possíveis de serem obtidas em regime capitalista e impelir a luta sempre em direção à maiores soluções radicais". Quanto aos sindicatos, os anarquistas deveriam, sobretudo, "restarem anarquistas, manterem-se sempre em relação com os outros anarquistas e lembrarem-se que a organização operária não é o fim, mas simplesmente um dos meios, por mais importante que seja, para preparar o advento da anarquia" (Ibid., 1975[305], p. 164).

É verdade que a organização operária seja o melhor meio, talvez o único, de reunir o maior número de operários necessários para uma ação resolutiva, mas não altera o fato evidente de que essas organizações sejam "revolucionárias quando fracas", mas "na medida em que crescem em número e força burocratizam-se e se tornam conservadoras e egoístas em matéria política". O problema a ser colocado "é o de tirar proveito das vantagens da organização evitando seus inconvenientes e perigos. E é um árduo problema" (Ibid., 1984[24], p. 340). Por ter notadp claramente essa ambigüidade da organização operária que Malatesta se dizia "adversário do sindicalismo e partidário caloroso do movimento operário" (Ibid., 1975[326], p. 217). O sindicalismo aparecia aceitando o jogo patronal de despolitização do pauperismo; um jogo que, segundo Tocqueville, na medida em que os operários adquiriam os hábitos da propriedade, modificavam suas idéias e transformavam seus costumes; mostravam-se mais preocupados com o futuro e mais previdentes; tornavam-se pessoas que, muito embora ainda não sendo ricas, possuíam, todavia, as qualidades que engendravam a riqueza (TOCQUEVILLE, 2003, p. 48).

> Na medida em que nossos operários adquiram conhecimentos mais amplos e que a arte de se associar para finalidades honestas e pacíficas progrida entre nós; quando a política não se misturar com as associações industriais e quando o governo, tranqüilizado em seu objeto, não negar a elas sua benevolência e seu apoio, ver-se-á elas multiplicarem-se e progredirem. Penso que em tempos democráticos como os nossos, a associação, em todos seus aspectos, deve substituir pouco a pouco a ação preponderante de alguns indivíduos poderosos (Ibid., p. 54-55).

Malatesta, por sua vez, postulava uma “única idéia comum” e “uma condição única para que a atuação anarquista nos sindicatos seja possível e desejável [nos sindicatos]: querer combater os patrões. Ódio ao patrão é o princípio da salvação.(...) No fundo, esse é o objetivo, essa é a esperança pela qual nos interessamos pelo movimento operário” (Ibid., 1975[205], p. 155-156).

capítulo 6: fascismo

De acordo com Antonioli, a USI, *Unione Sindacale Italiana*, organização nacional do sindicalismo revolucionário com forte presença anarquista, fundada em 1912 como alternativa à CGL, *Confederazione Generale del Lavoro* dos socialistas, contou inicialmente com aproximadamente 80.000 inscritos; número que subiu para 101.000 em dezembro de 1913; já no fim de 1918, os inscritos chegaram à casa dos 180.000, para tornarem-se, apenas um ano depois, 305.000 (ANTONIOLI, 1997, p. 141 et seq.). Essa extensão vertiginosa da USI reflete o clima de intensa instabilidade no ambiente industrial como também a indiscutível proeminência anarquista na militância sindical. Como notou Cerrito, a ação anarquista no sindicalismo revolucionário influiu "visivelmente sobre os acontecimentos do movimento operário em geral e do próprio Partido Socialista, contribuindo entre outras coisas, para a falência da operação de captura conduzida pelo governo de Giolitti" (CERRITO, 1977, p. 95). Giovani Giolitti, primeiro ministro e líder liberal italiano, instituiu o Estado liberal durante seu governo de 1911-1914, evitando que o Estado se apresentasse "como o agressor cego nos confrontos do movimento subversivo, na medida em que tolerava certas 'liberdades' que permitiam o funcionamento de um grupo, a criação de uma federação, uma certa programação de conferências de propaganda, a vida e a difusão de periódicos e de outras publicações de partido" (Ibid., p. 52). Foi essa

fisionomia liberal que as agitações dos sindicalistas revolucionários da USI modificaram radicalmente e promoveram sua crise até a deflagração da Primeira Guerra mundial, em 1914.

1. o fenômeno nacionalista

A Primeira Guerra colocou em campos inimigos a Tríplice Entente formada pelo Império Britânico, Império Russo e França (ganhando, mais tarde, a inclusão dos Estados Unidos), contra a Tríplice Aliança composta pelo Império Alemão, Império Austro-Húngaro e Império Turco-Otomano. A guerra não somente modificou radicalmente o mapa geopolítico da Europa e do Oriente Médio, também contribuiu, ao quebrar o sistema político do czarismo russo, para o advento da Revolução Russa de 1917; e materializou um sentimento que até então vagueava na vida prática, dando-lhe um caráter de doutrina: o nacionalismo. Com a guerra, o nacionalismo representou a renovação da consciência burguesa sob a forma da afirmação da nação e da sua individualidade frente aos vários internacionalismos socialistas, anarquistas, maçônicos etc., aspirando devolver autoridade ao Estado contra os diversos partidos, parlamento e burocracias, e exigindo políticas coloniais e de imigração que não se traduzissem no empobrecimento da nação. Em 1909, o *Tricolore*, jornal nacionalista de Turim, afirmava a necessidade de "liberar o mundo operário da tirania demagógica, democrática e socialista, para fazê-lo aliado na grande empresa da nação imperialista" (cf. DE FELICE, 1998, p. 333). Foi essa disposição que a guerra alimentou e forneceu uma nova configuração que se chamou fascismo.

Segundo De Ambris, na primavera de 1919 a situação política italiana era nitidamente revolucionária. "A guerra tinha deixado em todas as classes sociais graves fermentos e não apenas os proletários das fábricas e dos campos pareciam tomados de um verdadeiro furor de rebelião, mas também no exército – tornado recentemente do

fronte – desenhavam-se fortes traços revolucionários (...). Para a maioria, a trincheira tinha sido escola de subversão [*scuola di sovversivismo*]" (DE AMBRIS, 1998, p. 197). Nesse ambiente desenvolveu-se a manifestação de um tipo de "nacionalismo agressivo que apelava para as paixões violentas dos oprimidos" (COLE, 1998, p. 667) que constituiu a "força animadora", o elemento essencial que a guerra conferiu tanto ao fascismo quanto ao nazismo: ambos compartilham o fato de que na Itália e na Alemanha, "nesses dois países a gênese do fascismo reside na desilusão de ex-combatentes e no frenesi de ação difundido entre a juventude ausente na ocasião oferecida pela guerra" (HUGHES, 1998, p. 681).

Mas a guerra acendeu novas e poderosas paixões também entre anarquistas. Masini mostrou como, após ter provocado ambigüidades entre o socialismo e o sindicalismo revolucionário, o conflito bélico entre as diversas nações introduziu no campo anarquista algumas incertezas quanto às conexões entre guerra e capitalismo: as polêmicas acerca do intervencionismo ou da neutralidade da Itália no conflito Austro-Servo, que corroíam os diversos partidos e o movimento sindicalista, não pouparam nem mesmo o anarquismo. Um dos principais expoentes do "intervencionismo anárquico" foi Libero Tancredi (Massimo Rocca), mais tarde adepto do fascismo; decididamente intervencionista, Tancredi foi o responsável por "revelar" publicamente as inclinações intervencionistas de Mussolini, então diretor do *Avanti!*, órgão do Partido Socialista. Ao reprovar a dubiedade e a hesitação de Mussolini frente ao conflito iminente, Tancredi escrevia em outubro de 1914, que "toda sua campanha estava fundada sobre uma reticência mental: a certeza ou a esperança que o governo faça a guerra" (DE FELICE, 1995, p. 255). Com efeito, Mussolini, demitia-se, em seguida da direção do *Avanti!*, após tentar, sem sucesso, subtrair o Partido Socialista da sua posição de neutralidade em relação ao conflito. O anarco-intervencionismo italiano encontrava sua justificativa na "simpatia pela 'França republicana e revolucionária, na Inglaterra constitucional e livre, na Rússia minada de uma profunda revolução íntima' e pela hostilidade em direção 'a Alemanha luterana, militarista,

feudal sem revoltas e a Áustria católica, ameaçadora e sanguinária'" (MASINI, 2001, p. 16). Os anarquistas intervencionistas eram constituídos, sobretudo, de anarco-individualistas conhecidos pela forte carga de violência e de agressividade que habitualmente descarregavam "sobre o adversário de classe, sobre o socialismo reformista; em certos casos contra correntes e tendências do anarquismo consideradas demasiadamente moderadas, como as representadas por Malatesta e Fabbri" (Ibid., p. 17).

Em relação às polêmicas acerca do intervencionismo dos anarquistas, Malatesta manteve um silêncio inquietante desde seu exílio londrino, devido a complicações de saúde sua e da família Defendi com quem habitava (BERTI, 2003, p. 567). Mas quando foi lançada a suspeita de que seu silêncio poderia indicar uma posição favorável ao intervencionismo, em novembro de 1914, envia uma carta para *Università Popolare*, publicado por Luigi Molinari, dizendo que poderia ter permanecido em silêncio, já que lhe parecia ser "suficiente chamar-se anarquista para afirmar implicitamente a própria oposição à guerra e a qualquer colaboração com os governos e com a burguesia"; afirmava que seu silêncio era devido a "condições pessoais e não a qualquer hesitação em condenar absolutamente a guerra e toda participação nela por parte desses que se dizem anarquistas" (cf. NETTLAU, 1982, p. 81). No mesmo mês, escreve para o *Freedom* de Londres e para *Volontà* de Ancona sua posição em artigo intitulado "Os anarquistas esqueceram seus princípios". Para Malatesta era difícil acreditar que socialistas teriam aplaudido e participado voluntariamente, seja ao lado dos alemães seja dos aliados, em uma guerra que tem devastado a Europa. "E o que dizer quando essa atitude é adotada por anarquistas, pouco numerosos é verdade, mas entre os quais companheiros que amamos e respeitamos profundamente?" (MALATESTA, 1914a). Não é questão de pacifismo, segundo Malatesta, os oprimidos estão sempre em posição de legítima defesa frente aos opressores e possuem sempre o direito de atacar quem lhes oprime. É o caso das guerras de liberação, "como são geralmente a guerra civil e as revoluções. Mas, em

que a atual guerra diz respeito à emancipação humana? Os socialistas, diz Malatesta, precisamente como os burgueses, falam da *França*, da *Alemanha* e de outras aglomerações políticas e nacionais, que são o produto histórico de lutas seculares, como se fossem "unidades etnográficas homogêneas dotadas cada uma de interesses, de aspirações e de missão própria e opostos aos interesses, aspirações e missões de outras unidades rivais". Esquecem que essa pretensa unidade só é possível quando os trabalhadores não se dão conta da sua condição de inferioridade e se tornam instrumentos dóceis de seus opressores. Nessa indiferenciação fabricada é natural que o governo se interesse "particularmente em excitar as ambições e os ódios de raça, enviando tropas aos países "estrangeiros" com o propósito de liberar populações de seus atuais opressores para submetê-los à própria dominação política e econômica" (Id.). Todavia, a tarefa dos anarquistas é precisamente a de "despertar a consciência dos antagonismos entre dominadores e dominados, entre exploradores e explorados e desenvolver a luta entre as classes em todos os países e a solidariedade entre todos os trabalhadores independentemente de quaisquer fronteiras e contra todos os prejuízos e paixões raciais e nacionais". Nesse sentido, para os anarquistas o "estrangeiro", o inimigo de guerra é o explorador, tenha ele nascido em terra natal ou num outro país, fale ele a mesma língua ou outra desconhecida. "Escolhemos constantemente os nossos amigos, os nossos companheiros de luta, assim como os nossos inimigos, em função das idéias que professam e da posição que assumem na luta social, jamais em função de sua raça ou de sua nacionalidade" (Id.).

Portanto, é preciso colocar anteriormente a qualquer guerra entre Estados, essa guerra elementar e cotidianamente travada, guerra que não admite cooperação nem transigências nem armistícios, porque encontra seu fundamento nas inúmeras diferenciações sociais que colocam em campos inimigos operários e patrões, governo e governados. Contra essa guerra, os pretextos de solidariedade patriótica são impotentes.

> Se, na ocasião em que soldados estrangeiros invadissem "o solo sagrado da pátria", as classes privilegiadas renunciassem aos seus privilégios e agissem de maneira que a "pátria" se tornasse realmente propriedade comum a todos os habitantes, seria então justo que todos levantassem suas armas contra o invasor. Mas, se os reis querem conservar *sua* coroa, se os proprietários querem manter as *suas* terras e as *suas* casas, os comerciantes querem manter o *seu* negócio e buscam até mesmo vender a preços mais altos, então os trabalhadores, os socialistas, os anarquistas devem abandoná-los à sua sorte, esperando a ocasião propícia para desembaraçar-se de seus opressores internos ao mesmo tempo daqueles externos (Id).

Os socialistas também disseram que a vitória dos aliados sobre o império Germânico e Austro-Húngaro representaria o fim do militarismo, o triunfo da civilização e da justiça na relações internacionais. Para Malatesta, o cão raivoso de Berlim e o velho carrasco de Viena não são piores que o Czar sanguinário da Rússia, nem que a "diplomacia inglesa que oprime os indianos, ludibria a Pérsia, massacra a república dos Boers"; não são piores que "a burguesia francesa assassina de índios no Marrocos; ou a burguesia belga que autoriza e lucra amplamente com as atrocidades cometidas no Congo – e não cito apenas alguns de seus delitos sem mencionar aqueles que os governos e as classes capitalistas cometem contra os trabalhadores e revolucionários de seus países" (Id.). Ao despotismo militarista alemão e austríaco que tanto repugnava socialistas e anarquistas, Malatesta recordou a insidiosa e genocida política colonialista dos Aliados e seus extermínios raciais de populações étnicas inteiras. E tinha razão de fazê-lo. Kaminski mostrou como o fenômeno concentracionário tinha sido largamente praticado pelas sociedades liberais do século XIX precisamente como parte de suas políticas colonialistas. Os primeiros campos de concentração foram instaurados, em razão de guerras coloniais, pelo general espanhol de origem prussiana Valeriano Weyler y Nicolau, na ilha de Cuba em 1896, com o objetivo de conter as revoltas contra a dominação espanhola; em seguida, os americanos instauram campos de concentração em 1898 para conter insurreições nas Filipinas; em 1900, os ingleses instauraram campos na República Sul Africana contra a guerrilha do povo Bôer (KAMINSKI, 1998, p. 38-39). O campo de concentração foi uma conseqüência lógica da biopolítica liberal de gestão das populações colonizadas; John Stuart Mill defendia a aplicação do 'bom despotismo' para nações

subdesenvolvidas (*unimprovement nations*) como África e China; Aléxis de Tocqueville via como necessária a colonização da Argélia; mas foi Jeremy Bentham quem aperfeiçoou a prática concentracionária na colonização interna de pobres e vagabundos com seu *The Poor Law Report of 1834* para as *workhouses* inglesas (DEAN, 1999, p. 133-134). Desse modo, era essa política colonial que anarquistas e socialistas subscreviam na prática ao apoiarem a causa dos Aliados contra a Tríplice Aliança; se "a vitória da Alemanha corresponde sem dúvida nenhuma ao triunfo do militarismo e da reação, o triunfo dos Aliados corresponderia à dominação russo-inglesa (quer dizer, capitalismo com açoite) na Europa e na Ásia, ao advento do alistamento obrigatório e ao desenvolvimento do espírito militarista na Inglaterra e à reação clerical e talvez monárquica na França" (MALATESTA, 1914a).

Malatesta termina seu artigo exprimindo sua expectativa na derrota da Alemanha, por entender que tal derrota abriria maiores possibilidades revolucionárias naquele país. Mussolini, agora diretor de *Il Popolo d'Italia*, jornal cujo primeiro número aparece em 15 de novembro de 1914 subvencionado por intervencionistas franceses interessados na adesão italiana aos Aliados (DE FELICE, 1995, p. 277), afirmou que a expectativa malatestiana na derrota alemã contradizia inteiramente o artigo e destruía sua argumentação. De Londres, Malatesta escreve a Mussolini um esclarecimento para ser publicado no seu jornal que, entretanto, não ocorre; é publicado no jornal *Volontà* que Luigi Fabbri passou a dirigir após o exílio de Malatesta em Londres. Malatesta afirma que "todo acontecimento pode atuar contra ou a favor dos objetivos a que se propõe: portanto, em toda circunstância existe uma escolha, uma expectativa a ser feita, sem, por isso, ser levado a deixar a própria via e a colocar-se em favor de tudo aquilo que se avalia indiretamente útil". Pode-se esperar que chegue ao poder um ministério de imbecis e de reacionários cegos ao invés de um ministério de homens inteligentes que saberiam melhor iludir e enganar os trabalhadores. "Mas em que seria útil a fraqueza e cegueira de um ministério se para fazê-lo chegar e mantê-lo no poder, tornássemos nós mesmos sustentadores do

governo?" (MALATESTA, 1914b). Ao mesmo tempo, *Volontà* publica igualmente a carta que Malatesta escreve ao jornal *Freedom* de Londres, que discute um artigo de Kropotkin sobre anti-militarismo publicado em novembro de 1914. Segundo Nettlau, essa carta de Malatesta "é memorável porque o apresenta pela primeira vez em oposição a Kropotkin, com palavras corteses, mas resolutas" (NETTLAU, 1982, p. 83). Rocker menciona como Kropotkin, em junho de 1914, temia e considerava iminente a deflagração de uma guerra, convencido de que a Alemanha já havia tomado todas as medidas para o conflito. Em uma conversa que travou com ele em sua casa, Kropotkin afirmou estar "firmemente persuadido de que, caso não se produza uma transformação inesperada, a guerra se produzirá absolutamente. (...) Alemanha se afastou cada vez mais da Europa ocidental com sua política exterior. Desde a queda de Bismarck a situação se tornou mais aguda a cada ano (...). Toda sua política se baseou até aqui nos meios de intimidação". Em seguida, perguntado se acreditava se a Alemanha era a única responsável pela situação atual, respondeu negativamente, "porém os atuais governos da Alemanha são mais responsáveis que todos os outros, pois deram um impulso para a militarização da Europa e resistiram decididamente à todas as propostas de desarmamento" (cf. ROCKER, 1949, p. 365). Segundo Rocker, a maioria dos anarquistas radicados em Londres consideravam a opinião de Kropotkin sobre a guerra fruto "de um prejuízo russo herdado contra os alemães". Já Rocker acreditava que a causa principal dessa sua atitude deveria ser procurada "na sua concepção singular da história moderna" (Ibid., p. 379). Nas suas análises da guerra franco-prussiana de 1870-1871, Kropotkin viu surgir no continente europeu um novo tipo de reação representado pelo militarismo moderno de uma burocracia estatal onipresente inaugurada pelo que Bakunin chamou *bismarckismo*. Dessa maneira, Kropotkin

> via nos movimentos sociais do presente, que favoreciam a reorganização da vida econômica e social, a continuação natural das aspirações revolucionárias de 1789 e tinha firme convicção de que uma vitória da Alemanha atrasaria por décadas ou até mesmo por séculos o grande processo histórico que havia começado com a revolução francesa na Europa. Quando a guerra, que ele tinha previsto há muito tempo, não foi impedida pelos povos, colocou-se sem maiores considerações do lado dos Aliados para salvar o que fosse possível salvar das conquistas revolucionárias (ROCKER, 1949, p. 381).

No seu artigo no *Freedom*, Kropotkin afirmava que um anti-militarista não deveria jamais participar das agitações anti-militares sem antes fazer no seu íntimo o voto solene de que se a guerra começasse, ele daria o apoio da sua ação ao país invadido, qualquer que tenha sido (cf. NETTLAU, 1982, p. 83). Contra isso, Malatesta respondeu que Kropotkin parece ter esquecido todos antagonismos sociais "quando diz que um anti-militarista deve sempre estar pronto, em caso de deflagração de guerra, para tomar armas e defender o país que será invadido" (MALATESTA, 1914c); ao contrário, defendia o anti-militarismo como princípio segundo o qual "afirma que o serviço militar é uma ação abominável e homicida e que um homem não deve consentir de tomar armas sob as ordens dos patrões, nem muito menos combater, exceto pela revolução social" (Id.). Para Malatesta, o anti-militarismo de Kropotkin não era mais que a obediência aos comandos do governo. "O que resta do anti-militarismo e, com mais razão, da anarquia? Assim, compreendendo os fatos, Kropotkin renuncia ao anti-militarismo porque acredita que a questão nacional deve ser resolvida antes da questão social" (Id.). Malatesta foi bastante enérgico na sua resposta à Kropotkin; dizia ser "muito doloroso" opor-se "a um velho amado companheiro como Kropotkin". Em todo caso, "com mais razão, pela estima e amor que temos por Kropotkin, é necessário fazer conhecer que não o seguimos nas suas divagações sobre a guerra" (Id.). Malatesta dizia que a atitude de Kropotkin frente a guerra não era um fato novo, porque "há mais de dez anos ele predicava o perigo alemão; e admito que erramos ao não dar importância ao fenômeno do seu patriotismo franco-russo, não prevendo onde os seus prejuízos anti-alemães o conduziriam" (Id.).

Em Londres, o clima das discussões ganha cada vez mais tensão e intensidade. Rocker menciona uma apaixonada discussão, por ocasião de reunião na sede do grupo *Freedom*, da qual participaram anarquistas de várias nacionalidades, entre eles Malatesta, Tcherkesof, Keel, Schapiro e outros. Tcherkesof, que compartilhava o ponto de vista de Kropotkin, insistiu sobre o perigo que significava a vitória da Alemanha para o desenvolvimento do anarquismo na Europa e também para o movimento operário, dizia que um tal resultado teria conseqüências catastróficas que anulariam todas as conquistas dos últimos cem anos. Por isso, concluía, que todos deveriam colocar-se resolutamente ao lado dos Aliados, caso não se quisesse abandonar o dever de revolucionários e apoiar o militarismo prussiano.

> Malatesta, que já tinha interrompido violentamente algumas vezes Tcherkesof, continha-se. Nunca o vi tão excitado como naquela noite. Manifestou-se com grande rispidez contra Tcherkesof, de quem era amigo a décadas, e qualificou suas opiniões como a negação de todos os princípios libertários. Segundo sua visão, tratava-se nessa guerra, como em todas as outras, simplesmente dos interesses das classes dominantes, não dos interesses da população (ROCKER, 1949, p. 382).

Depois de uma violenta réplica de Tcherkesof, os demais participantes expuseram seus pontos de vista que coincidiam, em linhas gerais, com os de Malatesta; em todo caso, segundo Rocker, o consenso foi impossível: “nos separamos bem tarde e com muita tensão, fortemente visível especialmente em Malatesta e Tcherkesof” (Id.).

Em março de 1915 um grupo de anarquistas publicou o “Manifesto Internacional Anárquico contra a Guerra”; entre os subscritores, além de Malatesta, figuravam Leonard D. Abbott, Alexander Berkman, L. Bertoni, L. Bersani, G. Bernard, G. Barrett, A. Bernardo, E. Boudot, A. Calzitta, Joseph J. Cohen, Henry Combes, Nestor Ciele van Diepen, F. W. Dunn, Ch. Frigerio, Emma Goldman, V. Garcia, Hippolyte Havel, T. H. Keell, Harry Kelly, J. Lemaire, H. Marquez, F. Domela Nieuwenhuis, Noel Paravich, E. Recchioni, G. Rijnders, I. Rochtchine, A. Savioli, A. Schapiro, William Shatoff, V. J. C. Schermerhorn, C. Trombetti, P. Vallina, G. Vignati, Liliam G. Woolf e S. Yanowsky. O manifesto inicia-se afirmando que a

guerra é certamente um espetáculo terrível, angustiante e odioso, mas que, no entanto, não era inesperado, pelo menos para os anarquistas que jamais tiveram e não têm ainda nenhuma dúvida "que a guerra é permanentemente apresentada pelo presente sistema social". A guerra, diz o manifesto, seja ela ampla ou limitada, esteja revestida de dimensões européias ou coloniais, "é a conseqüência natural, o resultado inevitável e fatal de uma sociedade fundada sobre a exploração dos trabalhadores, que repousa sobre a selvagem luta de classes e constringe o trabalho a se submeter à dominação de uma minoria de parasitas que detêm o poder político e econômico" (MALATESTA; et al., 1915). Além disso, seria estulto e infantil, vendo que as nações multiplicaram as causas e as ocasiões dos conflitos, querer fixar a responsabilidade nesse ou naquele governo. No presente conflito, "nenhuma distinção possível pode ser estabelecida entre guerra ofensiva e guerra defensiva". Certamente, nesse momento os governos de cada nação disputam entre si os adjetivos de humanitário e civilizador, procurando o verniz de defensores dos direitos e da liberdade dos povos para suas ações.

> Civilidade? Quem nesse exato momento a representa? Talvez o Estado alemão com seu formidável militarismo, tão potente que sufocou qualquer disposição para a revolta? Ou o governo russo para quem o cnute [instrumento de suplício feito de tiras de couro com bolas de metal nas extremidades], a forca e a Sibéria são os únicos meios de persuasão? Quem sabe o governo francês com seu Biribi [colônia penal na África do Norte destinada para receber militares refratários ou indisciplinados], as suas conquistas sanguinárias no Golfo de Tonkin [Vietnã], em Madagascar e no Marrocos e com seu alistamento obrigatório de tropas mercenárias? A França que detém nas prisões, há anos, inúmeros companheiros culpados unicamente de terem escrito ou discursado contra a guerra? Ou seria o Estado inglês que explora, divide e oprime as populações de seu Império Colonial? Não: nenhum dos beligerantes está em condições de reclamar em nome da civilidade ou de declarar a si mesmo em estado de legítima defesa (Id.).

Não há, portanto, outra razão para a causa da guerra que a existência do Estado, "forma política do privilégio". Porque o Estado "é sustentado pela força militar; é através dessa força militar que ele se desenvolveu e é sobre a força militar que ele logicamente se assenta para manter a sua onipotência. Qualquer que seja a forma que possa assumir, o Estado é a opressão organizada em benefício das minorias privilegiadas" (Id.). E o manifesto diz que a presente guerra ilustra bem esse último

aspecto, na medida em que nela encontram-se engajados todas as formas de Estados existentes na Europa: o absolutismo russo, o absolutismo germânico adocicado por instituições parlamentares, o regime constitucional inglês, o regime republicano francês. Diante disso, “a tarefa dos anarquistas na presente tragédia, qualquer que possa ser o lugar ou a situação que se encontrem, é aquela de continuar a proclamar que existe uma só guerra de liberação: aquela que em cada país é sustentada pelos oprimidos contra os opressores, pelos exploradores contra os explorados. Nossa tarefa é de incitar os escravos a se revoltarem contra seus patrões” (Id.).

Um mês depois, em abril de 1915, Malatesta redige um longo artigo intitulado “Enquanto dura o massacre” no jornal *Volontà*, no qual procura responder algumas acusações. Os revolucionários intervencionistas tinham qualificado a atitude anarquista contra a guerra de “fossilizada, dogmática e dominicana”. Diziam que a atitude hostil aos governos francês e inglês, tanto quanto aos governos alemão e austríaco, mostrava que os anarquistas não intervencionistas fazem tábula rasa de todos os governos, não notando que, se é verdade que todos os governos são ruins, o são em graus diferentes. Na sua resposta, Malatesta concorda perfeitamente com a existência de diferenças de governo a governo e diz que “não é preciso fazer esforços para persuadir-nos de que é melhor ser preso do que ser assassinado, e que permanecer preso um ano é melhor que restar dez”. Porém, fundamentalmente, ele diz que “a razão da diferença, mais do que na forma de governo, estão nas condições gerais, econômicas e morais, da sociedade, no estado da opinião pública, na resistência que os governados sabem opor ao alastramento e ao arbítrio da autoridade”. Assim, as formas de governo que não são outra coisa que o resultado de lutas travadas pelas gerações passadas, têm certamente importância quando constituem um obstáculo contra os abusos da autoridade. Portanto, sabendo que “todos os governos devem, pela sua lei vital, oporem-se à liberdade”, a tarefa dos anarquistas é a de “buscar abater o governo e não de melhorá-lo”. Na prática, diz Malatesta, “o pior governo é sempre aquele sob o qual nos encontramos, aquele contra o qual mais diretamente combatemos”

(MALATESTA, 1915). Para Malatesta, essa era a única condição possível de permanecer revolucionário, do contrário, seria preciso "estar sempre contente de tudo, já que encontra-se sempre um lugar em que se está pior, ou uma época na qual estava-se pior do que hoje". De resto, esse é o típico estado de ânimo dos conservadores "que renunciam ao melhor por medo do pior e não querem caminhar em direção ao futuro por temerem um retorno ao passado" (Id.). Não se deve ignorar as graduações e as relatividades nas coisas humanas, ao contrário, é preciso sempre estar pronto para concorrer para tudo que pode constituir um progresso efetivo em direção ao anarquismo; mas não é preciso, para isso, "fechar os olhos para a evidência e se tornar séqüito de quem é inimigo nato da liberdade e da justiça" (Id.). Malatesta também recusa dar a guerra apenas uma explicação de nacionalidade que lhe parece não somente insuficiente, mas que serve também para distrair a atenção dos povos para as verdadeiras lutas pela sua emancipação. Diz que grita-se com razão contra a infame Áustria que obriga sua população assujeitada a combater em defesa dos opressores.

> Mas porque se faz silêncio quando a França constringe os Argelinos a morrerem por ela, assim como outros povos que ela tem sob seu jugo? Ou quando a Inglaterra conduz ao matadouro os indianos? Quem pensaria, portanto, em liberar as nacionalidades independentes? Talvez a Inglaterra que desde o início aproveita da ocasião para capturar Chipre, Egito e tudo aquilo que pode? Talvez a Servia que quer unir tudo que tem qualquer relação com a nacionalidade serva, mas tem estreita a Macedônia mesmo com o risco de ser atacada pelas costas? Talvez a Rússia que, onde coloca os pés, na Galícia e na Bucovina, suprime até mesmo aquele pouco de autonomia que a Áustria concedia, prescreve a língua do país, massacra os judeus e persegue os cismáticos *Unichi*? Talvez a França que nos mesmos dias em que celebrava a vitória do Marne contra os invasores alemães, massacrava "os rebeldes" marroquinos e incendiava seus vilarejos? (Id.).

Para Malatesta, nas questões internacionais, como nas questões de política nacional, o único limite que é possível impor à prepotência dos governos "é a resistência que sabe opor o povo".

Quando finalmente, em fins de fevereiro de 1916, começaram a correr os primeiros rumores de paz, um grupo de anarquistas, entre eles Kropotkin, Jean Grave, Charles Malato, Paul Reclus e Varlan Tcherkesof, publicaram no jornal *Battaille Syndicaliste* um artigo que ficou conhecido como "O manifesto dos dezesseis", muito

embora, segundo Nettlau, o número de subscritores tenha sido quinze, o 16º teria sido fruto de uma confusão com o nome de uma localidade Argelina (NETTLAU, 1982, p. 88). O manifesto pedia a continuação da guerra até a derrota total da Alemanha e dizia que “falar de paz nesse momento significava fazer o jogo do partido governamental alemão, de Bulow e seus agentes. No que nos diz respeito, recusamos absolutamente fazer-nos partícipes das ilusões dos companheiros sobre as intenções pacíficas daqueles que dirigem a corte da Alemanha. Preferimos encarar o perigo de frente e procurar fazer o necessário para afrontá-lo. Ignorar esse perigo significa reforçá-lo” (KROPOTKIN; et al., 1999, p. 69). Malatesta respondeu com um artigo no *Freedom* intitulado “Anarquistas pró-governo”, em que afirmava a necessidade de se separar publicamente desses “companheiros que acreditam possível conciliar as idéias anarquistas com a colaboração com os governos e com a burguesia de certos países nas suas rivalidades contra a burguesia e o governos de outros países” (MALATESTA, 1982[13], p. 67). Durante a crise provocada pela guerra, viu-se os republicanos colocarem-se sob o serviço de Sua Majestade, os socialistas fazerem causa comum com a burguesia, trabalhadores fazerem os interesses dos patrões; “mas no fundo, todas essas pessoas são, em graus diversos, conservadores, crentes na missão do Estado e é compreensível que tenham hesitado e desviado de suas finalidades até cair nos braços dos inimigos (...). Mas não se compreende quando se trata de anarquistas” (Id.). E não é compreensível porque contra uma guerra, quando não se resiste com a revolução, não há outro meio de resistir a um exército forte e disciplinado a não ser opondo-lhe um outro exército ainda mais forte e mais disciplinado; “de modo que os mais ferozes anti-militaristas, se não são anarquistas ou se não crêem na dissolução do Estado, estão fatalmente destinados a se tornarem militaristas ardentes” (Ibid., p. 68). Assim,

> na esperança de abater o militarismo prussiano, renunciou-se ao espírito e a qualquer tradição libertária, prussianizou-se a Inglaterra e a França, submeteu-se ao czarismo, renovou-se o prestígio da vacilante monarquia italiana. Podem os anarquistas, mesmo por um só instante, aceitar esse estado de coisas sem renunciarem a dizerem-se anarquistas? Para mim, é melhor a dominação estrangeira que se agüenta pela força e contra a qual se revolta, que a dominação nativa que se aceita docilmente, quase reconhecida, acreditando desse modo estar garantido contra um mal maior (Id.).

O debate internacional anarquista sobre guerra no qual Malatesta desempenhou um papel fundamental ao lado de Kropotkin, é bastante significativo por evidenciar a qual intensidade a guerra levou o fenômeno do nacionalismo, não deixando escapar nem mesmo o anarquismo. Foi a intensificação desse fenômeno que produziu a tendência, nova e breve, do anarco-intervencionismo que, terminada a guerra, foi destinada, senão todos ao menos a maioria como sublinhou MASINI (2001, p. 17), a engrossar as fileiras dos *fasci di combatimento*. De outro lado, existe um aspecto importante que ressalta desse debate internacional sobre a guerra, que BERTI (2003, p. 557) chamou “o problema do ‘mal menor’” e apresentou nos seguintes termos. Malatesta reconhecia e valorizava as diferenças existentes entre as potências envolvidas na guerra, mas, segundo Berti, não podia fazer outra coisa para não “comprometer sua identidade e seu patrimônio ideológico”. Na prática os anarquistas, adotando a posição de Malatesta, estavam impedidos de agirem de modo que surgissem da sua ação determinados fatos, ou no máximo agiriam na condição de não colocar em risco [*repentaglio*] as suas idéias. “Quer dizer: *as objetivas situações histórico-políticas deveriam estar abaixo das subjetivas intenções ético-ideológicas*” (Ibid., p. 569). O “mal menor”, diz Berti, não existe na posição de Malatesta, ele é um falso problema. “A intencionalidade anárquica não contemplava a consideração política do “menos pior”, estando convencida, entre outras coisas, que se podia obter unicamente exigindo o máximo” (Id.). Assim, a ação anarquista para Malatesta deveria permanecer “integralmente revolucionária porque irremediavelmente ética” e nessa posição, Berti afirma a existência de um “absoluto moral que supera a relatividade política”.

Talvez a separação entre história objetiva e intenção subjetiva seja insuficiente para notar o posicionamento de Malatesta, por duas razões; de um lado, tal separação arrisca conferir autonomia excessiva às objetivações históricas, em outras palavras, como notou Paul Veyne, arrisca produzir uma ilusão mediante a qual as objetivações são "reificadas" como objetos naturais independentes dos sujeitos históricos (VEYNE,1998, p. 257); de outro lado, arrisca tomar os contra-discursos como realidades trans-históricas. Seria preciso, ao contrário, evitar o que Veyne chamou de "filosofia do objeto" e considerar na análise as práticas que lhes são correspondentes. Se é verdade que no fundo são as práticas que objetivam, que são elas que conferem significação às coisas e lhes dão um status de objetividade, então ao invés de "preferir" formas de governo entre si, seria preciso comparar e, portanto, agregar (...) atrativos e desvantagens heterogêneas e medidas" por uma escala subjetiva de valores; não é preciso "falsear a apreciação do possível, sustentando que "as coisas são o que são", pois, justamente, não há coisas: só existem práticas" (Ibid., p. 264). Dessa forma, às práticas que se apresentam como "objetivações históricas", como objeto natural, é preciso opor uma outra objetivação, um outro conjunto de práticas que nega o objeto. Negar a objetividade da "guerra" não é incidir em idealismo, porque aquilo que se chamou de "paz" não repousa em um fundo branco sobre o qual a guerra viria, de tempos em tempos, imprimir suas marcas: a paz fala a partir de virtualidades que as objetivações buscam suspender, virtualidades de práticas coloniais, da guerra social indefinidamente travada entre os sujeitos de uma mesma sociedade, das dessimetrias sociais etc. "A história torna-se história daquilo que os homens chamaram as verdades e de suas lutas em torno dessas verdades" (Ibid., p. 268).

Em Malatesta a história acontece como negação dos objetos naturais para tornar possível o estabelecimento de outras práticas que não são a irrupção de um "absoluto moral", mas que re-fazem outras relações entre as coisas. Quando, no começo dos anos 1920, o bolchevique Sandomirsky sustentava que "quando se é

colocado na posição de ter que escolher entre uma doutrina e a revolução, é preciso esquecer a doutrina", Malatesta respondeu que se tratava "ainda do velho engano da 'realidade histórica' com o qual se desejou fazer-nos apoiar a guerra! Nossa tarefa é, ao contrário, de combater todas as *realidades* que nos parecem ruins, chamem-se elas revolucionárias ou sejam o produto de um cataclismo social" (MALATESTA, 1975[161], p. 51-52). A prática anárquica, precisamente porque não consiste no ensinamento de uma teoria abstrata, precisamente porque consiste menos na ordem de uma convicção, de uma crença, de uma ideologia, e mais em práticas e em atitudes concretas, em um estilo de vida determinado que engaja toda a existência do indivíduo, a história toma a forma de um gesto irredutível, a forma de um fato estranho, mas comum nas nossas sociedades, que coloca a insurreição ao mesmo tempo dentro e fora da história; porque é "sempre preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões" (FOUCAULT, 2004a, p. 77). Entre dois males equivalentes, dizia Malatesta, "eu não escolheria nenhum; se me encontrasse na posição de ter que escolher entre a forca ou a guilhotina, eu escolheria... a vida e a liberdade; e se não pudesse fazer de outro modo, me deixaria arrastar pelo suplício, mas não daria nunca o meu consentimento" (MALATESTA, 1975[161], p. 51). A esse propósito, Foucault notou que um homem acorrentado e espancado encontra-se submetido à força exercida sobre ele, não ao poder. Agora, no momento em que esse homem é levado a falar "quando seu último recurso poderia ter sido o de segurar sua língua, preferindo a morte, (...) sua liberdade foi sujeitada ao poder" (FOUCAULT, 2001c, p. 979).

Como apontou BERTI (2003, p. 770), em Malatesta desenha-se nitidamente uma contra-história (*con* la storia, ma *contro* la storia). Uma história-insurreição que, no entanto, não se apresenta pela separação entre anarquismo, como movimento histórico, e anarquia, como expressão ética. Sugeri (AVELINO, 2004, p. 98) a necessidade de considerar a ética anarquista como pensamento que se exerce no comportamento, evitando que seja tomada como prescrição do código. O paradoxo

dessa simultaneidade que coloca o anarquista ao mesmo temo na e contra a história não é operado por divisão e corte, ao contrário, implica uma atitude limite, um estado intermediário em que o anarquista não vive a anarquia, nem tão pouco vive a *não* anarquia e se move interminavelmente entre o limiar de uma vida não anárquica e de uma vida anárquica, entre o domínio do cotidiano e o domínio do pensamento e da lucidez: é na medida mesma em que se dão práticas anarquistas que a vida anárquica é uma brecha, um espaço liso diria Deleuze, na vida cotidiana. “O problema, para nós anarquistas que consideramos a anarquia não como um belo sonho para divagar sob a luz da lua, mas como um modo de vida individual e social (...), o problema, dizíamos, é o de regular a nossa ação de maneira a obter o máximo de efeito útil nas várias circunstâncias que a história cria em torno de nós” (MALATESTA, 1975[245], p. 34). Para Malatesta, porque “a história é movida por fatores potentes”, é preciso “agir toda vez que a ocasião se apresente e tirar de cada agitação espontânea o máximo de resultados possíveis” (Ibid., 1975[20], p. 63); aos anarquistas, não cabe o papel de “permanecer espectadores indiferentes e passivos da tragédia histórica”, mas de concorrer “para determinar os acontecimentos que nos parecem mais favoráveis à nossa causa” (Ibid., 1982[1], p. 56). Se os anarquistas não são “mais que uma das forças agentes na sociedade, e a história caminhará, como sempre, segundo a resultante dessas forças” (Ibid., 1975[81], p. 208), e se o ideal não é o único fator da história, ao contrário, “mais que o ideal que estimula, existem as condições materiais, os hábitos, os contrastes de interesse e de vontade, em suma, as mil necessidades nas quais é forçoso submeter-se no convívio de todos os dias”, então “na prática, se fará o que se pode: mas fica sempre firme a tarefa dos anarquistas de impelir na direção do seu ideal e impedir, ou esforçar-se por impedir, que as inevitáveis imperfeições e as possíveis injustiças sejam consagradas pela lei e perpetuadas por meio da força do Estado” (Ibid., 1975[90], p. 229), desse modo “é necessário fazer tudo que se pode para que “a história se oriente” rumo aos próprios desejos”. Porque “os acontecimentos seguem a resultante das forças em ação, é preciso que cada um

empregue na luta tanta força quanto pode e aplicá-la no modo mais vantajoso” (Ibid., 1975[243], p. 32). E essa problemática vai reaparecer com o problema do fascismo.

2. o fenômeno fascista

Fenômeno complexo, o fascismo pode ser compreendido em dois momentos: fascismo como movimento social e fascismo como regime político. Como movimento social, o fascismo resultou, sobretudo, da forte cultura subversiva que atravessou os mais diversos ambientes da Itália no pós-guerra, produzida por décadas de agitações revolucionárias de anarquistas, socialistas e sindicalistas. O evento conhecido como *Settimana Rossa* foi o último grande acontecimento que sacudiu a Itália antes da guerra e nele a atividade de Malatesta e a intensa propaganda que realizada por seu jornal *Volontà* publicado em Ancona, durante o período que vai de agosto de 1913 a junho de 1914, foram decisivos. De acordo com SANTARELLI (1973, p. 152), em 1914, os anarco-sindicalistas da USI, juntamente com as demais forças revolucionárias da Itália, resolveram propor uma jornada nacional contra o militarismo que ganhava cada vez maiores proporções em razão da guerra com Líbia. A data escolhida foi o primeiro domingo de junho, dia das comemorações do Statuto Albertino e ocasião em que se davam paradas militares organizadas pelo Estado. A intenção, ao se convocar nacionalmente comícios e passeatas para o dia do Statuto, lembra Malatesta, era de obrigar o governo “a manter as tropas nos bairros ou mantê-las ocupadas em serviços de segurança pública”, impedindo assim a realização das demonstrações militares.

> A idéia, abraçada pelo periódico *Volontà* que publicávamos em Ancona, foi sustentada e propagada com fervor e, quando chegou o primeiro domingo de junho, atuada em muitas cidades. As paradas não foram feitas: a manifestação teve êxito e nós não teríamos impulsionado a coisa mais além (...). Mas a estupidez e a brutalidade da polícia deram outra disposição. (...) Em um conflito, a polícia abre fogo matando três jovens. Imediatamente os bondes cessam de circular, todo comércio fechou e a greve geral foi executada sem a necessidade de deliberá-la e proclamá-la. Ao amanhecer, e nos dias seguintes, Ancona encontrava-se em estado de insurreição potencial (MALATESTA, 1975[184], p. 101-102).

O acontecimento não teve maiores êxitos, sobretudo, em virtude da recusa de socialistas e republicanos em radicalizar o movimento, mas serviu para evidenciar a marca indelével de um revolucionarismo latente que atravessava inteiramente a Itália. Malatesta reencontrou esse *sovversivismo* de maneira ainda mais intensa no pós-guerra, ao retornar de seu último exílio londrino para dirigir, em Milão, o jornal *Umanità Nova* fundado em 1920. Paolo Finzi descreve como seu retorno foi clamorosamente realizado sob um "indescritível delírio de aplausos e de entusiasmos" prestados em todas as manifestações populares organizadas para saúdá-lo. Um cronista dizia que, terminado um comício no dia 27 de dezembro de 1919, "com muito esforço, e não sem perigos, os membros do Comitê conseguiram colocar Malatesta em um automóvel, subtraindo-o ao entusiasmo do povo" (FINZI, 1990, p. 65). No dia 28, após desembarcar na estação ferroviária de Turim, um outro cronista descreveu como todo o átrio da estação de Porta Nuova estava pleno de multidões. "Sobre milhares de cabeças agitavam-se as bandeiras vermelhas e negras do proletariado revolucionário turinês. Em torno dele, esperavam grupos de jovens entoando estrofes de hinos subversivos, que ecoavam até no interior da estação" (Ibid., p. 69). Ao chegar, Malatesta é "literalmente tomado pela multidão em direção à saída e com muita dificuldade conseguiu entrar em um automóvel" (Id.). De acordo com Finzi, foi uma época na qual Malatesta, aos 67 anos, tornou-se uma figura quase mística: ele era "o homem da Primeira Internacional, o eterno exilado e por toda parte perseguido, o herói da *Settimana Rossa*" (Ibid., p. 76). Mas essas manifestações também traduziam, em certa medida, a disposição de vastos setores do movimento operário para a atividade

subversiva. Em Modena, o operários abandonaram as fábricas ao correr a notícia da chegada de Malatesta: trinta e cinco mil pessoas o ouviram discursar na praça central da cidade; em Ímola cerca de duas mil pessoas se espremeram para ouvi-lo no teatro municipal; em Rimini mil pessoas correram para recebe-lo. Quando chega em Cesena, o cronista do jornal *Sorgiamo!* escreve que Malatesta era "saudado freneticamente pelos companheiros, pelos amigos e pelos... adversários: pelos companheiros que estarão com ele no dia da luta, pelos amigos que o estimam e se deixam impulsionar por ele, pelos adversários que o temem e que buscam maldizer, nessa obra cinza para as consciências inquietas, a sua e a nossa benevolência" (Ibid., p. 78).

Nettlau, escrevendo sobre esse glorioso retorno de Malatesta à Itália, dizia que a multidão acreditava ver em Malatesta

> um chefe, um salvador, um libertador e estou mesmo autorizado a dizer que se fundiu nele a velha lenda de Garibaldi e a nova lenda de Lênin, e muitas pessoas do povo viram em Malatesta o Garibaldi socialista ou o Lênin italiano. Esse mal entendido, fruto da veneração autoritária, foi trágico. Malatesta estava disposto a qualquer sacrifício, porém não queria conquistar o poder; esteve ao seu alcance a ditadura, mas a rechaçou. O povo, por sua vez, esperava um sinal e uma ordem que não vieram e que não poderiam vir de Malatesta; o povo não soube mais que modular alguns gritos de alegria e depois voltar novamente para casa (NETTLAU, 1923, p. 211).

Entrevendo o perigo que resultava de toda essa exaltação popular em torno de sua pessoa, Malatesta procurou impedir seu prosseguimento, escrevendo para o jornal *Volontà*, em janeiro de 1920, um artigo intitulado "Obrigado, mas chega!" no qual dizia:

> Durante a agitação para meu retorno e durante os primeiros dias da minha presença na Itália, foram ditas e feitas coisas que ofendem a minha modéstia e o meu senso de medida. Recordem-se os companheiros que a hipérbole é uma figura retórica da qual não é preciso abusar. Recordem-se, sobretudo, que exaltar um homem é coisa politicamente perigosa e é moralmente malsã para o exaltado e ara os exaltadores (MALATESTA, 1975[227], p. 251).

Com efeito, entre os perigos dessa desenfreada exaltação popular em torno de Malatesta, figurava, segundo Levy, uma estranha negociação através da qual o Capitão Giulietti, responsável pelo retorno de Malatesta à Itália, buscou articular sua

popularidade com a popularidade igualmente forte do líder dos legionários do Fiume, cidade alto-adriática italiana, Gabrielle D'Annunzio, visando realizar uma manifestação política sob a forma da marcha sobre Roma; ato que mais tarde foi realizado por Mussolini, por meio do qual o fascismo conquistou o poder (LEVY, 1998, p. 210). Malatesta, como era de se esperar, recusa dizendo-se grato a Giulietti, "sem que isso possa ter algum significado político" (Ibid., 1975[226], p. 250). Foi assim que, em 1921, passado o "momento carismático" de Malatesta e D'Annunzio, Mussolini, fixando no tempo a imagem "do 'novo homem', a personificação da cultura da 'personalidade forte', rapidamente tomou o poder. (...) Como mostrou Emilio Gentile na sua massiva história do Partido Nacional Fascista, Mussolini usou o exemplo e o sucesso inicial de D'Annunzio e as vitórias do esquadrismo no Vale do Pó para sua ascensão ao poder" (Ibid., p. 215).

Weber chamou de carismático o *líder* "natural" que, "em situações de *dificuldades* psíquicas, físicas, econômicas, éticas, religiosas e políticas" é portador "de dons físicos e espirituais específicos, *considerados* sobrenaturais (no sentido de não serem acessíveis a todo mundo)" (WEBER, 1999, p. 323). Essa componente foi muito considerada nas análises do fascismo. Cole chamou atenção para uma "qualidade perigosa" constituída pelo elemento cultural do revolucionarismo italiano do pós-guerra (COLE, 1998, p. 667), e Hughes atribuiu a esse revolucionarismo "um vigor adicional" que foi dado ao fascismo (HUGHES, 1998, p. 682). No mesmo sentido, Guido Dorso afirmou que o fascismo "nas vésperas da marcha sobre Roma, apresentava-se como uma amalgama informe de forças discordantes e contraditórias, reunidas pelo prestígio pessoal de um homem que, na imaturidade geral do país, conseguiu obter astutamente de quase todas as camadas da população uma promessa de confiança" (DORSO, 1998, p. 237-238). Portanto, a cultura do *subversivismo* italiano do pós-guerra, e a onda carismática correspondente, foram fatores decisivos para o desenvolvimento do fascismo.

Em março de 1919 Mussolini funda os *Fasci di Combattimento*. No seu discurso de fundação, publicado no "*Il Popolo d'Italia*" em 24/03/1919, dizia que os *fasci* deveriam ser uma minoria ativa procurando dividir o partido socialista oficial do proletariado, e para isso era preciso "ir ao encontro do trabalho". Dizia que examinando o programa dos *fasci* poder-se-á "encontrar analogias com outros programas; encontrar-se-ão postulados comuns aos socialistas oficiais, mas nem por isso eles são idênticos no espírito porque nós nos colocamos sobre o terreno da guerra e da vitória e é colocando-se sobre esse terreno que podemos ter todas as audácias" (cf. DE FELICE, 2004, p. 16). Em 1920, lê-se nas "Orientações teóricas. Postulados práticos dos *Fasci di Combattimento*" que a linha geral para sua obra imediata são: a defesa da última guerra, a valorização da vitória, a resistência e a oposição às degenerações teóricas e práticas do socialismo politiqueiro, acrescentando: "note-se: não oposição ao socialismo em si e por si – doutrina e movimento discutíveis – mas oposição às suas degenerações teóricas e práticas que resumem-se na palavra: bolchevismo" (Ibid., p. 25). Os *fasci* também adotaram o "produtivismo", declarando-se "tendencialmente favoráveis as formas (...) que garantem o máximo de produção e o máximo bem estar" e se disseram interessados pelo movimento operário e pelos proletários organizados que "sabem combinar a defesa da classe com o interesse da nação", visto que os *fasci* não eram "*a priori* pela luta de classe nem pela cooperação de classe. Uma e outra tática deve ser empregadas conforme as circunstâncias. A cooperação de classe se impõe quando se trata de produzir; a luta de classe ou de grupos é inevitável quando se trata de dividir. Mas a luta de classe não pode levar ao assassinato da produção" (Ibid., p. 27-28). Em 1921, Piero Marsich, o "cão raivoso" do esquadrismo fascista, escreveu que os dois problemas fundamentais com os quais o fascismo deve se defrontar são as relações entre Estado e sindicatos e a descentralização administrativa. Dizia que o aspecto mais preocupante da atual crise do Estado italiano era constituído pela sobreposição do sindicato ao Estado determinada por dois fenômenos históricos: de um lado, o prepotente espírito

associativo que cada dia se afirma e invade todas as manifestações da vida econômica e política, e de outro, o enfraquecimento das conexões estatais. “O sindicalismo hodierno é, portanto, eminentemente ‘anti-estatal’ e até mesmo ‘anti-nacional’. O sindicalismo de amanhã deve ser ‘estatal e nacional’”. Mas isso é possível?, pergunta Marsich. “Não é verdade que o sindicato seja um inimigo inconciliável do Estado. Ele é hoje violento e prepotente porque é o instrumento das demagogias políticas que o governam desastrosamente, ou porque o Estado atual, na sua impotência orgânica, não é capaz de frear e disciplinar o movimento sindical. É necessário: a) disciplinar o movimento sindical; b) abrir ao mercado as portas do Estado” (Ibid., p. 40-41). Hoje o Estado, não reconhecendo teoricamente e praticamente o sindicato, é obrigado a tolerar e a sancionar suas violências e ilegalidades. Desse modo, que nenhum dano poderá mais derivar após o Estado reconhecer as manifestações legais dos sindicatos.

> Eis, portanto, delineada a tarefa do Estado de amanhã: reconhecer os sindicatos, dar a eles uma veste jurídica, tratá-los como sujeitos de direito, como titulares de direito e de deveres ao mesmo tempo, regular o instituto da responsabilidade sindical. O sindicato, parte integrante do Estado, não terá direito à greve nos serviços público, do contrário serão punidos como crime. Os chefes dos sindicatos deverão ser, politicamente e juridicamente, responsáveis por suas ações e pelos danos por ela produzidos. (...) Nenhum perigo, como muitos temem, no reconhecimento dos sindicato; o perigo consiste no oposto, em tolerar seu alastramento sem reconhecê-lo. Assim disciplinados, assim reconhecidos, os sindicatos terão direito de participarem do poder do Estado (Ibid., p. 41-42).

É preciso fechar as portas do sindicato aos politiqueiros de profissão para que a Itália possa desenvolver uma verdadeira “consciência sindical” e através da qual “o Estado sindical possa representar um progresso em relação ao Estado parlamentar” (Ibid., p. 42).

Foi dessa maneira que as críticas de Malatesta ao movimento operário encontraram uma terrível confirmação no sindicalismo fascista. Recorde-se como nas vésperas da deflagração da guerra, Malatesta nutria em relação ao movimento operário uma crítica severa e uma atitude quase de hostilidade. Não somente recusou as virtudes que se costumava atribuir ao sindicato, como afirmou estar “muito mais inclinado em acreditar, até certo ponto, que ele conduza naturalmente ao equilíbrio, ao

acomodamento, à conservação e à consolidação dos privilégios sociais", e defendeu a necessidade de grupos de propaganda para "impelir o movimento [operário] na direção desejada"; o movimento operário lhe aparecia como "uma das principais forças de que se dispõe para a revolução", porém a possibilidade sempre presente da sua desvirtuação constituía ao mesmo tempo "um dos maiores perigos que ameaçam a revolução" (MALATESTA, 1914d). Quando, por exemplo, James Guillaume, um dos velhos participantes vivos da 1ª Internacional ao lado de Bakunin, defendeu em 1914 que o sindicato e o sindicalismo eram ao mesmo tempo meio e fim, Malatesta respondeu-lhe que seu dissenso era fundamental. "O sindicato é meio e fim! Mas qual sindicato? Também os sindicatos católicos? Os sindicatos amarelos? Também aqueles que querem acordos com os patrões?". Ao contrário, para Malatesta, uma vez excluída a influência anárquica do sindicato, "a tendência natural dos operários será de contentarem-se com pequenas melhorias; ou de monopolizar privilégios para a própria categoria (...); ou de aceitar qualquer co-participação nos ganhos do patrão; ou de constituírem-se em cooperativa ingressando no mundo comercial e capitalista – em suma, sempre o desejo de estar melhor possível na sociedade atual que eles (...) consideram como um fato *natural*, necessário e legítimo" (Ibid., 1914e). Mais tarde, no *Umanità Nova*, Malatesta divulgava o fato deplorável de que os telegrafistas de Genova reclamavam a exclusão das mulheres do trabalho, alegando que essas trabalhavam "somente para comprarem para si perfumes, maquiagem, meias de seda", enquanto milhares de pais de família encontram-se desempregados; com isso, exigiam os telegrafistas masculinos: "Fora com as mulheres! (...) Uma empregada não poderá nunca ser uma boa mãe de família; ou uma coisa ou outra, não é possível estar em dois lugares" (MALATESTA, 1975[51], p. 134-135). Defendendo a liberdade inviolável das mulheres de recusarem "permanecer em casa como servas de seus senhores machos que muitas vezes retornam para casa bêbados e as espancam" (Ibid., p. 136), Malatesta dizia que era por essa realidade evidente que os anarquistas deveriam interessarem-se apenas mediocremente pelas lutas de categoria e pelas lutas

econômicas, sempre que elas “não assumissem reivindicações de ordem moral” (Ibid., p. 138). Insistia na necessidade de estar atento e de combater as práticas amplamente difundidas “nos estabelecimentos industriais que obrigavam os operários a se organizarem sob pena de não serem admitidos no trabalho”. Dizia que se tais práticas tiverem “êxito, delas resultará que a organização perderá todo conteúdo moral e toda consistência material. Os trabalhadores suportarão a organização como suportam tantas outras coisas, a odiarão como odeiam todas as coisas feitas pela força, se revoltarão e trairão quando a ocasião se apresentar” (Ibid., 1975[10], p. 45). Se, de um lado, era possível “impor a adesão a todos e criar organizações mastodônticas”, de outro lado disso resultava que “ao primeiro ataque vigoroso do inimigo” elas se dissolveriam, permanecendo apenas alguns poucos convictos. “Os demais que estavam na organização vermelha pela força, também pela força passam para a organização fascista: ovelhas sempre” (Ibid., 1975[156], p. 39). Quando finalmente chegou o fascismo, Malatesta não hesitou em atribuir à embriaguez sindicalista uma das causas principais do seu sucesso entre as classes trabalhadoras. Dizia que existiam

> muitos trabalhadores para os quais o fascismo foi, a princípio, uma espécie de liberação (...). É inútil negar e é perigoso para o futuro não reconhecer: as organizações operárias estavam se tornando verdadeiras prisões. Recordo como em Milão a Câmera do Trabalho queria tornar obrigatória a filiação a uma organização, negando o direito de trabalhar a quem não tivesse no bolso uma identidade sindical. Essa tentativa teve pouco sucesso porque *Umanità Nova* protestou e os anarquistas resistiram; mas aquilo que não foi possível em Milão, se fez correntemente em outras partes da Itália onde, por meio de intimidações, boicotes e também perseguição, obrigava-se os trabalhadores a ingressarem nas ligas e a fazer a vontade (e geralmente o interesse) dos seus chefes. *Umanità Nova* advertia então que com a inscrição obrigatória nas organizações, não somente se violava o inviolável princípio de liberdade, mas se introduzia no movimento operário um germe de dissolução e de morte (Ibid., 1975[89], p. 225).

Para Malatesta, se o fascismo pôde “crescer e ampliar-se nas regiões mais ‘vermelhas’ da Itália, (...) foi sobretudo porque ele tomou de surpresa a massa operária desorientada e habituada a um revolucionarismo verbal que desembocava sempre nas lutas da farsa eleitoral” (Ibid., 1975[120], p. 293). O fascismo aparece como o reverso de uma mesma prática autoritária e como reação aos abusos de poder e às prepotências

perpetradas pelos socialistas através do movimento operário. Malatesta afirmou que a sindicalização forçada, além de violar, suprimia “todo incentivo nas organizações de fazer propaganda para obtenção de adesões conscientes e voluntárias, tornando as organizações repletas de pessoas descontentes, aderidas obrigatoriamente e que constituiriam traidores potenciais”. Essa previsão encontrou confirmação no fascismo. “Nas regiões precisamente onde, pelo boicote e pela violência de todos os gêneros, obrigava-se os trabalhadores a se inscreverem nas ligas, nas regiões onde não era possível trabalhar a não ser com a permissão do *chefe da liga*, ali o fascismo encontrou maior força e também um simulacro de justificação para as suas expedições infames. O fascismo exagerou o erro das ‘ligas vermelhas’ organizando as pessoas pela força” (Ibid., 1975[152], p. 27).

Esse estado de ânimo é ainda mencionado por Fabbri sua análise do fascismo. Segundo ele, não somente a burguesia, mas numerosas categorias de pessoas sofriam a hostilidade do proletário socialista por coisas pequenas e banais, mas que somadas, acabaram criando

> em torno do movimento operário um estado de espírito de irritação, uma opinião pública melancólica e fatigada. Os assédios, as alusões, as zombarias, as ameaças vagas feitas por operários e operárias nas ruas ou nos bondes contra aqueles que passavam por – e frequentemente não o eram – Senhores e Senhoras; o ar de vigilância e de controle que davam a si mesmos os operários que ocupavam certas funções nas administrações públicas socialistas; a derrisão para com as idéias e os símbolos diferentes ou opostos àqueles socialistas; a hostilidade manifesta contra certas categorias de pessoas conhecidas por terem sido em favor da guerra (estudantes, oficiais etc.), tudo isso indispôs amplas correntes da opinião pública (FABBRI, 1994, p. 194).

Fabbri faz referência a um “lento suplício de hostilidades imprecisas, impessoais, difusas e fugidias”, que muitas vezes escapavam aos limites estabelecidos pelos chefes e pelas organizações socialistas, mas que foram se acumulando lentamente e “aumentando o sentimento de mal estar entre todos os que não eram considerados próximos dos socialistas ou que não estavam formalmente enquadrados em suas fileiras” (Id.). Irritava e provocava particularmente o mal humor geral as constantes greves lançadas simplesmente na intenção de provar a força de um

determinado partido sobre os outros ou realizadas por pretextos variados e pouco sérios. “O que mais cansava era a paralisação imprevista dos serviços públicos mais importantes, seja por pequenos interesses, seja por fatos ainda mais derrisórios: em razão de uma reunião, comemoração, ou... porque pisou-se no pé de um certo organizador! Não exagero! Certas interrupções do serviço de bondes, correios, telégrafos etc., eram absolutamente injustificadas” (Ibid., p. 195). Fabbri narra uma ocasião em que o serviço dos bondes foi paralisado em razão do transporte de material bélico pouco importante que seguia em direção oposta à fronteira, ou porque se transportava oito ou dez policiais que estavam sendo transferidos por motivos de serviço. “Era como colocar fogo num celeiro para ascender um cigarro! Faltava o senso de proporção entre causa e efeito e a desproporção alimentava de maneira indescritível a hostilidade contra o movimento operário” (Ibid., p. 196).

Outro aspecto que fomentou o estado de animosidade geral foi constituído pelos numerosos *meetings* públicos. No período da guerra em que certas interdições tornaram-se muito rigorosas e em que sobretudo o militarismo e seus efeitos disciplinares atingiam uma grande parte da população, era necessário um estado constante de agitação para se contrapor a essa situação. A guerra acabou, mudanças políticas tornaram menos rígido as condições de vida, mas, ao contrário, os *meetings* se fizeram cada vez mais constantes e serviram apenas para transformar “em um verdadeiro furor irreprimível a irritação das forças da ordem (policiais, guarda real, soldados) que encontravam-se continuamente em serviço, frequentemente dia e noite sem interrupção, enviados aqui e ali, sofrendo continuamente o desprezo da multidão” (Id). Existe certamente uma animosidade necessária, lógica e conseqüente nas funções antipáticas exercidas pelas forças da ordem contra os movimentos políticos, porém “não significa que se deva, fora dos casos excepcionais, também sistematicamente e inutilmente, irritar pela palavra, pela escrita, por insultos e desprezos, os homens da força pública” (Ibid., p. 197). Segundo Fabbri, é nessa atitude equivocada “dos revolucionário que é preciso procurar uma parte das razões pelas quais hoje as forças

da ordem são também solidárias e cúmplices do fascismo, e isso a ponto de desobedecerem as ordens dos comissários e as circulares dos ministros" (Id.).

Foi esse ambiente que nutriu o fascismo: de um lado, a disciplina de partido que introduzia nos sindicatos e no movimento operário uma organização autoritária e rígida, em um contexto fortemente revolucionário; de outro, um forte estado de animosidade cada vez mais alimentado e reforçado entre os diferentes segmentos sociais, agravado pela guerra e convergindo sobretudo contra o socialismo. De alguma maneira, foi a combinação desses elementos heterogêneos que produziu um *modo de vida fascista* em seguida fomentado e instrumentalizado por diversas forças conservadoras que o fizeram regime político. Foi esse modo de vida que Malatesta chamou "o maior e o verdadeiro mal realizado pelo fascismo", o fato de ter revelado "a baixeza moral na qual caiu-se depois da guerra e da super-excitação revolucionária dos últimos anos". Para Malatesta, era quase inacreditável o suplício feito da liberdade, da vida e da dignidade das pessoas pela ação de outras pessoas.

> É humilhante (...) pensar que todas as infâmias cometidas não tenham produzido na multidão um senso adequado de rebelião, de horror, de desgosto. É humilhante para a natureza humana a possibilidade de tanta ferocidade e de tanta velhacaria. É humilhante que homens, chegados ao poder apenas porque (...) souberam esperar o momento oportuno para tranqüilizar a burguesia temerosa, possam encontrar o consenso (...) de um número de pessoas suficiente para impor a todo o país a própria tirania. Por essa razão, a rebelião que esperamos e evocamos deve ser, antes de tudo, uma rebelião moral: a revalorização da liberdade e da dignidade humana (MALATESTA, 1975[231], p. 257-258).

Esse modo de vida fascista pré-figurou nos ambientes revolucionários, sobretudo, no movimento operário. Reside principalmente nele a força de adesão que o fascismo encontrou nos ambientes operários, socialista, sindicalista e também, ainda que com menor intensidade, anarquista. Segundo Malatesta, o apelo e a prática da violência feito pela maior parte dos revolucionários não estava "entre as últimas causas que tornaram possível o fascismo" (Ibid., 1975[213], p. 192). Ao reivindicar demasiadamente a violência nas lutas revolucionárias, o resultado foi que "quando se apresentaram violentos providos de força adequada ou de audácia suficiente, não

encontrou-se nem resistência física, nem condenação moral". De acordo com Malatesta, era freqüente ouvir dos "subversivos" a afirmação segundo a qual "não há nada o que condenar nos fascistas porque, caso pudessem, fariam no seu lugar pior contra os burgueses do que os fascistas fazem contra os proletários" (Ibid., 1975[213], p. 193). Existiu até mesmo subversivos que disseram que "os fascistas ensinaram como fazer a revolução'" (1975[213], p. 200). Malatesta apontava nesse aspecto "a razão fundamental pela qual o fascismo pôde triunfar e continua predominando", devido sobretudo a ausência de "revolta moral contra o abuso da força bruta, contra o desprezo da liberdade e da dignidade humana, que são as característica do fascismo. Muita gente, mesmo entre suas vítimas, pensaram: nós faríamos o mesmo se tivéssemos a força. E naturalmente muitos desses que assim pensaram sentiram-se atraídos para o lado onde estava, ou parecia estar, a força" (Ibid., 1975[256], p. 59).

Na sua análise das causas do fascismo, Malatesta conferiu ao elemento subjetivo um valor preponderante, destacando três aspectos entre as razões da sua vitória política. O fascismo teria vencido porque teve o apoio financeiro da burguesia e o apoio dos vários governos que se serviram dele contra a ameaça do movimento operário. O fascismo teria vencido também porque encontrou uma população esgotada, desiludida e entorpecida por cinqüenta anos de propaganda parlamentar. Porém, o fascismo

> venceu sobretudo, porque as suas violências e os seus delitos encontraram certamente o ódio e o espírito de vingança em quem os sofreu, mas não suscitaram a reprovação geral, a indignação, o horror moral (...). E, infelizmente, não pode haver retomada material sem antes haver revolta moral. Falemos francamente, ainda que seja doloroso constatá-lo. Fascistas existem também fora do partido fascista, existem em todas as classes e em todos os partidos: existem por toda parte pessoas que ainda não sendo fascistas, e até mesmo sendo anti-fascista, têm, no entanto, o ânimo fascista, o mesmo desejo de supremacia que distingue os fascistas. Ocorre, por exemplo, encontrar homens que se dizem e se crêem revolucionários ou até mesmo anarquistas que, para resolver uma questão qualquer, afirmam encolerizados que agiriam *fascisticamente*, (...) agir como *camorrista* ou policial. Infelizmente é verdade: pode-se agir, e muito frequentemente age-se, *fascisticamente* sem ter a necessidade de se inscrever entre os fascistas: certamente, não serão esses que agem assim ou que se propõem agir *fascisticamente*, que poderão provocar a revolta moral e o senso de repugnância, que matará o fascismo (Ibid., 1975[232], p. 259-260).

Portanto, o fascismo venceu não porque conquistou o poder democraticamente ou demonstrando sua força na marcha sobre Roma; a vitória do fascismo está menos no fato dele tornar-se regime político e muito mais em razão de ter encontrado em um número suficiente de pessoas, de ter encontrado nas massas populares, no movimento operário, entre os sindicalistas revolucionários, socialistas e até mesmo entre anarquistas, disposição para agir *fascisticamente*; em outras palavras, a vitória política do fascismo está no seu desenvolvimento e na sua extensão como modo de vida. É esse triunfo *moral* do fascismo que, para Malatesta, deveria afligir e impressionar os anarquistas. Quanto a sua vitória *política*, quanto ao fato de sido proclamado regime, isso tem uma importância secundaria que, além do mais, era previsto e esperado.

> Três anos atrás, quando era possível fazer a revolução (...), nós repetíamos para as massas em centenas de comícios: façam logo a revolução, do contrário, mais tarde os burgueses cobrarão lágrimas de sangue pelo medo que sofreram hoje. (...) Agora, segundo nossa opinião, tem pouca importância o prejuízo político e econômico que o fascismo trouxe – e pode até mesmo ser um bem na medida em que coloca a nu, sem máscaras e hipocrisias, a verdadeira natureza do Estado e do domínio burguês. Politicamente o fascismo no poder, mesmo com formas bestialmente brutais e modos risivelmente teatrais, no fundo não faz nada que não tenham feito sempre todos os governos: proteger as classes privilegiadas e criar novos privilégios para os seus partidários. Demonstra também aos mais cegos, que gostariam de acreditar nas harmonias naturais e na missão moderadora do Estado, como a origem verdadeira do poder político e o seu meio essencial de vida é a violência brutal – 'o santo *manganello*' (Ibid., 1975[231], p. 256-257).

Nesse momento, Malatesta introduz na sua análise um elemento fundamental peculiar e distinto em relação às tradicionais análises marxistas e liberais do fascismo. Para De Ambris, o desenvolvimento do fascismo deveu-se à adesão de uma pequena burguesia agrária profundamente conservadora e responsável por ter alterado completamente sua fisionomia política.

> O programa originário do movimento foi completamente desnaturado por restrições infinitas: a direção republicana torna-se apenas uma tendência sempre mais vaga; a expropriação parcial da burguesia, o direito à terra dos camponeses ex-combatentes aprovado no último congresso fascista, a constituição de corpos legislativos destinados à representarem diretamente as classes produtoras, tudo isso não passou, finalmente, de simples abstração a ser esquecida definitivamente (DE AMBRIS, 1998, p. 201).

Para De Ambris, a burguesia, representada por Giolitti, soube transformar o fascismo revolucionário em instrumento de reação ao armá-lo e torná-lo mais combativo. Do mesmo modo Dorso afirma que "o movimento fascista surgido em 1919 em concorrência com a revolução bolchevique, com programa revolucionário e anti-plutocrático, em 1921-22 se deixa encapuzar pelos interesses capitalistas" (DORSO, 1998, p. 235). Para ambos, a natureza original do fascismo aparece de alguma maneira falseada pela burguesia e pelo capitalismo. Diferentemente, Hayek considerou a invasão de certos hábitos políticos na vida dos indivíduos como tendo sido introduzidos pelo socialismo, antes do fascismo e do nazismo, tanto na Itália quanto na Alemanha. A imagem de um partido político abraçando todas as atividades do indivíduo, do seu nascimento até sua morte, reclamando o direito de conduzir sua consciência e de orientar suas opiniões sob quase todos os aspectos e problemas, essa imagem, diz Hayek, foi operada primeiramente pelos socialistas.

> Não foram os fascistas, mas os socialistas que começaram a reunir as crianças, desde a mais tenra idade, em organizações políticas para assegurarem que seriam bons proletários. Não foram os fascistas, mas os socialistas que tiveram a primeira idéia de organizar esportes e jogos, disputas de futebol e torneios, em círculos de partido nos quais os aderentes não estivessem infectados pela opinião dos outros. Foram os socialistas os primeiros a insistirem para que os membros do partido se distinguissem dos outros pelos modos de saudação e nas fórmulas adotadas no desenrolar do discurso. Foram eles quem, mediante a organização de "células" e dispositivos para a vigilância contínua da vida privada, criaram o protótipo do Estado totalitário. *Balila* e *Hitlerjuged* [juventude fascista e hitlerista], *Dopolavoro* e *Kraft durch Freude* [termos que designavam recreação após o trabalho], uniformes políticos e formações militares de partido, são pouco mais que imitações de instituições socialistas mais antigas (HAYEK, 1998, p. 715-716).

Nesse caso, não houve falseamento pela burguesia da origem primeira do fascismo direcionando-o contra o socialismo, mas o fascismo aparece como a conseqüência de alguma maneira inevitável de um tipo de experiência de sociedade extremamente controlada, estabelecida e desenvolvida antes do fascismo pela política socialista. Existe nessa análise, como sugeriu Foucault, "um golpe de força teórico" do liberalismo. Nas suas reflexões sobre as experiências nazi-fascistas, alguns autores neo-liberais, sobretudo Hayek e Röpke, identificaram uma espécie de invariante anti-

liberal localizável em regimes políticos tão díspares como o nazismo alemão, o parlamentarismo inglês, o comunismo soviético e a democracia americana; em todos esses regimes, segundo eles, existia uma invariante econômico-política que era impermeável e indiferente às suas formas políticas específicas, e que provocava neles efeitos e conseqüências idênticas; essa invariante era o dirigismo ou o intervencionismo governamental na economia que continha tanto o plano Göring, quanto o plano Beveridge inglês, o New Deal americano ou a planificação comunista. Esse dirigismo como variante anti-liberal transversal a esses regimes políticos específicos provocava um crescimento indefinido do poder estatal sobre a sociedade sob a forma do Estado de polícia; por sua vez, esse estatismo galopante do Estado de polícia inerente ao dirigismo econômico, riscava uma destruição efetiva do tecido social. Foi a partir dessa análise, realizada sob a sombra da crítica ao dirigismo nazi-fascista, que, segundo Foucault, os neo-liberais tornaram aceitável seu "verdadeiro objetivo, quer dizer, uma formalização geral dos poderes do Estado e da organização da sociedade a partir de uma economia de mercado" (FOUCAULT, 2004c, p. 121). É nesse momento que o Estado de direito, contraposto ao Estado de polícia próprio aos regimes totalitários, aparece como alternativa positiva. E é a partir do Estado de direito "que os liberais vão procurar definir o que seria a maneira de renovar o capitalismo. Essa maneira de renovar o capitalismo seria introduzir os princípios do Estado de direito na legislação econômica" (Ibid., p. 176).

Foucault sugeriu que é preciso buscar nessa elaboração teórica a procedência de um tema recorrente a um grande número de posicionamentos teóricos, que ele chamou "fobia de Estado" e que consiste em considerar o Estado e seu crescimento indefinido, sua onipresença, sua burocratização, o Estado com seus germes de fascismo, sua violência intrínseca etc. Dois elementos são subjacentes a essa fobia de Estado: a idéia de um processo de estatização dotado de dinamismo próprio, de uma potência de expansão, de um crescimento tendencial, de "um imperialismo endógeno que o impele sem cessar a ganhar em superfície, em extensão, em profundidade, em

fineza, chegando a tomar totalmente a incumbência disso que constituiria para ele o seu outro, o seu exterior, o seu alvo e objetivo, à saber: a sociedade civil" (Ibid., p. 192-193). A esse primeiro elemento da fobia de Estado, que toma o Estado como potência intrínseca em relação a um alvo que seria a sociedade civil, Foucault acrescenta um segundo elemento que é relativo a existência de "um parentesco, um tipo de continuidade genética, de implicação evolutiva entre diferentes formas de Estado, o Estado administrativo, o Estado providência, o Estado burocrático, o Estado fascista, o Estado totalitário, tudo isso constituindo (...) os ramos sucessivos de uma só e mesma grande árvore estatal" (Ibid., p. 193). Segundo Foucault, o tema da fobia de Estado é, grosso modo, composto por esses dois elementos: o Estado como portador de uma força de expansão indefinida em relação a seu alvo que seria a sociedade civil e as formas de Estado engendrando-se umas às outras numa espécie de dinamismo evolutivo do Estado, "essas duas idéias parecem-me constituir uma espécie de lugar comum crítico que pode ser encontrado na hora atual" (Id.). Entre os inconvenientes dessas análises, Foucault destacou o fato de que ela autoriza a prática que ele chamou "desqualificação geral pelo pior" e que se dá "na medida em que, qualquer que seja o objeto da análise, qualquer que seja sua tenuidade, a exigüidade do objeto de análise, qualquer que seja o funcionamento real do objeto de análise, na medida em que é sempre possível, em nome de um dinamismo intrínseco do Estado e em nome das formas últimas que esse dinamismo pode assumir, reenviá-lo a qualquer coisa que vai ser o pior e, assim, é possível desqualificar o menos pelo mais, o melhor pelo pior" (Ibid., p. 193-194). O outro inconveniente sugerido por Foucault é que uma tal análise provoca a "elisão da atualidade", quer dizer, em nome desse dinamismo do Estado através do qual supõe-se sempre o monstro frio, "essas análises permitem evitar que se pague o preço do real e do atual" (Ibid., p. 194). Desse modo, Foucault viu uma "espécie de laxismo", de permissividade excessiva resultando dessas análises ligadas ao tema da fobia de Estado. Ao contrário, dizia que o Estado de bem-estar ou Estado providência não assume nem a forma nem a continuidade do Estado totalitário de tipo

fascista, nazista ou stalinista; afirmou também que o Estado totalitário, longe de ser caracterizado pela intensificação e pela extensão endógena dos seus mecanismos, o que constitui o totalitarismo é, ao contrário, "uma limitação, uma diminuição, uma subordinação da autonomia do Estado, de sua especificidade e de seu funcionamento próprio – em relação a que? Em relação à uma outra coisa que é o partido" (Ibid., p. 196). Segundo Foucault, o princípio do Estado totalitário deve ser procurado não no Estado administrativo do século XVIII, nem no Estado de polícia do século XIX, mas em uma governamentalidade não estatal que ele chamou "governamentalidade de partido".

Mencionei essas passagens da análise de Foucault sobre a crítica liberal aos totalitarismos porque, talvez, elas possam conferir uma outra inteligibilidade à reflexão de Malatesta acerca do fascismo. Por exemplo, aquilo que Foucault chamou de "desqualificação pelo pior" acredito ser perfeitamente re-condutível à recusa de Malatesta do "mal menor" e que seria a opção por um governo "menos ruim". Na polêmica sobre a guerra, Malatesta recusou o jogo que desqualificava o governo alemão devido seu militarismo escandaloso e em nome da valorização política dos governos constituídos em Aliados; para ele, ao contrário, o pior governo é sempre aquele contra o qual se luta. Do mesmo modo que, contra a "elisão do atual", corresponde à insistência de Malatesta em demonstrar que as práticas colonialistas dos governos democráticos, se não eram a evidência brutal de um militarismo homicida praticado contra populações inteiras das colônias, impediam radicalmente qualquer tentativa ingênua de apoiar a causa dos Aliados. Essa mesma problemática vai reaparecer, dessa vez em relação ao fascismo.

É muito significativo que Malatesta tenha visto a "invariante" fascista não no dirigismo estatal, como os liberais, mas em um modo de vida fascista, na disposição para agir *fascisticamente* muito difundida e de algum modo tornada transversal a todas as tendências do revolucionarismo italiano do começo do século XIX, incluindo os anarquistas. O perigo do fascismo estava na generalização de seu modo de vida e não

na “compressão” que ele realizava do Estado de direito. No fundo, o fascismo no poder, um regime fascista não poderia ser diferente dos regimes liberais precedentes, visto que sua ascensão implicava a normalização necessária da sua dimensão esquadrista; em outras palavras, o fascismo no poder não seria pior que o liberalismo, não por incapacidade, mas por impossibilidade. Assim, Malatesta produz uma inversão dos valores da crítica liberal.

Para os liberais o problema do fascismo está no crescimento indefinido do poder estatal, no excesso do Estado em uma forma oposta ao Estado de direito: “a violência que abole todas as garantias do Estado de direito e que constitui em partido único a minoria que a sustenta atribuindo-lhe amplas funções públicas e legislativas e não tolerando, em todos os âmbitos da nação, grupos, atividades, opiniões, associações, religiões, publicações, escolas ou negócios independentes da vontade do governo” (RÖPKE, 1998, p. 725). Desse modo, o que é condenável não é a violência em si como instrumento possível nas mãos do Estado, mas é a violência do fascismo que abole o Estado de direito e suas garantias contra o dirigismo e o intervencionismo econômico que a organização do Estado fascista implica. PASSETTI (1994, fl. 77) mostrou como foi precisamente o papel de restaurador da “liberdade” que o neoliberalismo assumiu, sobretudo, a partir das teses de Ludwig von Mises, que entendia a democracia “como o melhor dos regimes sob a propriedade privada dos meios de produção, o tempo da cooperação pacífica por meio da qual o homem gradativamente pode reduzir seu sofrimento”. Segundo von Mises, (...) a democracia é a forma de constituição política que torna possível a adaptação do governo aos desejos dos governados, sem lutas violentas” (Ibid., fl. 80). A democracia foi considerada a verdadeira realização do consentimento permitido pela emergência de “um novo cidadão capaz de ampliar as condições mais satisfatórias para a cooperação pacífica” (Ibid., fl. 87).

Para Malatesta, ao contrário, o problema do fascismo não está na maior violência que possa conter o Estado fascista, mas no fenômeno de fasciszação da vida

evidente não somente na ausência de resistências, mas sobretudo na difusão e na extensão das práticas fascistas, na fasciszação do movimento operário, do sindicalismo, de socialistas e anarquistas; o problema político maior não está tanto no regime fascista, quanto no movimento fascista. Não é o autoritarismo do Estado fascista o problema dos anarquistas, mas é o autoritarismo capilar, autoritarismo a nível molecular, o autoritarismo exercido não pelo Estado, mas pelos indivíduos uns contra os outros nas suas práticas cotidianas. A subjetivação de práticas autoritárias era o problema para os anarquistas, não o Estado que era em si mesmo uma ordem das coisas. Desse modo, se o problema do fascismo não está colocado na pretensa violência de que é capaz de produzir comparado ao Estado liberal, logo a luta contra o fascismo não passa pela valorização de um modo de vida democrático. FABBRI (1994, p. 347) observou que se dizer anti-fascista para os anarquistas constituía uma espécie de pleonasmo, porque a luta contra o fascismo é indissociável "da luta anarquista contra a autoridade e contra o Estado que são deles sua manifestação mais típica"; assim, o anti-fascismo encontra-se de alguma maneira contido no anarquismo, mas é ao mesmo tempo ultrapassado ou subordinado "à luta contra todas as formas de autoridade e de exploração do homem pelo homem" (Ibid., p. 348).

É nessa direção que seria preciso entender Malatesta, ao escrever, em março de 1922, que preferia "a violência desenfreada à repressão legal, a desordem à ordem burguesa, a licença à tirania... em uma palavra, os fascistas aos *carabinieri*. (...) Nos parece natural, como anarquistas, recusar principalmente tudo o que serve para dar autoridade, prestígio, força ao Estado, e considerar bom isso que desacredita e enfraquece o Estado, mesmo quando é feito com a intenção de defendê-lo" (MALATESTA, 1975[137], p. 325-326). Além do perigo do fascismo, Malatesta entrevia um outro perigo que considerava ainda maior e que era o fato de que a luta contra o fascismo produzia o inconveniente "de induzir os 'subversivos' a invocar o domínio da lei... daquela lei que é precisamente a causa primeira do mal, da lei que nos desarma, nos amarra e nos deixa indefesos contra os golpes dos inimigos" (Ibid.,

1975[89], p. 226). Para Malatesta, se o fascismo não faz o liberalismo melhor nem mais preferível, não é porque os anarquistas, “adversários decisivos, irredutíveis do regime burguês”, esquecem “que a história conheceu regimes piores que o da burguesia”, de modo que é sempre possível que “regimes piores poderiam advir no futuro”; mas pela simples razão de que “se ao regime burguês devesse advir um governo de fanáticos que lembrasse o comunismo jesuíta do Paraguai”, nem por isso os anarquistas se tornariam “amigos do regime abatido, ah não, mas combateríamos com igual decisão o velho e o novo regime” (Ibid., 1975[121], p. 296). Para Malatesta, ao contrário, o fascismo, precisamente por suas desmedidas e disparidades, arriscava exaurir “o Estado e habituar os cidadãos a defenderem por si suas pessoas e coisas”; quando finalmente o governo não tiver “mais necessidade do auxílio perigoso de esbirros irregulares, retomará sua função de polícia”. Por esse motivo, segundo Malatesta, que “os principais dirigentes do fascismo gostariam de renunciar à violência bruta, que reclamaram até ontem, para transformarem-se em um partido legal com programa específico, ainda que permanecendo na órbita das instituições monárquicas e capitalistas, que o diferencie dos outros partidos constitucionais (Ibid., 1975[120], p. 293-294).

Dessa maneira, era preferível o movimento fascista que provocava o “descrédito e a decadência do princípio de autoridade”, mas tendo sempre em vista que seria “inútil e danosa aos fins da liberdade e da justiça, se a população não souber, pela sua ação direta, estabelecer as condições de liberdade e de segurança indispensáveis à convivência civil” (Ibid., 1975[171], p. 68). Era certamente preciso destruir o fascismo, porém era preciso fazê-lo “diretamente, com a força do povo, sem invocar a ajuda do Estado, de maneira que o Estado não resulte reforçado, mas quanto mais desacreditado e enfraquecido” (Ibid., 1975[137], p. 327). De outro modo, diz, seria simplesmente “ridículo pedir ao Estado a supressão do fascismo, quando é notório que o fascismo foi uma criação da burguesia e do governo, e que não teria podido nascer e viver um dia [como regime] sem a proteção e a ajuda da polícia e que não será

suprimido, voluntariamente, pelo governo a não ser quando sentir-se suficientemente forte para proceder de outro modo... ou para ressuscitá-lo de novo quando ressurgisse a necessidade" (Ibid., 1975[137], p. 327). Assim, nenhuma indulgência com o fascismo, mas clareza de que ele cumpre a função política de

> milícia irregular da burguesia e do Estado que, em determinado momento, fez, faz ou fará aquilo que o governo não pode fazer sem renegar a lei e revelar de modo demasiado aberto e perigoso sua natureza. Ninguém colocará em dúvida o nosso vivo desejo de ver debelado o fascismo e a nossa vontade firme de concorrer, como podemos, para debelá-lo. Mas nós não queremos abater o fascismo para substituí-lo por qualquer coisa de pior, e pior que o fascismo seria a consolidação do Estado. Os fascistas agridem, incendeiam, assassinam, violam toda liberdade, esmagam da maneira mais ultrajante a dignidade dos trabalhadores. Mas, francamente, todo o mal que o fascismo fez nesses últimos dois anos e que fará no tempo que os trabalhadores o deixarem existir, é talvez comparável ao mal que o Estado fez, tranquilamente, normalmente, durante inumeráveis anos, e que faz e fará até quando continuar existindo? (Ibid., 1975[137], p. 326).

Após a marcha sobre Roma e o êxito eleitoral, o rei Vittorio Emanuele III nomeia, em novembro de 1922, Mussolini primeiro ministro. Malatesta se pergunta qual poderia ser "o significado, qual o valor, qual o resultado provável desse novo modo de chegar ao poder em nome e à serviço do rei, violando a constituição que o rei tinha jurado respeitar e defender?" E, na sua opinião, nada mudaria, "salvo durante certo tempo uma maior pressão policial contra os subversivos e contra os trabalhadores. Uma nova edição de Crispi e de Pelloux. É sempre a velha história do delinqüente que se torna polícia!" (1975[217], p. 198-199). Sabia que o regime fascista foi o produto de uma burguesia, ameaçada pelo subversivismo proletário agravado pelos efeitos da guerra, impotente de se defender apenas com a repressão legal; foi um momento que, segundo Malatesta, a burguesia teria saudado o primeiro general que se oferecesse como ditador para afogar em sangue as rebeliões populares, mas era uma empresa demasiado perigosa, além disso, surgiu coisa mais útil que um ditador: "aventureiros que, não encontrando nos partidos subversivos campo para suas ambições e apetites, especularam sobre o medo da burguesia oferecendo a ela, em troca de adequada compensação, o socorro de forças irregulares que, asseguradas pela impunidade, puderam abandonar-se a todos os excessos contra os trabalhadores sem

comprometer diretamente a responsabilidade dos beneficiários das violências cometidas". Então, a burguesia não somente aceitou, mas pagou e o governo forneceu armas, ajudou-os quando seus ataques estavam em desvantagem, assegurou sua impunidade, desarmou preventivamente seus alvos. É provável, continua Malatesta, que "quando todas as instituições operárias tiverem sido destruídas, as organizações debandadas, os homens mais odiados e mais perigosos assassinados ou aprisionados ou reduzidos à impotência, a burguesia e o governo tivessem desejado colocar freio nos novos pretorianos (...). Mas era demasiado tarde. Os fascistas eram finalmente os mais fortes e pretenderam cobrar pela usura e pelos serviços prestados" (Id.). A partir disso, os liberais do Partido Democrático Italiano, Nitti e Amendola, alijados do poder, começaram a esboçar uma estratégia de constitucionalização do fascismo, pretendendo "'assegurar a paz entre as classes sociais e, portanto, o fim dos atuais conflitos, restabelecendo em direção a todos os cidadãos e todos os partidos a autoridade do Estado'. O que significa que o fascismo deve ser suprimido quando a burguesia não mais dele precisar, porque polícia e guarda régia farão a obra dos fascistas de modo mais regular e, portanto, mais duradouro" (Ibid., 1975[176], p. 79). Malatesta estava convencido de que "Mussolini, se conseguir consolidar o seu poder, fará nem mais nem menos do que faria um outro ministro qualquer: servirá os interesses das classes privilegiadas... e se fará pagar pelos seus serviços" (Ibid., 1975[219], p. 205). E tinha razão na sua análise.

O fascismo nasceu como fenômeno urbano de base *squadrista* cuja principal característica eram as chamadas "expedições punitivas": o deslocamento de esquadras fascistas armadas para determinadas regiões de forte tradição socialista e anarquista, com o objetivo de devastar e incendiar as organizações operárias e assassinar os líderes, sem que as autoridades locais interviessem ou, ao contrário, o que era freqüente, contando com seu apoio. Mas o esquadrismo fascista era certamente incompatível com a organização do Estado fascista, e isso levou Mussolini adotar como premissa do regime não apenas a supressão dos partidos de oposição, mas

também a liquidação política do movimento fascista e a sua conseqüente normalização por meio do PNF, Partito Nazionale Fascista. Entre outros inconvenientes ao regime, o mais grave era que o esquadrismo provocava a guerra civil e colocava em perigo a estabilidade política; isso foi sobretudo evidente com o surgimento dos *Arditi del Popolo*, milícias populares organizadas para combater o esquadrismo fascista. De acordo com Di Lembo, os *arditi* consistiam em "uma verdadeira e própria organização militar, dividida em seções de pelo menos um batalhão de 40 homens, divididos em repartições de 10, com um comando (eletivo) em cada província e um comando geral em Roma" (DI LEMBO, 2001, p. 129-130). Não obstante, os *arditi* encontraram nos anarquistas, se não os únicos, em todo caso fortes aliados, sobretudo a partir da moção de apoio aprovada pelo congresso de Bolonha de julho de 1920: "apoiar os *arditi* seja no plano teórico, seja no plano da luta efetiva, mas mantendo a própria especificidade anárquica" (BALSAMINI, 2002, p. 201). Foi temendo o recrudescimento da guerra civil que, em agosto de 1921, Mussolini aceitou assinar com o Partido Socialista Italiano "o vergonhoso Pacto de Pacificação no qual [o PSI] negava qualquer relação com os *Arditi*, rompia a solidariedade com as esquerdas também no plano da defesa contra os fascistas e abandonava as outras formações à repressão estatal e às violências extra-legais" (DI LEMBO, 2001, p. 131). O curioso é que Mussolini foi desobedecido pelos seus soldados em um episódio que foi considerado a crise do fascismo. Falando sobre esse "triste espetáculo de indisciplina fascista", o *Dulce* solicitava o enfileiramento dos insubordinados dizendo que "com o pacto de Roma, o fascismo podia modificar de forma tendencial, onde possível, o caráter das suas ações; demonstrar não somente a superioridade pugilista ou bombardeira, mas sua superioridade cerebral e moral" (DE FELICE, 2001, p. 85).

Aproveitando-se desse momento um tanto patético e a propósito da ocupação da sede de *Umanità Nova* por um bando fascista, Malatesta escrevia, em dezembro de 1922, que se tem

> sempre dois governos, dois Estados, que as vezes se apóiam e as vezes se ignoram um ao outro! Que reflita sobre isso o *onorevole* Mussolini. Certas coisas Napoleão não as deixaria fazer debaixo do próprio nariz. Porém, é verdade que aquele era o verdadeiro Napoleão, e não uma imitação de barro! Mas é inútil prevenir Mussolini. O pobrezinho faz o que pode; logo deverá dar-se conta que não basta esbugalhar os olhos e imitar o ogro para ser obedecido e constituir um Estado forte. (...) Mussolini, líder-delinqüente e conquistador, poderá manter-se no poder o tempo necessário para saciar os apetites dos seus principais colaboradores, mas não poderá fazer nada de mais (Ibid., 1975[221], p. 210).

Malatesta considerava o triunfo político de uma "ditadura de aventureiros sem escrúpulos e sem ideais, que chegou ao poder e nele permanece pela desorientação da massa e pela intrépida avareza da classe burguesa em busca de um salvador", uma empresa que não podia durar; tanto que "os conservadores mais iluminados, mesmo fazendo as devidas homenagens ao patrão do momento e traindo a cada palavra o medo que os domina, pediam a restauração do "Estado liberal", ou seja, o retorno às mentiras constitucionais" (Ibid., 1975[219], p. 205). Berti considerou essa atitude de Malatesta uma subestimação do fascismo que resultava da sua desvalorização da democracia: "o anarquista italiano não conseguiu entender o verdadeiro caráter do fascismo (...), deu-lhe uma interpretação classicamente "socialista" (...). Não foi individuada a concepção inédita e totalitária da vida e da política que nada tinha de equivalente com os precedentes regimes liberais" (BERTI, 2003, p. 735). Essa subestimação era o produto, conforme Berti, de um típico prejuízo ideológico absolutista. "Ao invés de julgar o fascismo confrontando-o diretamente com a democracia liberal – e individuar seus despropósitos e incompatibilidades – [Malatesta] relacionou as duas formações [democracia e fascismo] ao anarquismo. Considerava duas idéias relativas de autoritarismo (fascismo e democracia), com uma idéia *absoluta* de liberdade (anarquismo)" (Ibid., p. 737).

Existe uma outra possibilidade de leitura que busca ver na prática nazi-fascista não somente o escândalo do racismo e a loucura do *Dulce* condutor das massas, que procura conferir maior atenção à racionalidade do regime, fazendo com que os cálculos e as estratégias, quase sempre obscurecidos pelo espectro da megalomania e do crime, ganhem maior autonomia. Fez-se, então, uma constatação

bem simples: uma empresa a tal ponto megalomaníaca, abertamente mistificadora e criminosa tal como o nazi-fascismo, não teria podido alcançar o amplo consenso político dos alemães sem ter colocado em funcionamento uma técnica essencial do regime democrático: a política de promoção do bem estar. Hitler, e seus chefes regionais, tendo se perguntado sistematicamente como consolidar a satisfação geral e de que maneira conquistar a aprovação pública do regime, ou pelo menos a indiferença em relação a seus atos mais "polêmicos", não fizeram mais do que colocar em prática uma fórmula bem usual do liberalismo.

> Apoiando-se sobre uma guerra predatória e racial de grande envergadura, o nacional socialismo foi a origem de uma nova igualdade, notadamente por uma política de promoção social de uma amplidão sem precedentes na Alemanha, que o rendeu ao mesmo tempo popular e criminoso. O conforto material, as vantagens tiradas do crime em grande escala, certamente de maneira indireta e sem comprometimento da responsabilidade pessoal, mas aceito de bom grado, nutria a consciência, entre a maior parte dos alemães, da solicitude do regime. E, reciprocamente, é de lá que a política de extermínio tirava sua energia: ela tomava por critério o bem-estar do povo. A ausência de resistência interior digna desse nome e, ulteriormente, a falta de sentimentos de culpa, pertencem a essa constelação histórica (ALY, 2005, p. 10).

Também estão equivocadas, segundo Aly, as explicações acerca da ascensão do nazismo que buscam sua justificativa, seja no burocratismo alemão, seja no espírito prussiano de submissão. "Porque, mais que a república de Weimar, e contrariamente à imagem que o Estado hitlerista deu dele mesmo, o nazismo limitou o processo decisório vertical em proveito de um sistema horizontal mais moderno. Nas instituições existentes, e mais ainda nas novas, ele liberou as iniciativas, suprimiu a rigidez da hierarquia tradicional e fez nascer, no lugar do respeito estrito ao regulamento, o prazer de trabalhar e, frequentemente, um sentimento zeloso de iniciativa" (Ibid., p. 31). Outro aspecto enfatizado são as chamadas "receitas da arianização". Além dos dentes de ouro embolsados pelo Reichsbank, também o mobiliário e os produtos confiscados dos judeus baixavam ou garantiam estabilidade dos preços na Alemanha. Esse expediente foi de tal modo importante para o regime que à ideologia racista, que desejava o desaparecimento judeu; à política de

“desconcentração ética”, que acelerou a “Solução Final”; à idéia de que os judeus formavam a “quinta coluna” do inimigo, cuja propagação encorajava a passividade e a indiferença frente ao genocídio; seria necessário acrescentar um quarto fio condutor às motivações de destruição bastante aceitas pela literatura especializada: “os altos oficiais militares procuravam receber taxas de ocupação tanto mais elevadas quanto possível, não por voracidade individual, mas do ponto de vista – profissionalmente fundamentado – da inteligência militar; tratava-se de conduzir a guerra evitando o quanto possível que o estrangulamento financeiro prejudicasse os planos estratégicos e o moral das tropas” (Ibid., p. 264).

Seria possível acreditar que toda essa racionalidade política e todos esses cálculos econômicos tenham sido o resultado da imaginação nazi-fascista? Ou seria mais exato pensar, como sugeriu Foucault, que “o fascismo e o stalinismo apenas prolongaram toda uma série de mecanismos que já existiam nos sistemas sociais e políticos do Ocidente”? (FOUCAULT, 2001c, p. 535).

Seja como for, o que é significativo na análise de Malatesta acerca do fascismo é sua recusa dos efeitos de majoração institucional da democracia e do Estado de direito. Isso aparece de maneira evidente quando colocado lado a lado sua análise do fascismo e do governo. Em 1897, ao polemizar com Merlino em torno da democracia, Malatesta tinha recusado a lógica segundo a qual era preciso defender as instituições parlamentares dos regressos sempre possíveis ao absolutismo. Segundo essa lógica, dizia Malatesta, seria preciso não existir nem anarquistas nem socialistas, mas apenas conservadores “para nos salvarmos do perigo de ter que voltar para trás. Ou então, seria preciso que os republicanos defendessem a monarquia constitucional, com medo de verem a volta da Áustria e do Rei-Papa; que os socialistas defendessem a burguesia para se precaverem do regresso à Idade Média; que os anarquistas, enfim, fizessem a apologia do Governo parlamentar, com medo do absolutismo” (MALATESTA, 2001, p. 160). Mas essa lógica da desqualificação/qualificação pelo pior também provocava a elisão de que deve-se a resistência republicana, socialista e

anarquista, o fato das monarquias constitucionais existem: elas respondem ao medo que os reis nutrem pela república; “na França, não haveria república se a Comuna de Paris não tivesse obrigado os partidários da restauração a refletirem; e se um dia, na Itália, houver uma república, isso acontecerá quando a ameaça crescente do socialismo e do anarquismo tiver induzido a burguesia a tentar jogar a última cartada com a finalidade de iludir e refrear o povo” (Ibid., p. 162). Essa relação de força é eliminada sem maiores considerações pela lógica que desqualifica a monarquia pretendendo encontrar no constitucionalismo a garantia contra o perigo de retrocesso; resulta dessa lógica não o reforço efetivo da liberdade política, mas das instituições fundadas contra o instituto monárquico. Por essa razão, segundo Malatesta, o remédio contra os perigos de retrocesso “é suscitar no povo o sentimento de rebelião e resistência, é inspirar-lhes a consciência dos seus direitos e da sua força, é habituá-lo a agir por si, a ter vontade própria, a conquistar pela força a maior liberdade e bem estar possíveis”, e ele diz, é sobretudo não “habituá-lo a não voltar a dar virgindade ao sistema parlamentar, o qual voltaria a percorrer a mesma parábola de decadência que já percorreu uma vez” (Ibid., p. 170). O que está em questão, portanto, nessa lógica da desqualificação reativada pelo advento do regime fascista, são todas as chances de renovação da autoridade do governo na sua forma democrática.

Malatesta notou como

> os governos ditatoriais que predominam na Itália, na Espanha, na Rússia, e que provocam a invídia e o desejo das frações mais reacionárias ou mais pávidas dos diversos países, estão fazendo da já exaurida “democracia” uma espécie de nova virgem. Por isso vemos velhos defensores do governo, habituados a todas as más artes da política, responsáveis por repressões e por massacres contra o povo, fingirem-se ao contrário, quando não lhes falta a coragem, de homens de progresso e procuram assegurar o próximo futuro em nome da idéia liberal. E, dada a situação, poderão até mesmo conseguir (1975[250], p. 45).

Estava claro que o fascismo na sua versão esquadrista, ao produzir uma situação política pautada pela guerra civil generalizada, era incapaz de estabelecer-se como regime político duradouro sob pena de “dissolver a vida social e de tornar impossível a própria vida material”. Porém, o que parecia menos evidente é que o re-

estabelecimento da ordem liberal “não seria outra coisa que o retorno às condições anteriores à guerra, ou seja, o retorno a um estado de opressão temperada, duradouro porque suportável, faria restabelecer as mesmas condições que em breve, através de novas guerras e novas convulsões, reproduziria a catástrofe atual” (Ibid., 1975[239], p. 22). Por isso Malatesta considerou a ditadura, fascista ou não, odiosa também porque faz “desejar a democracia, provoca seu retorno e com isso tende a perpetuar essa oscilação da sociedade humana entre uma franca e brutal tirania a uma pretensa liberdade falsa e mentirosa” (Ibid., 1975[250], p. 46-47). É nesse momento que Malatesta arruína o golpe de força teórico liberal mencionado por Foucault, que pretendia conferir positividade ao Estado de direito. Da sua análise comparativa, resultava a afirmação paradoxal segundo a qual “entre o parlamentarismo que se aceita e celebra como se fosse uma meta intransponível, e o despotismo que se suporta, porque a tal se é forçado, com o espírito absorto pela desforra, é mil vezes melhor o despotismo” (MALATESTA, 2001, p. 13). Porém, é uma atitude que não deve ser confundida com “quanto pior melhor” ou com “tudo ou nada”, não é catastrofismo ingênuo nem lirismo radical. Adversário irredutível do regime parlamentar e democrático, Malatesta não considerava menos absurda a tirania. “Sei, todos os anarquistas sabem, que a liberdade e as garantias constitucionais valem pouquíssimo para a maioria e quase nada para os pobres. Mas não gostaria, por isso, fazer-me defensor do governo absoluto. Conheço, por exemplo, os erros que se cometem nas delegacias de polícia e nas casernas da Itália, conheço toda infâmia dos métodos vigentes da Instrutoria Penal, mas nem por isso gostaria o estabelecimento oficial da tortura e das execuções em processo” (Ibid., 1975[161], p. 51). Do mesmo modo, considerava um absurdo sustentar que todos os governos se equivalem. “Não existe, na sociedade como na natureza, nada que seja perfeitamente equivalente. Não somente existe diferença entre uma forma de governo e outra, entre um ministério e outro, mas também entre um esbirro e outro; e essas diferenças têm a sua influência, boas ou ruins, sobre a vida atual dos indivíduos e da sociedade, como sobre o curso dos

eventos futuros" (Ibid., 1975[187], p. 113); e afirmou não ter dúvidas, para ele, de "que a pior das democracias é sempre preferível, *exceto do ponto de vista educativo*, à melhor das ditaduras. Claro, a democracia, o assim chamado governo do povo é uma mentira, mas a mentira sempre compromete um pouco o mentiroso, limitando seu arbítrio; claro, o "povo soberano" é um soberano de comédia, um escravo com coroa e cetro de papel, mas o fato de se crer livre, mesmo sem sê-lo, vale sempre mais que saber-se escravo e aceitar a escravidão como coisa justa e inevitável" (Ibid., 1975[250], p. 46, grifos meus). A pior democracia é sempre preferível à melhor das ditaduras, porém, "exceto do ponto de vista educativo". Para Malatesta, a democracia continha um elemento que a tornava potencialmente perigosa e mais liberticida que a pior das ditaduras, esse elemento era sua continua capacidade de renovação estratégica. Assim, se a ditadura era tirania declarada, a democracia, dizia, "é a tirania mascarada, provavelmente mais danosa que uma franca ditadura, porque dá às pessoas a ilusão de estar em liberdade e, portanto, tem a possibilidade de durar mais" (Ibid., 1975[87], p. 221). Por essa razão, o prisma reflexivo não deve tomar como referência os graus de violência que podem existir entre democracia e ditadura ou a maior ou menor liberdade que cada um desses regimes é capaz de garantir; porque, simplesmente "um governo estabelecido, fundado no consenso passivo da maioria, forte pelo número, pela tradição, pelo sentimento, as vezes sincero quando em estado de direito, pode deixar qualquer liberdade, pelo menos até que as classes privilegiadas não sintam-se em perigo" (Ibid., 1975[332], p. 232), do mesmo modo que o governo que se sinta "verdadeiramente forte, moralmente ou materialmente, pode desdenhar do recurso à violência" (Ibid., 1975[347], p. 270). Não são os graus de violência e liberdade que estabelecem os limites para ação dos governos; ao contrário, "mais um governo será fraco quanto mais forte for a resistência que ele encontra no povo e quanto maior a liberdade, maior é a possibilidade de progredir" (Ibid., 1982[5], p. 81). A liberdade e a violência de um governo estão em razão direta com a força de resistência que os governados são capazes de opor, não pertencem nem são atributo do

Estado de direito. Desse modo, entre Constituinte e Ditadura existe simples diferença de grau. “A ditadura é capa de chumbo: é a supressão aberta, descarada de toda liberdade, contra a qual não existe outra resistência que a conspiração e a revolta armada. (...) A constituinte, em razão do confronto e da luta entre os partidos, tem necessidade, até quando um dos partidos não se aposse do poder, de apelar ao consenso da maioria, de ter em conta a corrente de opiniões que se agita entre as massas populares e por isso pode deixar aberta espirais à liberdade” (Ibid., 1975[292], p. 141-142). Não obstante, é preciso ter sempre presente que a constituinte é também “o meio pelo qual recorrem as classes privilegiadas, quando não é possível a ditadura, para impedir a revolução ou, quando a revolução começou, para impedir o seu curso com o pretexto de legalizá-la e para subtrair do povo o quanto possível das conquistas realizadas no período revolucionário”. De maneira que se “a ditadura oprime e mata”, “a constituinte adormece e sufoca” (Ibid., 1975[369], p. 358).

Todavia, Malatesta confere uma importância particular à democracia e à constituinte como estratégias de governo. Considera que entre vários tipos de governo, “os mais honestos, os mais bem intencionados, são os mais danosos. Um bando de ladrões no poder suscita o nojo e cai sob a própria ruína que provocou (...); um general violento e torturador provoca a ira e a insurreição dos mais energéticos como também a piedade das massas passivas; ao contrário, um fanático de boa fé, (...), na medida em que produz todos os males dos ladrões e dos violentos, comanda, para a pureza da vida e pela sinceridade da sua fé, o respeito geral” (Ibid., 1975[247], p. 40-41). Nesse sentido, é preciso considerar o liberal Nitti mais perigoso, porque mais hábil, do que muitos generais com ou sem uniforme. Ele é certamente “mais inteligente, mais culto e mais hábil, em outras palavras, é mais perigoso para o progresso e para a emancipação humana. Não temos a ilusão que o regime burguês, chegado ao absurdo pelo seu desenvolvimento, cairá fatalmente pela necessidade das coisas. Se os trabalhadores não souberem destruí-lo, ele encontrará sempre um modo de prosseguir, e Nitti é o

homem apto para combinar astúcia e violência com o objetivo de fazer durar o regime" (Ibid., 1975[176], p. 79).

Quando o fascismo instalou-se no poder, Malatesta afirmou que

> toda hipocrisia, toda ilusão foi banida: o bom fascista agride, incendeia, extorque, assassina abertamente e com orgulho, é órgão sustentado pelo governo. Não existe mais equívoco. Entende-se agora que violência é autoridade, é governo, é tirania e que é coisa puramente acidental o fato de que o violento é uma vez ou outra amigo ou inimigo do policial, porque no fundo a moral dos dois é a mesma. E hoje acontece, com efeito, que os violentos, ainda não sendo fascistas, quando comentem uma prepotência, orgulham-se de agir *fascisticamente* (Ibid., 1975[275], p. 103).

Era necessário olhar as coisas de um ponto de vista mais elevado, fazendo perder as pequenas diferenças entre liberalismo e fascismo. Para Malatesta, os liberais "são reacionários de estirpe, defensores conscientes e inteligentes da ordem burguesa vigente; não tocam em nenhum organismo estatal destinado para a proteção dos privilégios sociais a não ser para consolidá-lo. São capazes de tudo: desde leis liberticidas à violação das próprias leis feitas por eles mesmos, desde os estados de assédio até os massacres". Porém, "são dotados do senso de limite que os faz alheios a certos excessos que poderiam ser danosos à sua causa. Habituados ao domínio da sua classe a ponto de acreditá-lo justo, necessário e perpétuo, possuem aquela relativa moderação que resulta do sentimento de segurança. São, geralmente, na vida ordinária, pessoas educadas e corteses, e podem ser também subjetivamente honestos na medida em que acreditam sê-lo". Ao contrário, os fascistas "são soldados aventureiros recrutados pela alta burguesia. (...) refugos de todos os partidos, traidores sempre prontos a traição, gente habituada a ser comandada (...) e a vingar sobre os fracos as humilhações sofridas e provocadas pelos fortes, violentos por temperamento, não são contidos por nenhum escrúpulo moral e nenhuma exigência intelectual". Todavia, apesar disso, apesar dessas diferenças morais e intelectuais existentes entre constitucionalistas e fascistas,

> politicamente falando, ou seja, considerados do ponto de vista da sua ação social, devemos dizer que eles pertencem ao mesmo campo. No fundo, não há mais diferença entre eles do que a que existiria entre um ministro do interior, que ordenasse aos seus inferiores de manter a qualquer custo a chamada “ordem”, (...) e os esbirros que aproveitassem da ordem recebida para praticarem seus maus instintos e cometer excessos que comprometeriam a própria “ordem” que têm a missão de defender. (...) Para nós, portanto, constitucionais e fascistas, Mussolini, Albertini, Giolitti, Nitti, Amendola e outros Salandra, são, de cima a abaixo, a mesma coisa: defensores do privilégio e de todas as torpezas que dele deriva. E quase nos perguntamos se, em vista do futuro, para a mais solícita emancipação da massa oprimida, não convenha melhor o regime fascista que não pode durar e que, com os seus excessos e a “dança de São Vito” de que sofre seu chefe, conduz à ruína as instituições, ao invés de um regime verdadeiramente constitucional que, com habilidade e moderação, poderia talvez, prolongar a vida das instituições (Ibid., 1975[285], p. 125-126-127).

Portanto, para Malatesta os anarquistas estão sempre prontos a dar seu concurso a quem queira abater o fascismo, porém permanecendo sempre anarquistas, “sem entrar em nenhuma espécie de aliança com constitucionais e atentando sempre aos seus objetivos” (Ibid., 1975[285], p. 127).

Malatesta morreu aos 79 anos no dia 22 de julho de 1932. A casa onde habitava, em Roma, era vigiada por quatro policiais fascistas que jamais tocaram em um único fio de cabelo seu, mas que o seguia por toda parte vinte e quatro horas por dia. O fascismo não permitiu funeral, seu corpo foi transportado em carro funerário de 3ª classe e foi unicamente acompanhado de sua companheira e afilhada. No cemitério, uma cruz e dois policiais fascistas foram plantados sobre sua tumba. Malatesta era temido pelo regime fascista mesmo depois de morto.

conclusão

Quem sabe um dia o anarquismo seja esquecido, sua existência sem rosto estará fechada em si mesmo. Aqueles que eventualmente olharão para sua história, não compreenderão o motivo de tanto alvoroço e as razões de tanto barulho. Suas figuras serão como marcas negras difíceis de decifrar. Ele estará para sempre perdido aos olhares ignorantes, que não saberão colher nele a não ser sua configuração mais patética. Nesse dia, Proudhon e Malatesta, ao lado de outras personagens mais ou menos banais, farão finalmente parte do panteão da literatura erudita e da grande confraria do saber universal. Seus discursos, produtos de uma frágil contingência, ditos no correr dos dias e das relações corriqueiras, serão fixados para serem indefinidamente pronunciados e para dizer sempre mais, como se conservassem sempre um segredo possível de ser revelado. É provável que sejam ainda vistos, por algum tempo, com um certo exotismo, alguém que tentou “acabar com a propriedade” ou que “desafiou o fascismo”; mas serão sempre excentricidades que escaparão à coerência do conjunto. Não se saberá nada de suas batalhas, nem das vidas nelas consumidas. O anarquismo tornar-se-á um enigma a ser decifrado para a diversão de alguns poucos curiosos.

Fato é que esse momento de júbilo do poder jamais existiu e é difícil imaginar um ponto no futuro em que se realize. E se a anarquia, na sua existência errante, não se afirmou como utopia, foi porque suas práticas foram sempre diferenciadas, heterotópicas como sugeriu PASSETTI (2007, p. 66), atitudes-limite

que se distanciam dos padrões de normalidade. O anarquismo, como prática heterotópica, aparece sempre no improvável subvertendo relações homólogas. Prescinde das formas de rigidez política e dos estados de precariedade econômica. Os operários atravessados pelo pauperismo do século XIX encontraram sempre uma nova atualização sob formas diversas, o *no future!* punk das periferias tornadas campos de concentração foi uma delas.

Todavia, muitos especialistas em anarquismo, inimigos dos anarquismos e da anarquia, após o fim dos regimes totalitários, sonharam com essa dobra do tempo em que a mistura insidiosa de astúcia governamental e bem-estar econômico viria finalmente recobrir as experiências da anarquia, apagar a memória de suas lutas, colonizar seus discursos solitários e corriqueiros. Mas esse tempo não veio e quando a dobra foi desfeita, compreendeu-se que o advento das democracias não significou o abrandamento do poder político e a eliminação do que nele havia de fascismo; a experiência desdobrada do anarquismo, mostrou uma nova imagem de poder exercendo-se com dispositivos de controle quase imperceptíveis que permitiram sua instalação no plano dos desejos e dos saberes. Os totalitarismos trouxeram consigo uma *vontade de governo* que as democracias praticaram quase como a realização da utopia fisiocrata do *self-government*. O desejo sempre mais acalentado de democracia retirou, e retira ainda hoje, seu alimento da má consciência ocidental: a imagem dos arames farpados cortando os céus e da luz dos holofotes projetada sobre corpos esquálidos continuará sendo, talvez ainda por muito tempo, o canto de sereia das democracias. Torna-se democrático quase sem o saber ou sabe-se com precisão o que não é suficientemente democrático. Em todo caso, considerando o funcionamento político desses saberes, quais jogos de forças estão implícitos nesses brados de democracia e nessa vontade insaciável de governo tão característicos da nossa atualidade?

Os anos 1960, ao formularem a questão *como se libertar de uma sociedade que cumpre o que prometeu para uma grande parte das pessoas?*, gritaram por

direitos e pela afirmação das inúmeras formas de subjetividade. A resposta veio com os *pavés* atirados contra as viaturas de polícia em 1968. Nos anos 1980, a questão que se formulou foi outra: *como nos liberar de nós mesmos? Da nossa identidade, da pletora de direitos que recobriu nossa individualidade?*. Ao que parece, os vidros das viaturas continuaram intactos, talvez porque a polícia não estava mais lá..., talvez porque a individualidade não foi suficientemente des-subjetivizada.

Governo e anarquia devem um ao outro a densidade de seu ser, ao reagirem mutuamente. Não a falsa reação do ressentimento, mas o sim triunfante que, dito a si mesmo, rejeita o outro. O governo não é o mundo oposto e exterior da anarquia, do qual retira estímulos para uma ação que depois se descobre reação. A reação anárquica ao governo se exauri e tem consumo imediato. Mas, a anarquia precisa do governo para afirmar a si mesma, como se não pudesse ter uma existência plena fora dessa realidade que a atravessa e a nega. O que seria feito da anarquia antes do governo, ou depois dele? Diga-se da anarquia o que Foucault disse da transgressão. Entre governo e anarquia existe uma espécie de ponto ou de cruzamento, fora do qual certamente não podem existir, mas que também transforma completamente o que são e os ultrapassa. O governo, operando a glorificação do que exclui, abre violentamente para a anarquia, é ameaçado pelo próprio conteúdo que rejeita. A anarquia, introduzindo o governo no centro de sua crítica, incita-o a querer sua eliminação e encontra sua verdade positiva nesse movimento que é o da sua própria desaparição. Nesse movimento, a anarquia não pode se desencadear senão na direção do que a encadeia. “Contra o que ela dirige sua violência e a que vazio deve a livre plenitude do seu ser senão àquele mesmo que ela atravessa com seu gesto violento e que se destina a barrar no traço que ela apaga?” (FOUCAULT, 2001a, p. 33).

O exercício do governo foi uma das atividades humanas que mais provocou reflexão e agitação nas sociedades ocidentais. Talvez tenha sido a que mais fascinou os espíritos, que mais despertou ódios e excitou desejos. O governo foi um dos empreendimentos que, sem dúvida, mais produziu prazer e saber. Do que é feita a

realidade dessa atividade tão singular? Proudhon afirmou que na realidade do poder não se encontra outra coisa além de força. Todos os seres, na medida em que constituem um grupo, possuem em si mesmo, a um grau qualquer, a capacidade de atrair ou de ser atraído, de pensar, de produzir ou, pelo menos, de resistir com sua inércia, às influências exteriores. Essa capacidade constitui sua força. Ela é inerente e imanente aos seres. A mecânica dessa força, seu agrupamento, sua aglomeração e seu direcionamento, forma a base do poder político. Assim, aquilo que produz o poder na sociedade é o mesmo que produz a força e a realidade dos corpos: uma relação. Mas uma relação comutativa. No momento em que deixa de ser comutativa, no momento em que é instaurado o desequilíbrio nessa relação entre as forças, surge o governo. Se o poder é imanente à sociedade, como a atração é à matéria, o governo lhe é, como toda mecânica, artificial e exterior. Não age por si mesmo, porque desprovido de força própria, mas age por ajustamento.

Mas é preciso se guardar das soluções definitivas. Nietzsche afirmou como seria um despropósito exigir da força que não se expresse como força, que não contenha uma vontade de domínio, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, de resistências e de triunfos. Nesse sentido, recusando ver um anarquista adormecido em cada ser, Malatesta perguntou se, ao contrário, não seria mais exato afirmar que todo ser é um tirano em potencial, na medida que lhe é imanente esse querer-crescer e a rejeição dos impedimentos. Dizia que a vontade de deixar crescer também o outro, própria do anarquista, é uma disposição ética. Haverá, portanto, sempre um certo grau de governo, que sempre produzirá graus de anarquia. Proudhon se divertia respondendo os contraditores que o chamavam de “demolidor admirável”; dizia-lhes que nada proporia em substituição à propriedade, ao governo etc., precisamente porque não entendia suprimir nada daquilo que criticava resolutamente. A anarquia não apaga o governo, afirma-se resistindo. Cuida para que a desmesura seja contida por sua existência extrema. O que não quer dizer que o melhor governo seja o que menos governa. Onde há governo há juízo, não se trata de questão de

medida. Proudhon, levando a sério as palavras, dizia que *reinar* e *julgar* são sinônimos na língua hebraica. Também os gregos, generalizando um pouco as coisas, apresentavam essa idéia: Homero chamou os reis de *poïmenas laôn* e *kosmétoras laôn*, pastores e edificadores de nações, ou seja, uma potência indivisível. Governar e julgar são indissociáveis; entre outras coisas, é o que torna essa atividade odiosa (compreende-se que essa sordidez em um alto grau produza o *Ubu*, o grotestco, o *ogro-Dulce*). Assim, seria melhor dizer que o *menor* governo é aquele contra o qual se contrapõe *maior* resistência.

O que ocorre quando se é governado ou se resiste ao governo? Forma-se um campo possível de liberdade. Aumenta ou diminuí a força, porque o governo é também uma atividade moral intensificada. Alguém perguntou à Malatesta se o ato pelo qual o proprietário obriga alguém a não pagar aluguel é autoritarismo. Não será preciso, certamente, recorrer à força para fazer-se obedecer, já que faz o que seu inquilino deseja. Mas, nesse caso, como o não pagamento do aluguel não resulta da rebelião, mas de um ato de obediência, é incapaz de aumentar a força e, consequentemente, o bem-estar material. “Quem não paga porque foi para isso ordenado, pagará depois docilmente o dobro ao mesmo proprietário ou a um outro” quando novamente lhe for ordenado (MALATESTA, 1975[379], p. 403-404). Por essa razão, é preciso evitar ver a força como fenômeno físico, ela é também moral. As práticas de governo não estão ligadas apenas ao governo dos outros, mas ao governo de si mesmo e procura formar, mobilizar, modelar desejos, aspirações, necessidades, interesses. O governo é uma atividade que conecta política, administração, corpo, vida, subjetividade, individualidade. Por isso a governamentalidade é compreendida como o ponto em que se cruzam tecnologias de dominação exercidas sobre os outros e técnicas de si exercidas sobre si mesmo.

Nessa direção seria preciso correlacionar anarquia e governamentalidade. Para caracterizar qual foi a configuração que tomaram as relações de poder em nossa atualidade, seria necessário investigar o que ocorreu no campo das resistências. Trata-

se menos de uma questão teórica, é uma atitude política que diz respeito a uma parte, senão a mais importante, ao menos considerável da nossa própria existência. Uma característica do governo, a mais brutal, é a de fazer a autoridade questionar a si mesma, desenvolver amplas formas de saber e modos de fazer, adotar visões e objetivos. O fascismo e o nazismo, o *welfare-state* e, antes dele, o socialismo de Estado etc., foram algumas dessas formas. A pergunta a ser colocada hoje seria: qual forma inconfessa de poder nos capturou em determinado momento da nossa própria história? Como se articulou, surda e silenciosamente, a atual configuração do poder?

É preciso evitar a fascinação, própria dos últimos dois séculos, em relação à vontade de governo. Fascinação que foi o produto dos jogos entre Revolução e Estado, que levaram da revolução para o Estado *melhor* e do *bom* Estado para a Revolução. Talvez bastasse hoje se opor às práticas de governo, aceitando o fato de que, sejam quais forem as deficiências que o provoca, a emancipação possível não será jamais global.

bibliografia

1. escritos de Errico Malatesta:

MALATESTA, E. (1883a). Situazione. *La Questione Sociale*, Florença, nº 1, ano I, 22/dez.

_____. (1883b). “Questione Sociale e Socialismo”. *La Questione Sociale*, Florença, nº 1, ano I, 22/dez.

_____. (1884a). “La repubblica dei giovanetti e quella degli uomini colla barba”. *La Questione Sociale*, Florença, nº 3, ano I, 05/jan.

_____. (1884b). “Quello che noi non dobbiamo dimenticare”. *La Questione Sociale*, Florença, nº 4, ano I, 12/jan.

_____. (1884c). “L'Anarchia”. *La Questione Sociale*, Florença, nº 9, ano I, 11/mai.

_____. (1884d). “Ancora della massoneria”. *La Questione Sociale*, Florença, nº 10, ano I, 18/mai.

_____. (1884e). “L'Anarchia”. *La Questione Sociale*, Florença, nº 10, ano I, 18/mai.

_____. (1884f). “La sovranità popolare”. *La Questione Sociale*, Florença, nº 11, ano I, 25/mai.

_____. (1885a). “L'Anarchia”. *La Questione Sociale*, Buenos Aires, ano I, nº 2, 04/out.

_____. (1885b). “Evoluzione o rivoluzione?” *La Questione Sociale*, Buenos Aires, ano I, nº 8, 15/nov.

_____. (1885c). “Un fattore della rivoluzione sociale” *La Questione Sociale*, Buenos Aires, ano I, nº 8, 15/nov.

_____. (1885d). “Evoluzione o rivoluzione?” *La Questione Sociale*, Buenos Aires, ano I, nº 9, 22/nov.

_____. (1889a). “Programma”. *L’Associazione*, Nice-Marítima, ano I, nº 1, 08/set.

_____. (1889b). “L'indomani della Rivoluzione: I, Autorità e Organizzazione”. *L’Associazione*, Nice-Marítima, ano I, nº 2, 16/out.

_____. (1889c). “La propaganda a fatti”. *L’Associazione*, Nice-Marítima, ano I, nº 2, 16/out.

_____. (1889d). “La sommossa non è Rivoluzione”. *L’Associazione*, Nice-Marítima, ano I, nº 3, 27/out.

_____. (1889e). “L'indomani della Rivoluzione: II, La misura del valore e le commissioni di statistica”. *L’Associazione*, Nice-Marítima, ano I, nº 3, 27/out.

_____. (1889f). “Il Duello”. *L’Associazione*, Nice-Marítima, ano I, nº 3, 27/out.

_____. (1889g). “Nostri Propositi: II, L'Organizzazione”. *L’Associazione*, Londres, ano I, nº 5, 07/dez.

_____. (1889h). “Il furto”. *L’Associazione,* Londres, ano I, nº 5, 07/dez.

_____. (1889i). “Ancora del furto”. *L’Associazione,* Londres, ano I, nº 6, 21/dez.

_____. (1889j). “Contribuizione allo studio della questione del furto [resposta à Francesco Saverio Merlino]”. *L’Associazione,* Londres, ano I, nº 6, 21/dez.

_____. (1900a). “La lotta per la vita. Egoismo e solidarietà”. *L’Associazione,* Londres, ano I, nº 7, 23/jan.

_____. (1900b). “Questione tecnica. A proposito di bombe”. *L’Associazione,* Londres, ano I, nº 7, 23/jan.

_____. (1907). "Il Congresso Anarchico Internazionale di Amsterdam". *Il Pensiero:* rivista quindicinale di sociologia, arte e letteratura, Roma, a. V, nº 20-21, 16/out-1º/nov. p. 321-325.

_____. (1913a). "Quel che vogliamo". *Volontà,* Ancona, ano I, nº 1, 08/jun.

_____. (1913b). "Anachismo riformista (per intenderci)". *Volontà,* Ancona, ano I, nº 11, 24/ago.

_____. (1913c). "Riforme e rivoluzione [resposta a Libero Merlino]". *Volontà,* Ancona, ano I, nº 12, 30/ago.

_____. (1913d). "Rivoluzione o riforme [resposta a Libero Merlino]". *Volontà,* Ancona, ano I, nº 14, 13/set.

_____. (1913e). "Insurrezionismo o Evoluzionismo?". *Volontà,* Ancona, ano I, nº 21, 01/nov.

_____. (1913f). "'Anarchismo' riformista". *Volontà,* Ancona, ano I, nº 21, 01/nov.

_____. (1913g). "Libertà e fatalità. Determinismo e volontà". *Volontà,* Ancona, ano I, nº 24, 22/nov.

_____. (1913h). "La volontà (ancora intorno al tema 'Scienza e riforma sociale')". *Volontà,* Ancona, ano II, nº 1, 03/jan.

_____. (1913i). Ancora sull'Educacionismo (per intenderci). *Volontà,* Ancona, ano I, nº 26, 06/dez.

_____. (1914a). Gli Anarchici hanno dimenticato i loro principi. *Volontà,* Ancona, ano II, nº 42, 28/nov.

_____. (1914b). Due lettere di Malatesta. *Volontà,* Ancona, ano II, nº 46, 26/dez.

_____. (1914c). Antimilitarismo. *Volontà,* Ancona, ano II, nº 46, 26/dez.

_____. (1914d). Intorno alla vecchia Internazionale. *Volontà,* Ancona, ano II, nº 11, 14/mar.

_____. (1914e). Anarchismo e sindacalismo*Volontà,* Ancona, ano II, nº 15, 11/abr.

_____. (1915). Mentre la strage dura. *Volontà,* Ancona, ano III, nº 14, 03/abr.

_____. (1933). *Lo Sciopero.* Dramma in 3 atti. Genebra: Libreria del Risveglio.

_____. (1975[1]). Le leggi storiche e la rivoluzione. *Volontà,* Nápoles, ano XXVIII, n. 2, mar/abr, p. 133-135.

_____. (1975[2]). Arrestiamoci sulla china. *Volontà,* Nápoles, ano XXVIII, n. 6, nov/dez, p. 412-415.

_____. (1975[3]). "I nostri propositi". UN, Milão, n. 1, 27/02/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 29-33. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[4]). "Produrre". UN, Milão, n. 8, 07/03/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 33-35. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[5]). "L'alleanza rivoluzionaria". UN, Milão, n. 13, 13/03/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 35-39. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[6]). "Perchè non prima?". UN, Milão, n. 16, 17/03/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 39-40. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[7]). "Repubblica sociale". UN, Milão, n. 29, 01/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 40-42. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[8]). "Azione Parlamentare". UN, Milão, n. 30, 02/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 42-43. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[9]). "Il mio ritorno in Italia". UN, Milão, n. 31, 03/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 43-44. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[10]). "L'organizzazione operaia". UN, Milão, n. 32, 04/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 44-45. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[11]). "Fronte único proletario". UN, Milão, n. 35, 08/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 45-47. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[12]). "Azione e disciplina". UN, Milão, n. 38, 11/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 47-50. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[13]). "Rivoluzione cosciente. . . o l'abisso". UN, Milão, n. 41, 15/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 51-52. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[14]). "Se la facessero finita!". UN, Milão, n. 42, 16/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 53. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[15]). "Sulla buona strada". UN, Milão, n. 45, 20/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 53-54. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[16]). "Questione di onestà - Noi ed i socialisti". UN, Milão, n. 47, 22/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 54-56. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[17]). "La Terza Internazionale". UN, Milão, n. 49, 24/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 56-57. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[18]). "Noi ed i repubblicani". UN, Milão, n. 50, 25/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 57-60. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[19]). "Amore e odio". UN, Milão, n. 51, 27/04/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 60-61. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[20]). "Gli anarchici ed i socialisti. Affinità e contrasti". UN, Milão, n. 55, 01/05/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 62-67. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[21]). "Vogliono dunque proprio che li trattiamo da poliziotti?". UN, Milão, n. 58, 06/05/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 67-68. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[22]). "Noi ed i mazziniani". UN, Milão, n. 61, 09/05/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 68-72. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[23]). "Governo e sicurezza pubblica". UN, Milão, n. 63, 11/05/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 72-73. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[24]). "La questione della terra I". UN, Milão, n. 66, 15/05/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 73-75. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[25]). "La questione della terra II". UN, Milão, n. 69, 19/05/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 75-79. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[26]). "La questione della terra III". UN, Milão, n. 84, 05/06/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 79-81. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[27]). "Rapporti tra socialisti e anarchici". UN, Milão, n. 66, 15/05/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 82-83. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[28]). "Ancora sulla repubblica". UN, Milão, n. 71, 21/05/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 83-85. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[29]). "È roba vostra!". UN, Milão, n. 88, 10/06/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 85-86. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[30]). "Necessità del comunismo". UN, Milão, n. 93, 16/06/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 86-87. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[31]). "Gli anarchici ed il movimento operaio". UN, Milão, n. 94, 17/06/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 88-90. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[32]). "Non comprare!". UN, Milão, n. 96, 19/06/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 90-91. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[33]). "L'oro straniero". UN, Milão, n. 96, 19/06/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 91-92. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[34]). "Anarchismo e dittatura". UN, Milão, n. 96, 19/06/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 93-95. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[35]). "Ancora sulla distruzione delle messi". UN, Milão, n. 97, 20/06/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 95. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[36]). "Impudenti!". UN, Milão, n. 101, 25/06/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 95-96. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[37]). "'Tanto peggio, tanto meglio'". UN, Milão, n. 102, 26/06/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 96-98. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[38]). "'Il socialismo dei pazzi'". UN, Milão, n. 103, 27/06/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 98-101. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[39]). "Rivolte e rivoluzione". UN, Milão, n. 117, 14/07/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 101-103. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[40]). "Le leggi storiche e la rivoluzione". UN, Milão, n. 120, 17/07/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 103-106. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[41]). "Ancora su anarchismo e comunismo". UN, Milão, n. 121, 18/07/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 106-109. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[42]). "Che cosa è la Terza Internazionale?". UN, Milão, n. 122, 20/07/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 109-110. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[43]). "La base fondamentale dell'anarchismo". UN, Milão, n. 127, 25/07/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 110-113. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[44]). "Le due vie - riforme o rivoluzione? Libertà o dittatura?, I". UN, Milão, n. 136, 05/08/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 113-117. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[45]). "Le due vie - riforme o rivoluzione? Libertà o dittatura?, II". UN, Milão, n. 142, 12/08/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 117-119. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[46]). "Le due vie - riforme o rivoluzione? Libertà o dittatura?, III". UN, Milão, n. 145, 15/08/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 119-123. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[47]). "Le assicurazioni statali". UN, Milão, n. 137, 06/08/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 123-124. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[48]). "La preparazione insurrezionale ed i partiti sovversivi". UN, Milão, n. 138, 07/08/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 125-127. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[49]). "Fra anarchici e socialisti". UN, Milão, n. 153, 25/08/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 127-130. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[50]). "Insurrezione, libertà e dittatura". UN, Milão, n. 155, 27/08/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 131-134. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[51]). "Lotta economica e solidarietà". UN, Milão, n. 158, 31/08/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 134-139. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[52]). "La questione del riconoscimento ufficiale del governo russo. Rivoluzione e diplomazia". UN, Milão, n. 160, 02/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 139-143. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[53]). "Ancora su comunismo e anarchia". UN, Milão, n. 163, 05/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 143-146. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[54]). "Facce toste!". UN, Milão, n. 165, 08/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 146-150. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[55]). "Riforme e rivoluzione". UN, Milão, n. 167, 10/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 150-153. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[56]). "Il movimento dei metallurgici". UN, Milão, n. 167, 10/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 153. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[57]). "Agli operai metallurgici". UN, Milão, n. 167, 10/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 154-155. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[58]). "Maggioranze e minoranze". UN, Milão, n. 168, 11/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 155-157. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[59]). "'Senza spargere uma goccia di sangue'". UN, Milão, n. 170, 13/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 157-158. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[60]). "È vero, o non è vero?'". UN, Milão, n. 172, 16/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 158-160. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[61]). "La propaganda del compagno E. Malatesta". UN, Milão, n. 172, 16/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 160-161. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[62]). "Il controllo sindacale sulle aziende". UN, Milão, n. 175, 19/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 161-164. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[63]). "Tutto non è finito!". UN, Milão, n. 177, 22/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 164-165. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[64]). "Verso l'anarchia". UN, Milão, n. 178, 23/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 165-168. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[65]). "La propaganda di Errico Malatesta". UN, Milão, n. 178, 23/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 168-169. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[66]). "Il concetto di libertà". UN, Milão, n. 179, 24/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 169-171. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[67]). "Libertà di stampa e produzione cosciente". UN, Milão, n. 181, 26/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 171-172. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[68]). "Finalmente! Che cosa è la 'dittatura del proletariato'". UN, Milão, n. 182, 28/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 173-175. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[69]). "Il 'co-azionismo operaio'". UN, Milão, n. 184, 30/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 175-177. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[70]). "E se si mutasse bersaglio? (Nota ad un articolo di N. G.)". UN, Milão, n. 184, 30/09/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 177-179. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[71]). "La psicosi autoritaria del Partito Socialista". UN, Milão, n. 187, 03/10/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 179-182. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[72]). "Anche questa! A proposito di Massoneria". UN, Milão, n. 190, 07/10/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 183-184. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[73]). "La dittatura di. . . Malatesta!". UN, Milão, n. 194, 12/10/1920. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 184-186. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[74]). "Ricominciando: il compito dell'ora presente". UN, Roma, n. 112, 21/08/1921. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 187-190. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[75]). "Intorno al mio processo". UN, Roma, n. 113, 23/08/1921. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 190-192. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[76]). "Intorno al mio processo. I: L'amor di patria". UN, Roma, n. 114, 24/08/1921. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 192-195. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[77]). "Intorno al mio processo. II: La violenza e la rivoluzione". UN, Roma, n. 115, 25/08/1921. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 195-198. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[78]). "Ancora del diritto penale nella rivoluzione". UN, Roma, n. 117, 27/08/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 198-201. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[79]). "Mentitore!". UN, Roma, n. 119, 30/08/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 201-202. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[80]). "Comunismo e anarchismo". UN, Roma, n. 120, 31/08/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 202-204. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[81]). "La difesa sociale contro il delitto". UN, Roma, n. 122, 02/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 204-208. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[82]). "Socialisti e anarchici. La differenza essenziale". UN, Roma, n. 123, 03/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 209-211. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[83]). "Ai compagni". UN, Roma, n. 124, 04/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 211. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[84]). "La 'fretta' rivoluzionaria". UN, Roma, n. 125, 06/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 212-214. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[85]). "Intorno al mio processo. III: La 'guerra civile'". UN, Roma, n. 127, 08/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 214-217. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[86]). "Sulla questione del delitto". UN, Roma, n. 128, 09/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 217-218. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[87]). "Socialisti e anarchici". UN, Roma, n. 129, 10/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 218-221. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[88]). "Le colone straniere in Egitto". UN, Roma, n. 130, 11/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 221-223. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[89]). "Sulla guerra civile". UN, Roma, n. 132, 14/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 223-226. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[90]). "Ancora sulla questione della criminalità". UN, Roma, n. 134, 16/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 226-231. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[91]). "Intorno al mio processo. IV: Lotta di classe o odio tra le classe? 'Popolo' e 'Proletario'". UN, Roma, n. 137, 20/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 231-234. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[92]). "La disoccupazione". UN, Roma, n. 138, 21/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 234-236. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[93]). "Scarfoglio". UN, Roma, n. 140, 23/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 237-239. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[94]). "La mrineria nazionale. Il patriotismo dei pescicani". UN, Roma, n. 141, 24/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 239-240. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[95]). "Giuseppe di Vagno assassinato. Il proletariato aspetta. . . ". UN, Roma, n. 144, 28/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 240-242. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[96]). "Nota a 'Il congresso dell'Unione Sindacale e gli anarchici', di C. N. ". UN, Roma, n. 145, 29/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 242-244. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[97]). "A proposito di Deputati 'sindacalisti'". UN, Roma, n. 146, 30/09/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 244-245. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[98]). "Per due innocenti". UN, Roma, n. 147, 01/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 245. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[99]). "Sulla questione della criminalità". UN, Roma, n. 149, 04/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 245-249. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[100]). "Gli italiani all'estero". UN, Roma, n. 151, 06/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 249-252. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[101]). "Chiarimenti". UN, Roma, n. 151, 06/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 252-253. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[102]). "Un bandito (?)". UN, Roma, n. 151, 06/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 253-254. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[103]). "Il ministro della torretta contro Sacco e Vanzetti". UN, Roma, n. 152, 07/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 254-256. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[104]). "Cherimonie inutili". UN, Roma, n. 154, 09/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 256-257. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[105]). "Grido di dolore e di vergogna". UN, Roma, n. 155, 11/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 258-259. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[106]). "Libertà, giustizia, umanità!". UN, Roma, n. 157, 13/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 259-261. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[107]). "Il dovere dello Stato. A proposito del caso Sacco e Vanzetti". UN, Roma, n. 162, 19/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 261-263. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[108]). "Un 'nemico della rivoluzione'. Ai padroni della stessa". UN, Roma, n. 163, 20/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 263-264. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[109]). "'L'Internazionale Intelettuale'". UN, Roma, n. 163, 20/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 265-268. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[110]). "La medaglietta o la morte". UN, Roma, n. 164, 21/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 269-270. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[111]). "Nota ad una lettera di Di Vittorio". UN, Roma, n. 165, 22/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 271-272. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[112]). "Accusati di bolscevismo". UN, Roma, n. 167, 25/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 272-275. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[113]). "Gli anarchici nel movimento operaio (Relazione per il congresso dell'U. A. I)". UN, Roma, n. 168-169-170, 26-27-28/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 275-284. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[114]). "Questioni. . . di lana caprina". UN, Roma, n. 169, 27/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 284-285. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[115]). "Per il 'comunista' di Roma". UN, Roma, n. 171, 29/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 286. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[116]). "'Abolite le carceri' di Giovanni Forbicini". UN, Roma, n. 165, 22/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 286-287. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[117]). "Ai compagni 'di buona volontà'". UN, Roma, n. 174, 02/11/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 287-288. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[118]). "Esposizione d'idee di Malatesta al congresso dell'U. A. I. in Ancona". UN, Roma, n. 176, 04/11/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 288-292. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[119]). "Aspettando. . . ". UN, Roma, n. 187, 20/11/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 292. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[120]). "Il 'partito' fascista". UN, Roma, n. 189, 23/11/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 293-294. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[121]). "A proposito di libertà". UN, Roma, n. 190, 24/11/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 295-297. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[122]). "La farsa continua". UN, Roma, n. 191, 25/11/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 297-298. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[123]). "Per la verità e per la serietà". UN, Roma, n. 192, 26/11/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 298-299. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[124]). "Nota ad un articolo 'Verità e semenza' di G. D'Annunzio". UN, Roma, n. 195, 02/12/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 299-304. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[125]). "Senilità e infantilismo". UN, Roma, n. 197, 04/12/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 304-305. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[126]). "Dopo le conferenze 'criminose'". UN, Roma, n. 197, 04/12/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 306. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[127]). "Polemiche anarchiche sul congresso di Ancona". UN, Roma, n. 199, 07/12/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 306-308. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[128]). "Per i bombardieri del Diana". UN, Roma, n. 165, 22/10/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 308-312. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[129]). "Vittime od eroi. Nota ad un articolo di L. Fabbri sull'attentato del 'Diana'". UN, Roma, n. 214, 24/12/1921. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 312-315. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[130]). "La nuova crisi". UN, Roma, n. 12, 14/01/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 317-319. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[131]). "Anarchici, a voi!". UN, Roma, n. 23, 27/01/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 319-320. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[132]). "Proprietà individuale e libertà". UN, Roma, n. 26, 31/01/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 320-321. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[133]). "L'Alleanza del lavoro. Anarchici, a noi!". UN, Roma, n. 35, 10/02/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 322. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[134]). "Nota ad una relazione dell'Alleanza del lavoro". UN, Roma, n. 45, 22/02/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 323. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[135]). "Nota ad una lettera di L. Fabbri". UN, Roma, n. 59, 10/03/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 323-324. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[136]). "Giuseppe Mazzini". UN, Roma, n. 60, 11/03/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 324-325. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[137]). "Il fascismo e la legalità". UN, Roma, n. 62, 14/03/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 325-327. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[138]). "Discorso ad un comizio dell'U. S. I. ". UN, Roma, n. 62, 14/03/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 327-328. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[139]). "XVIII marzo". UN, Roma, n. 67, 19/03/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 329-330. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[140]). "Nota ad un articolo di Carlo Francesco Ansaldi in favore di Sacco e Vanzetti". UN, Roma, n. 70, 23/03/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 330-331. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[141]). "Dichiarazioni personali". UN, Roma, n. 72, 25/03/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 331-336. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[142]). "Strascichi del congresso anarchico". UN, Roma, n. 75, 29/03/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 336-338. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[143]). "Per la libertà di stampa (lettera in comune con Gigi Damiani)". UN, Roma, n. 77, 31/03/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 338-340. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[144]). "Che cosa è la repubblica sociale?". UN, Roma, n. 79, 02/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 340-344. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[145]). "Sindacalismo e anarchismo". UN, Roma, n. 82, 06/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 344-350. 1º volume: Umanità Nova 1920/1922.

_____. (1975[146]). "L'Alleanza del lavoro". UN, Roma, n. 37, 12/02/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 9. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[147]). "Repubblicanesimo sociale e anarchismo (concordanze e differenziazioni)". UN, Roma, n. 83, 07/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 10-15. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[148]). "Gli intendimenti dell'Alleanza del lavoro (nota ad un articolo di C. Ciciarelli)". UN, Roma, n. 84, 08/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 15-16. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[149]). "Nota ad una recensione di A. V. al libro 'Al Caffè'". UN, Roma, n. 87, 12/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 16. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[150]). "La funzione dei sindacati nella rivoluzione". UN, Roma, n. 88, 13/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 17-19. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[151]). "Repubblicanesimo sociale e anarchismo. Consensi e dissensi sulla teoria e la tecnica della rivoluzione". UN, Roma, n. 89, 14/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 20-25. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[152]). "La libertà del lavoro". UN, Roma, n. 90, 15/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 25-28. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[153]). "Ancora sulla libertà del lavoro". UN, Roma, n. 91, 16/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 28-29. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[154]). "Repubblicanesimo sociale e anarchismo. In margine alla polemica Ansaldi-Malatesta". UN, Roma, n. 83, 07/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 30-34. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[155]). "Nota alla riproduzione del programma di 'Umanità Nova' (pubblicato nel primo numero del 1920)". UN, Roma, n. 93, 19/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 35-36. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[156]). "Ancora sulla libertà di lavoro. Un caso di deformazione profissionale". UN, Roma, n. 95, 21/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 36-39. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[157]). "Il programma di 'Umanità Nova' e gli anarchici". UN, Roma, n. 98, 25/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 39-41. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[158]). "Repubblicanesimo sociale e anarchismo". UN, Roma, n. 100, 27/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 41-44. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[159]). "Repubblicanesimo sociale e anarchismo". UN, Roma, n. 102, 29/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 44-45. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[160]). "Primo maggio". UN, Roma, n. 103, 30/04/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 45-48. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[161]). "Un anarchico alle prese con se stesso. Intorno all'intervista con Herman Sandomirsky". UN, Roma, n. 105, 04/05/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 48-52. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[162]). "A proposito di un giuri d'onore". UN, Roma, n. 105, 04/05/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 52-53. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[163]). "Ad un anonimo". UN, Roma, n. 108, 07/05/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 54-55. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[164]). "Intorno all'individualismo (a un compagno venuto dall'America)". UN, Roma, n. 108, 07/05/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 55-56. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[165]). "I processati del 'Diana' (nota introduttiva ad un articolo di Ettore Arnolfo su Giuseppe Mariani". UN, Roma, n. 109, 09/05/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 57-58. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[166]). "Anarchici e bolscevichi (nota ad un articolo di Sandomirsky che preconizzava una impossibile intesa tra bolscevici ed anarchici)". UN, Roma, n. 115, 16/05/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 58-60. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[167]). "Agli anarchici e a tutta la gente di cuore". UN, Roma, n. 115, 16/05/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 60-61. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[168]). "Il 'Diana'. Tormento d'animo". UN, Roma, n. 116, 17/05/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 61-63. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[169]). "Nota ad una lettera di saluto agli anarchici italiani di H. Sandomirsky". UN, Roma, n. 119, 20/05/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 63-64. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[170]). "Parliamo ancora di politica". UN, Roma, n. 123, 25/05/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 64-67. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[171]). "La situazione". UN, Roma, n. 124, 28/05/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 67-69. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[172]). "Lo sciopero generale". UN, Roma, n. 132, 07/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 70-72. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[173]). "Il diritto di proprità e la riforma agraria". UN, Roma, n. 135, 10/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 72-75. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[174]). "Collaborazione o intransigenza?". UN, Roma, n. 136, 14/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 75-77. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[175]). "Per una diffida". UN, Roma, n. 136, 14/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 77-78. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[176]). "Il Partito Democratico Italiano". UN, Roma, n. 137, 15/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 78-80. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[177]). "Ancora sul collaborazionismo socilista". UN, Roma, n. 138, 16/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 80-82. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[178]). "La sfige di gardone. A proposito del messagio che D'Annunzio manda al popolo italiano per mezzo di Renato Simoni del 'Corriere della Sera'". UN, Roma, n. 139, 17/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 82-83. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[179]). "Riformisti o insurrezionisti?". UN, Roma, n. 140, 18/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 84-86. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[180]). "Organizzatori ed anti-organizzatori. Contro una leggenda sciocca e tendenziosa". UN, Roma, n. 141, 20/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 86-91. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[181]). "Mosca e Milano". UN, Roma, n. 142, 21/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 92-94. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[182]). "Nel campo socialista". UN, Roma, n. 143, 22/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 94-97. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[183]). "Il dovere dell'ora". UN, Roma, n. 145, 25/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 97-101. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[184]). "Movimenti stroncati". UN, Roma, n. 147, 28/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 101-105. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[185]). "L'Alleanza del Lavoro e l'on. Dugoni". UN, Roma, n. 149, 30/06/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 105-107. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[186]). "È il fegato, o che cosa è?". UN, Roma, n. 150, 01/07/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 109-112. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[187]). "Il governo migliore". UN, Roma, n. 153, 05/07/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 112-114. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[188]). "La vanità delle riforme". UN, Roma, n. 154, 06/07/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 114-117. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[189]). "Disciplina?". UN, Roma, n. 154, 06/07/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 117-118. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[190]). "La rinunzia definitiva al socialismo". UN, Roma, n. 155, 07/07/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 119-121. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[191]). "Lavorare per la società borghese o per il socialismo". UN, Roma, n. 157, 09/07/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 121-123. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[192]). "A proposito di un furto". UN, Roma, n. 158, 11/07/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 123-125. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[193]). "Il furto come arma di guerra". UN, Roma, n. 159, 12/07/1922. In:_____. *Scritti*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 125-127. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[194]). "La voce di un 'individualista' (nota in risposta ad un articolo di Enzo Martucci su 'Quello che ci divide')". UN, Roma, n. 160, 13/07/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 127-128. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[195]). "'Il parlamento: baluardo della libertà'". UN, Roma, n. 168, 22/07/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 129-131. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[196]). "Socialisti?". UN, Roma, n. 176, 01/08/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 131-132. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[197]). "Per domani". UN, Roma, n. 181, 10/08/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 132-134. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[198]). "Il pericolo della cocaina. Una proposta. . . che non sarà accettata". UN, Roma, n. 181, 10/08/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 134-135. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[199]). "La libertà di studiare". UN, Roma, n. 181, 10/08/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 136-137. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[200]). "In regime di dittatura 'proletaria'. La giustizia secondo i comunisti dittatoriali". UN, Roma, n. 183, 12/08/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 138-140. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[201]). "'Individualismo'". UN, Roma, n. 184, 19/08/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 140-143. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[202]). "Cosa fare? (Risposta ad un articolo di 'Outcast')". UN, Roma, n. 185, 26/08/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 144-147. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[203]). "Liquidazione socialista". UN, Roma, n. 186, 02/09/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 147-149. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[204]). "Qual'è l'uomo più forte?". UN, Roma, n. 186, 02/09/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 149-152. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[205]). "La Prima Internazionale. A proposito del Cinquantenario del Congresso di Saint-Imier". UN, Roma, n. 187, 09/09/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 152-158. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[206]). "La base morale dell'anarchismo (In risposta a 'Il pensiero di un iconoclasta' di Enzo Martucci)". UN, Roma, n. 188, 16/09/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara:

Movimento Anarchico Italiano. p. 158-164. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[207]). "Libertà e delinquenza (Ancora in risposta a 'Il pensiero di un iconoclasta' di Enzo Martucci)". UN, Roma, n. 190, 30/09/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 165-168. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[208]). "'Partito Anarchico Italiano'". UN, Roma, n. 190, 30/09/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 168-171. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[209]). "La rivoluzione in pratica". UN, Roma, n. 191, 07/10/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 171-177. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[210]). "Per farla finita. Contro un imposore". UN, Roma, n. 192, 14/10/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 177-181. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[211]). "Ancora sulla rivoluzione in pratica". UN, Roma, n. 192, 14/10/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 181-186. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[212]). "La lotta economica in regime capitalistico". UN, Roma, n. 193, 21/10/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 186-188. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[213]). "Moral e violenza". UN, Roma, n. 193, 21/10/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 189-193. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[214]). "L'on. Nitti sulla situazione". UN, Roma, n. 194, 28/10/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 194-195. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[215]). "Nota (senza titolo)". UN, Roma, n. 195, 25/11/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 196-197. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[216]). "Libertà di stampa". UN, Roma, n. 195, 25/11/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 197. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[217]). "Mussolini al potere". UN, Roma, n. 195, 25/11/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 198-200. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[218]). "Discorrendo di revoluzione". UN, Roma, n. 195, 25/11/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 200-204. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[219]). "La situazione". UN, Roma, n. 196, 02/12/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 204-206. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[220]). "Interesse ed ideale". UN, Roma, n. 196, 02/12/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 206-209. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[221]). "'Umanità Nova' occupata". UN, Roma, n. 196, 02/12/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 209-210. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[222]). "Anarchismo e rivoluzione". Il Risveglio, Genebra, n. 605, 30/12/1922. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 210-216. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[223]). "Il programa anarchico dell'U. A. I. del 1920". In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 220-237. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[224]). "Lettera a Luigi Fabbri sulla 'Dittatura del proletariato' (Premessa al libro 'Dittatura e rivoluzione), 30/07/1919". In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 243-245. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[225]). "Lettere a Luigi Bertoni, 1919-1923". In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 245-249. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[226]). "Una spiegazione di Errico Malatesta. Avanti!, Turim, 29/12/1919". In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 249-251. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[227]). "Grazie, ma basta. Volontà, Ancona, n. 2, 16/01/1920". In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 251-252. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[228]). "Lettera al 'Resto del Carlino' di Bologna. Sulla questione della mia appartenenza alla massoneria, 15/10/1920". In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 252-253. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[229]). "Prefazione a 'Tormento' di Virgilia D'Andrea, Roma, abril/1922". In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 253-254. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[230]). "'La pace maledetta' (Prefazione al libro di C. Camoglio)". In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 254-255. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[231]). "Per la prossima riscossa". Libero Accordo, Roma, suplemento, n. 67, fev/1923. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 256-258. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[232]). "Perchè il fascismo vinse e perchè continua a spadroneggiare in Italia". Libero Accordo, Roma, n. 78, 28/08/1923. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 258-261. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[233]). "La condotta degli anarchici nel movimento sindacale". Fede!, Roma, n. 3, 30/09/1923. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 261-266. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[234]). "Risposta ad un comunista". Fede!, Roma, n. 7, 28/10/1923. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 266-271. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[235]). "Bolscevismo e anarchismo. A proposito del libro 'Dittatura e rivoluzione' di L. Fabbri (Prefazione all'edizione spagnuola)". Libero Accordo, Roma, n. 82, 07/11/1923. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 271-276. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[236]). "Un comunista a Malatesta sulla pratica della libertà". Fede!, Roma, n. 11, 25/11/1923. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 276-280. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[237]). "Un'intervista con Malatesta". Volontà, Ancona, n. 8, 01/05/1920. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 285-292. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[238]). "Dichiarazioni e autodifesa alle assise di Milano, 27-29/07/1921". In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 296-316. 2º volume: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923.

_____. (1975[239]). "A quelli che studiano e che lavorano (circulare annunciante la pubblicazione di 'Pensiero e Volontà', nov/1923)". In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 21-23. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[240]). "I nostri propositi". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 1, 01/01/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 25-28. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[241]). "Nota all'articolo 'Revisione necessaria' di S. Merlino". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 1, 01/01/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 28. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[242]). "'Idealismo' e 'Materialismo'". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 2, 15/01/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 28-32. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[243]). "Posta redazionale". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 2, 15/01/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 32. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[244]). "Lutto o festa?". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 3, 01/02/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 33. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[245]). "Ideal e realtà". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 3, 01/02/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 33-37. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[246]). "Nota all'articolo: 'Lenin e l'esperimento russo' di Luigi Fabbri". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 4, 15/02/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 37-38. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[247]). "Anarchici (?) realizzatori(??)". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 4, 15/02/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 38-42. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[248]). "Anarchismo e riforme". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 5, 01/03/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 42-44. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[249]). "Posta redazionale". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 5, 10/03/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 44-45. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[250]). "Democrazia e anarchia". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 6, 15/03/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 45-49. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[251]). "Nota all'articolo 'Le polemiche fra anarchici e comunisti' di 'L'Osservatore'". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 6, 15/03/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 49-50. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[252]). "Nota all'articolo 'Amore', di L. Brunelli". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 6, 15/03/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 50. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[253]). "Posta redazionale". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 6, 15/03/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 51. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[254]). "Intorno al 'nostro' anarchismo". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 7, 01/04/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 51-58. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[255]). "Riprincipia la burla". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 8, 15/04/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 58-59. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[256]). "Comunisti e fascisti". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 9, 01/05/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 59-60. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[257]). "A proposito di 'revisionismo anarchico". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 9, 01/05/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 60-65. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[258]). "Posta redazionale". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 9, 10/05/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 65-66. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[259]). "'Anarchci' elezionisti". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 10, 15/05/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 67-70. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[260]). "Nota all'articolo: 'Nazionali ed antinazionali' di Sacconi". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 10, 15/05/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 71. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[261]). "Repubblica e rivoluzione". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 11, 01/06/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 71-76. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[262]). "Ancora di repubblica e rivoluzione". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 12, 15/06/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 76-80. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[263]). "Nota all'articolo 'Chiarezza' di Charles l'Ermite". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 12, 15/06/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 81. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[264]). "Posta redazionale". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 12, 15/06/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 81. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[265]). "L'assassinio di Giacomo Matteotti". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 13, 01/07/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 82. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[266]). "Individualismo e comunismo nell'anarchismo". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 13, 01/07/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 83-87. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[267]). "Nota all'articolo 'Puritanismo' di Randolfo Vella". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 13, 01/07/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 87-88. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[268]). "Libertà!". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 14, 15/07/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 88. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[269]). "Intorno alla morale anarchica. A Randolfo Vella". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 14, 15/07/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 88-92. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[270]). "'Quale italiani'". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 14, 15/07/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 92-93. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[271]). "Posta redazionale". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 14, 15/07/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 94-95. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[272]). "Nota a 'Commenti' di C. B. ". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 14, 15/07/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 95. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[273]). "Nota all'articolo 'Individualismo e anarchismo' di Adamas". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 15, 01/08/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 95-98. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[274]). "Il Laccio Scorsoio in anazione". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 16, 15/08/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 98-100. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[275]). "Opinione popolare e delinquenza. Un effeto moralizzatore del fascismo". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 16, 15/08/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 100-104. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[276]). "Una porcheriola comunista". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 16, 15/08/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 104-105. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[277]). "Nota all'articolo 'Riforma religiosa' di Benigno Biaschi". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 16, 15/08/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 105-106. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[278]). "Anarchia e violenza". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 17, 01/09/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 106-109. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[279]). "La Prima Internazionale". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 18, 15/09/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 109-115. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[280]). "Contro le intemperanze di linguaggio". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 18, 15/09/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 115-117. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[281]). "La fede e la scienza". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 18, 15/09/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 117-119. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[282]). "Nota all'articolo 'Sul problema del lavoro libero' di Spartaco Stagnetti". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 19, 01/10/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 119-120. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[283]). "Il terrore rivoluzionario (in vista di un avvenire, que potrebbe anche essere prossimo)". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 19, 01/10/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 121-124. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[284]). "Posta redazionale". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 19, 01/10/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 124. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[285]). "'L'anello Malatesta-Albertini'". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 20, 15/10/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 124-127. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[286]). "A proposito di costituente". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 20, 15/10/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 128-130. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[287]). "Recensioni". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 20, 15/10/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 130. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[288]). "Fra le nebbie della filosofia". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 21, 01/11/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 131-135. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[289]). "L'Amnistia". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 22, 15/11/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 135-137. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[290]). "Come certi repubblicani non vogliono fare la repubblica". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 22, 15/11/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 137-140. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[291]). "Il terrore bianco negli Stati Uniti". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 22, 15/11/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 140-141. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[292]). "Costituente e dittatura". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 23, 01/12/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 141-144. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[293]). "Domande e risposte". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 23, 01/12/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 144-146. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[294]). "Posta redazionale". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 24, 15/12/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 146-147. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[295]). "Nota all'articolo 'Le riserve del guardaroba: La Costituente' di C. F. Ansaldi". Pensiero e Volontà, Roma, ano I, n. 24, 15/12/1924. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 147-148. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[296]). "Nota all'articolo 'Costituente e Dittatura' di Gaetano Marino". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 1, 01/01/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 149-150. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[297]). "Posta redazinale". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 1, 01/01/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 150. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[298]). "Nota per il sequestro del n. 1". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 2, 16/01/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 150. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[299]). "Nota per il sequestro del n. 2". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 3, 01/02/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 150-151. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[300]). "Nota all'articolo: 'La Confederazione generale del lavoro a congresso' di 'Un organizzato'". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 3, 01/02/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 151. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[301]). "Nota per il sequestro del n. 3". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 4, 16/fev-16/mar de 1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 151. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[302]). "L'unità sindacale". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 4, 16/fev-16/03 de 1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 152-158. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[303]). "Nota all'articolo: 'Non ignara mali, miseris sucurrere disco' di 'Maria'". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 4, 16/fev-16/03 de 1925. In:_____. *Scritti.* Carrara:

Movimento Anarchico Italiano. p. 158-159. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[304]). "Povera gente!!". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 5, 01/04/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 159-160. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[305]). "Sindacalismo e anarchismo". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 6, 16/abr-16/mai de 1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 160-165. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[306]). "Serafino Mazzotti". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 6, 16/abr-16/mai de 1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 165-166. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[307]). "Nota all'articolo: 'A proposito di rivoluzione protestante' di Michele Pantaleo". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 6, 16/abr-16/mai de 1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 166. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[308]). "Cristiano?". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 6, 16/abr-16/mai de 1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 166-168. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[309]). "Nota all'articolo: 'Perchè la rivoluzione russa non há realizzato le sue speranze' di Emma Goldman". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 7, 16/mai-15/jun de 1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 168-170. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[310]). "L'anarchismo giudicato da un filosofo. . . o teologo che sia". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 7, 16/mai-15/jun de 1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 170-173. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[311]). "Lo Stato e la scuola". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 7, 16/mai-15/jun de 1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 173-175. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[312]). "Commento all'articolo: "Scienza e anarchia' di Nino Napolitano". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 8, 01/07/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 175-180. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[313]). "Per la verità. . . e per la serietà". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 9, 01/08/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 180. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[314]). "Nota all'articolo: Scienza e anarchia' di Hz. ". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 10, 01/09/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 180-184. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[315]). "Gli anarchici e la legge. A proposito del recente decreto di amnistia". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 11, 16/09/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 184-187. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[316]). "Giuseppe Fanelli. Ricordi personali". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 11, 16/09/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 187-193. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[317]). "Gradualismo". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 12, 01/10/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 193-198. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[318]). "Repubblica?". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 13, 16/10/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 199-202. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[319]). "Riccardo Mella e Pedro Esteve". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 13, 16/10/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 202-203. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[320]). "Aberrazioni pseudoscientifiche". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 15, 16/11/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 203-205. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[321]). "Movimento operaio e anarchismo". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 16, 16/12/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 205-209. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[322]). "Posta redazionale". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 16, 16/12/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 209. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[323]). "Nota di fine annata". Pensiero e Volontà, Roma, ano II, n. 16, 16/12/1925. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 210. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[324]). "Ancora su scienza e anarchia. Necessità e libertà". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 2, 01/02/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 211-213. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[325]). "Dichiarazione". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 3, 01/03/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 214. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[326]). "Ancora su 'Movimento operario e anarchismo'". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 3, 01/03/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 214-220. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[327]). "Nota all'articolo: 'Il problema agrario in Russia' di M. Isidine". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 3, 01/03/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 220-221. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[328]). "Mali costumi giornalistici". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 3, 01/03/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 221-222. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[329]). "Comunismo e individualismo (commenti all'articolo di Nettlau)". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 4, 01/04/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 222-227. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[330]). "Serenamente". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 4, 01/04/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 228-229. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[331]). "Nota all'articolo: 'Concetti chiari', di Carlo Molaschi". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 4, 01/04/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 229. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[332]). "Nè democratici, nè dittatoriali: anarchici". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 7, 06/05/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 229-233. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[333]). "Nota all'articolo: 'Russia' di Carlo Molaschi". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 9, 01/06/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 233. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[334]). "'La fine dell'anarchismo?' di Luigi Galleani". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 9, 01/06/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 233-236. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[335]). "Sacco e Vanzetti". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 9, 01/06/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 236-237. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[336]). "Demoliamo. E poi?". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 10, 16/06/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 237-242. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[337]). "Michele Bakunin (20/05/1814-01/07/1876)". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 11, 01/07/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 242-243. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[338]). "I principi anarchici quali furono formulati nel 1872 al congresso di Saint-Imier per ispirazione di Bakunin". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 11, 01/07/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 244. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[339]). "Il mio primo incontro con Bakunin". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 11, 01/07/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 244-248. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[340]). "E poi? Chiarimenti I". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 12, 01/08/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 248-250. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[341]). "II. Repubblica?". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 12, 01/08/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 251-252. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[342]). "Personale". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 12, 01/08/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 252-253. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[343]). "Nota all'articolo: 'Massoneria' di Struggling Alone". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 12, 01/08/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 253. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[344]). "Internazionale colletivista e comunismo anarchico". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 14, 25/08/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 253-265. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[345]). "Nota in testa alla rivista". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 15, 01/10/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 265. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[346]). "Per Luigi Galleani". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 15, 01/10/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 266. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[347]). "Per la verità". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 15, 01/10/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 266-272. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[348]). "Nota all'articolo: 'Ancora su Scienza e anarchia' di Hz. ". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 15, 01/10/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 272-273. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[349]). "Effetti del sol d'agosto". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 15, 01/10/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 274. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[350]). "Nota all'artiolo: 'Strano modo di comprendere l'anarchia' di Peppe Convinto". Pensiero e Volontà, Roma, ano III, n. 15, 01/10/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 274-276. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[351]). "Comunicato". Out/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 276-277. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[352]). "La pena di morte". Il Risveglio Anarchico, [s. l.], n. 867, 11/02/1933. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 277-279. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[353]). "Il provveditore della ghigliottina". Il Risveglio Anarchico, [s. l.], n. 867, 11/02/1933. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 279-283. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[354]). "Alcune lettere a Luigi Fabbri, 1922-1926". In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 287-294. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[355]). "Manifesto dell'U. A. I. per il Primo Maggio 1926". Sorgiamo, [s. l.], n. 7, 01/05/1934. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 294-296. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[356]). "Per fatto personale. Manovre borboniche, ou malignità comuniste?". Risveglio, [s. l.], [s. n.], 31/07/1926. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 296-298. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[357]). "Un progetto di organizzazione anarchica". Risveglio, [s. l.], [s. n.], 1-15/10/1927. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 298-310. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[358]). "A proposito della 'Plateforme'. Risposta a Nestore Makhno". Risveglio, [s. l.], [s. n.], 14/12/1929. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 310-312. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[359]). "A proposito della 'responsabilità colletiva'". Studi Sociali, Montevidéo, n. 10, jul/1930. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 312-317. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[360]). "Prefazione al libro 'Bakunin e l'Internazionale in Italia' di Max Nettlau (1928)". In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 317-319. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[361]). "Lettera a Jean Grave". Réveil, [s. l.], [s. d.], mar/1928. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 320-335. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[362]). "Una lettera a Luigi Bertoni". Risveglio, Genebra, [s. n.], 16/04/1929. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 335-336. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[363]). "Qualche considerazione sul regime della proprietà dopo la rivoluzione". Risveglio, Genebra, [s. n.], 30/11/1929. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 337. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[364]). "A proposito di certe polemiche tra anarchici italiani all'estero". Risveglio, Genebra, [s. n.], 11/01/1930. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 338-344. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[365]). "Giuseppe Turci". Risveglio, Genebra, [s. n.], 22/02/1930. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 345-346. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[366]). "Felice Vezzani". Vogliamo!, [s. d.], [s. n.], mar/1930. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 347-348. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[367]). "Gli anarchici nel momento attuale". Vogliamo!, [s. d.], [s. n.], jun/1930. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 349. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[368]). "Francesco Saverio Merlino". Risveglio, Genebra, [s. n.], 26/07/1930. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 349-356. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[369]). "Contro la costituente come contro la dittatura". AdR, Nova York, [s. n.], 04/10/1930. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 356-357. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[370]). "Francesco Saverio Merlino". Almanacco Libertario, [s. l.], [s. n.], 1931. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 357-361. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[371]). "Questioni di tattica". Almanacco Libertario, [s. l.], [s. n.], 1931. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 361-364. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[372]). "Pietro Kropotkin. Ricordi e critiche di un suo vecchio amico". Studi Sociali, Montevidéo, [s. n.], 15/04/1931. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 364-368. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[373]). "Rimasticature autoritarie". Risveglio, Genebra, [s. n.], 01/05/1931. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 368-379. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[374]). "Le materie prime e il socialismo". Risveglio, Genebra, [s. n.], 16/05/1931. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 379-382. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[375]). "Incoerenza o necessità?". AdR, Nova York, [s. n.], 29/05/1931. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 382-383. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[376]). "Epistolario". AdR, Nova York, [s. n.], 20/08/1931. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 383-386. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[377]). "A proposito di 'revisionismo'". AdR, Nova York, [s. n.], 01/08/1931. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 386-390. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[378]). "Un 'governo' che non è governo". AdR, Nova York, [s. n.], 26/12/1931. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 386-398. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[379]). "Ancora qualche parola sul governo 'libertario'". AdR, Nova York, [s. n.], 12/08/1932. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 398-402. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[380]). "Una lettera sulle cose d'Italia e di Spagna". AdR, Nova York, [s. n.], 12/08/1933. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 403-405. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1975[381]). "Ultimi pensieri". Studi Sociali, Montevidéo, [s. n.], 04/12/1933. In:_____. *Scritti.* Carrara: Movimento Anarchico Italiano. p. 405-407. 3º volume: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932.

_____. (1984[1]). "Correspondência para Luigia Pezzi. Londres, 29/04/1892". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 65-69.

_____. (1984[2]). "Correspondência para Luigi Fabbri. Ancona, 02/09/1913". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 109.

_____. (1984[3]). "Correspondência para Luigi Fabbri. Ancona, 12/09/1913". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 110-111.

_____. (1984[4]). "Correspondência para Luigi Fabbri. Ancona, 15/09/1913". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 112-113.

_____. (1984[5]). "Correspondência para Luigi Fabbri. Roma, 31/10/1922". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 183-184.

_____. (1984[6]). "Correspondência para Luigi Fabbri. Roma, 08/02/1925". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 196-197.

_____. (1984[7]). "Correspondência para Osvaldo Maraviglia. Roma, 08/04/1926". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 212-213.

_____. (1984[8]). "Correspondência para Antonio Gagliardi. Roma, 25/09/1926". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 225.

_____. (1984[9]). "Correspondência para Osvaldo Maraviglia. Roma, 03/11/1926". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 233.

_____. (1984[10]). "Correspondência para Gigi Damiani. Roma, 10/12/1926". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 237-238.

_____. (1984[11]). "Correspondência para Osvaldo Maraviglia. Roma, 16/12/1926". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 239.

_____. (1984[12]). "Correspondência para Gigi Damiani. Roma, 15/01/1927". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 241.

_____. (1984[13]). "Correspondência para Osvaldo Maraviglia. Roma, 14/03/1927". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 248-249.

_____. (1984[14]). "Correspondência para Gigi Damiani. Roma, 05/06/1927". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 252.

_____. (1984[15]). "Correspondência para Virgilia D'Andrea. Roma, set/1927". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 259.

_____. (1984[16]). "Correspondência para Osvaldo Maraviglia. Roma, 18/12/1927". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 261-262.

_____. (1984[17]). "Correspondência para Armando Borghi. Roma, 01/05/1928". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 269.

_____. (1984[18]). "Correspondência para Osvaldo Maraviglia. Roma, 08/08/1928". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 271.

_____. (1984[19]). "Correspondência para Virgilia D'Andrea. Roma, 03/04/1930". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 285-286.

_____. (1984[20]). "Correspondência para Gigi Damiani. Roma, 09/04/1930". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 287-289.

_____. (1984[21]). "Correspondência para Luigi Fabbri. Roma, 18/05/1931". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 314-317.

_____. (1984[22]). "Correspondência para Gigi Damiani. Roma, 28/05/1931". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 318-319.

_____. (1984[23]). "Correspondência para Virgilia D'Andrea. Roma, 06/08/1931". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 333.

_____. (1984[24]). "Correspondência para Gigi Damiani. Roma, 17/10/1931". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 339-340.

_____. (1984[25]). "Correspondência para Gigi Damiani. Roma, 08/11/1931". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 341.

_____. (1984[26]). "Correspondência para Gigi Damiani. Roma, 19/11/1931". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 342.

_____. (1984[27]). "Correspondência para Armando Borghi. Roma, 14/12/1931". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 344.

_____. (1984[28]). "Correspondência para Salvatore Vellucci. Roma, 17/12/1931". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 345.

_____. (1984[29]). "Correspondência para Luigi Fabbri. Roma, 11/03/1932". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 355.

_____. (1984[30]). "Correspondência para Luigi Fabbri. Roma, 03/05/1932". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 358.

_____. (1984[31]). "Correspondência para Armando Borghi. Roma, 03/05/1932". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 360.

_____. (1984[32]). "Correspondência para Osvaldo Maraviglia. Roma, 16/05/1932". In:_____. *Epistolario.* Lettere edite e inedite, 1873-1932. Carrara: Centro Studi Sociali. p. 361-362.

_____. (1982[1]). "Un pò di teoria". Paris, En-Dehors, 17/08/1892. In: _____. *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato. p. 56-59.

_____. (1982[2]). "Errori e rimedi. Schiarimenti". Londres, L'Anarchia, ago/1896. In: _____. *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato. p. 67-70.

_____. (1982[3]). "Questioni rivoluzionarie". Paris, La Révolte, 10/10/1890. In: _____. *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato. p. 73-74.

_____. (1982[4]). "Andiamo fra il popolo". Ancona, L'Art. 248, 04/02/1894. In: _____. *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato. p. 74-78.

_____. (1982[5]). "Il compito degli anarchici". Paterson, La Questione Sociale, set-out/1899. In: _____. *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato. p. 79-82.

_____. (1982[6]). "Correspondência para N. Converti". Londres, 10/03/1896. In: _____. *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato. p. 83-84.

_____. (1982[7]). "L'organizzazione". Ancona, L'Agitazione, 04/06/1897. In: _____. *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato. p. 84-87.

_____. (1982[8]). "L'organizzazione". Ancona, L'Agitazione, 11/06/1897. In: _____. *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato. p. 87-93.

_____. (1982[9]). "La politica parlamentare nel movimento socialista". Londres, 1890 (opúsculo). In: _____. *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato. p. 98-109.

_____. (1982[10]). "Un'intervista". L'Avanti!, 03/10/1897. In: _____. *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato. p. 123-127.

_____. (1982[11]). "Conferma". Ancona, L'Agitazione, 14/10/1897. In: _____. *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato. p. 127-131.

_____. (1982[12]). "Chiarimento". Ancona, L'Agitazione, 28/10/1897. In: _____. *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato. p. 131-136.

_____. (1982[13]). Anarchici pro-governo. [Cronaca Sovversiva, Paterson, 29/04/1916]. In: _____. *Scritti antimilitaristi dal 1912 al 1916.* Milão: Cooperativa Segno Libero. p. 67-69.

_____. (1987). *A anarquia e outros escritos.* Tradução de Plínio A. Coelho. Brasília/São Paulo: Novos Tempos/Centro de Cultura Social.

_____. (2005a). The Duties of the Present Hour (1894). In: GRAHAM, R. (org.). *Anarchism.* A Documentary History of Libertarian Ideas. Montreal: Black Rose Books. p. 181-183. 1º volume: From Anarchy to Anarchismo (300CE to 1939).

_____. (2005b). Violence as a Social Factor (1895). In: GRAHAM, R. (org.). *Anarchism.* A Documentary History of Libertarian Ideas. Montreal: Black Rose Books. p. 160-163. 1º volume: From Anarchy to Anarchismo (300CE to 1939).

MALATESTA, E. ; et al. (1915). Manifesto Internazionale Anarchico contro la Guerra. *Volontà,* Ancona, ano III, nº 12, 20/mar,

MALATESTA, E. ; MERLINO, F. S. (2001). *Democracia ou anarquismo?* A célebre polêmica sobre as eleições, o anarquismo e a ação revolucionária que apaixonou a Itália rebelde. Tradução de Júlio Carrapato. Faro: Edições Sotavento.

2. bibliografia geral

AGAMBEN, G. *Estado de Exceção.* Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALY, G. *Comment Hitler a acheté les Alemands.* Le IIIe Reich, une dictature au service du peuple. Tradução de Marie Gravey. Paris: Flammarion, 2005.

ANSART, P. *Marx y el anarquismo.* Barcelona: Barral editores, 1972.

ANTONIOLI, M. “Introduzione – Anarchismo e/o Sindacalismo”. In: _____ (org.). *Dibattito sul Sindacalismo.* Atti del Congresso Internazionale Anarchico di Amsterdam (1907). Florença: CP Editrice, 1978. p. 7-33.

_____. Errico Malatesta, l'organizzazione operaia e il sindacalismo (1889-1914). *Ricerche Storiche*, Florença, a. XIII, nº 1, jan-abr/1983. p. 151-204.

_____. *Il sindacalismo italiano.* Dalle origini al fascismo. Pisa: BFS, 1997.

_____. L'Individualismo Anarchico. In: MASINI, P. C. ; ANTONIOLI, M. *Il Sol dell'Avvenire.* L'Anarchismo in Italia dalle origini alla Prima Guerra Mondiale. Pisa: BFS, 1999a. p. 55-84.

_____. Gli anarchici e l'organizzazione. In: MASINI, P. C. ; ANTONIOLI, M. *Il Sol dell'Avvenire.* L'Anarchismo in Italia dalle origini alla Prima Guerra Mondiale. Pisa: BFS, 1999b. p. 127-169.

AVELINO, N. *Anarquistas*: ética e antologia de existências. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004.

BACON, F. *Ensaios de Francis Bacon.* Tradução de Alan N. Ditchfield. Petrópolis: Vozes, 2007.

BAKER, K. M. Condorcet. In: FURET, F. ; OZOUF, M. (org). *Dicionário crítico da Revolução Francesa.* Tradução de Henrique de A. Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 230-239.

BAKUNIN, M. *O conceito de liberdade.* Porto: Rés, 1975.

_____. *Confesión al Zar Nicolás I.* Barcelona: Editorial Labor, 1976.

_____. *Obras Completas.* Madrid: La Piqueta, 1986. tomo 5: Estatismo y Anarquia (1873).

BALSAMINI, L. *Gli Arditi del Popolo.* Dalla guerra alla difesa del popolo contro le violenze fasciste. Salerno: Galzerano Editore, 2002.

BENBOW, W. *Grand National Holiday, and Congress of the Productive Classes.* Disponível em: <http://www. marxists. org/history/england/chartists/benbow-congres> (Acesso em: 25 jul 2007), 1832.

BERTI, G. La rivoluzione e il nostro tempo. *Volontà,* Nápoles, nº 4, ano XXXVII, out-dez/1983. p. 29-40.

_____. L'anarchismo e 'il crollo dell'ideologia'. *Volontà,* Nápoles, nº 2, ano XL, abr-jun/1986. p. 65-75.

_____. *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale, 1872-1932.* Milão: Franco Angeli, 2003.

BETTINI, L. *Bibliografia dell'anarchismo.* Florença: CP Editrice, 1976. vol. I, tomo 2: periodici e numeri unici anarchici in lingua italiana publicati all'estero (1872-1971).

BRANDÃO, J. de S. *Mitologia Grega.* 10ª ed. , Petrópolis: Vozes, 2000. v. III.

BURKE, E. *Reflexões sobre a Revolução em França.* 2ª ed. , tradução de Renato de A. Faria. Brasília: UNB, 1997.

CERRITO, G. *Dall'insurrezionalismo alla settimana rossa:* per una storia dell'anarchismo in Italia (1881/1914). Florença: CP Editrice, 1977.

CHAMBOST, A-S. *Proudhon et la norme.* Pensée juridique d'un anarchiste. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004.

CHEVALIER, L. *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle.* Paris: éditions Perrin, 2002.

COLE, G. D. H. Socialismo e fascismo. In: DE FELICE, R. (org.). *Il fascismo.* Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici. Bari: Editori Laterza, 1998. p. 667-679.

COLSON, D. *Petit lexique philosophique de l'anarchisme.* De Proudhon à Deleuze. Paris: Librairie Générale Française, 2001.

_____. A ciência anarquista. *Novos Tempos,* São Paulo, nº 3, 3º quadrimestre, 2001. p. 23-50.

_____. Proudhon e Leibniz. Anarchie et monadologie. IN: PESSIN, A. ; PUCCIARELLI, M. *Lyon et l'esprit proudhonien.* Actes du colloque de Lyon 6 et 7 décembre 2002. Lyon: Atelier de Création Libertaire, Société P. -J. Proudhon, Université Solidaire, 2003. p. 95-122.

_____. *Trois essais de philosophie anarchiste.* Islam - Histoire - Monadologie. Paris: éditions Léo Scheer, 2004.

_____. A filiação de Proudhon. Tradução de Martha Gambini. *Verve,* Nu-Sol, São Paulo, nº 9, maio, 2006. p. 23-29.

DADÀ, A. *L'anarchismo in Italia:* fra movimento e partito. Milão: Teti editore, 1984.

DE AMBRIS, A. L'evoluzione del fascismo. In: DE FELICE, R. (org.). *Il fascismo.* Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici. Bari: Editori Laterza, 1998. p. 197-216.

DE FELICE, R. *Mussolini il rivoluzionario, 1883-1920.* Turim: Einaudi, 1995.

_____. *Autobiografia del fascismo.* Antologia di testi fascisti 1919-1945. Turim: Einaudi, 2004.

DE FELICE, R. (org.). *Il fascismo.* Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici. Bari: Editori Laterza, 1998.

DEAN, M. *Critical and effective histories.* Foucault's methods and historical sociology. Londres: Routledge, 1994.

_____. *Governmentality:* power and rule in modern society. Londres: Sage Publ, 1999.

_____. *Governing Societies:* Political perspectives on domestic and international rule. Londres: MacGraw-Hill, 2007.

DELEPLACE, M. *L'Anarchie de Mably à Proudhon (1750-1850).* Histoire d'une appropriation polémique. Lyon: ENS éditions, 2000.

DELEUZE, G. *Foucault.* São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. *Conversações, 1972-1990.* Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2004.

DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia.* Tradução de Aurélio G. Neto, Ana L. de Oliveira, Lúcia C. Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1996. v. 3.

_____. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia.* Tradução de Peter P. Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 2002. v. 5.

_____. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia.* Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2005. v. 4.

DI LEMBO, L. *Guerra di classe e lotta umana.* L’anarchismo in Italia dal biennio rosso alla guerra di Spagna (1919-1939). Pisa: BFS, 2001.

DONZELOT, J. *L'Invention du social.* Essai sur le déclin des passions politiques. Paris: Éitions du Seuil, 1994.

DORSO, G. La rivoluzione in marcia: il fascismo. In: DE FELICE, R. *Il fascismo.* Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici. Bari: Editori Laterza, 1998. p. 229-257.

ESPINOSA, B. de. *Tratado teológico-político.* Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FABBRI, L. Resoconto generale del Congresso Anarchico di Amsterdam, 24-31 Agosto 1907. *Il Pensiero:* rivista quindicinale di sociologia, arte e letteratura, Roma, a. V, nº 20-21, 16/out-1º/nov, 1907. p. 326-344.

_____. [Abertura]. In: MALATESTA, E. *Lo Sciopero.* Dramma in 3 atti. Genebra: Libreria del Risveglio, 1933. p. 1.

_____. *Malatesta.* Tradução de Diego Abad de Santillán. Buenos Aires: Editorial Americalee, 1945.

_____. *Dictadura y revolución.* Tradução de D. A. de Santillán. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1967.

_____. La contre-révolution préventive. In: MANFREDONIA, G. *Luigi Fabbri, le mouvement anarchiste italien et la lutte contre le fascisme.* Paris: Éditions du Monde Libertaire, 1994. p. 179-372.

FEDELE, S. *Una Breve ilusione.* Gli anarchici e la Russia sovietica (1917-1939). Milão: Franco Angeli,1996.

FEDELI, U. *Bibliografía malatestiana.* Nápoles: Edizioni RL, 1951.

FERRER, C. Gastronomia e anarquismo - vestígios de viagens à patagônia trapeiro. *Verve*, Nu-Sol, São Paulo, nº 3, abril/2003, p. 137-160.

FINZI, P. *La nota persona.* Errico Malatesta in Italia (dicembre 1919/luglio 1920). Ragusa: La Fiaccola, 1990.

FOUCAULT, M. *La société punitive.* Cours au Collège de France (1972-1973). Paris: inédito, datilografado [Biblioteca Geral, Collège de France], 1973.

_____. *Du gouvernement des vivants.* Cours au Collège de France (1979-1980). Paris: inédito, áudio [Biblioteca Geral, Collège de France], 1980.

_____. *Subjectivité et verité.* Cours au Collège de France (1980-1981). Paris: inédito, áudio [Biblioteca Geral, Collège de France], 1981.

_____. *História da Sexualidade.* 11ª ed. , tradução de Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1993. v. 1: A vontade de saber.

_____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H. L. ; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica.* Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 231-249.

_____. *Em defesa da sociedade.* Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. *História da loucura na idade clássica.* 6ª edição, tradução de José T. C. Netto. São Paulo: Perspectiva, 1999b.

_____. *A ordem do discurso.* Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 5ª edição, tradução de Laura F. de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1999c.

_____. *Vigiar e punir.* Nascimento da prisão. 22ª ed. , tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2000a.

_____. *As palavras e as coisas.* Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

_____. Prefácio à Transgressão. In: MOTTA, M. B. (org.). *Ditos e Escritos.* Tradução de Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2001a. v. III: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. p. 28-46.

_____. *Dits et écrits.* Paris: Gallimard, 2001b. v. I: 1954-1975.

_____. *Dits et écrits.* Paris: Gallimard, 2001c. v. II: 1976-1988.

_____. *A verdade e as formas jurídicas.* 3ª ed. , tradução de Roberto Machado e Eduardo J. Moarias. Rio de Janeiro: Nau, 2002a.

_____. *La hermenéutica del sujeto.* Curso en el Collège de France (1981-1982). México: Fondo de Cultura Económica, 2002b.

_____. *Os anormais.* Curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2002c.

_____. Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas. In: MOTTA, M. de B. (org.). *Ditos e Escritos.* Tradução: Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2003a. v. IV: Estratégia, Poder-Saber. p. 270-280.

_____. *Le pouvoir psychiatrique.* Cours au Collège de France, 1973-1974. Paris: Gallimanrd/Seuil, 2003b.

_____. A 'Governamentalidade'. In: MOTTA, M. de B. (org.). *Ditos e Escritos.* Tradução de Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2003c. v. IV: Estratégia, Poder-Saber. p. 281-305.

_____. A sociedade disciplinar em crise. In: MOTTA, M. de B. (org.). *Ditos e Escritos.* Tradução de Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2003d. v. IV: Estratégia, Poder-Saber. p. 267-269.

_____. A vida dos homens infames. In: MOTTA, M. de B. (org.). *Ditos e Escritos.* Tradução de Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2003e. v. IV: Estratégia, Poder-Saber. p. 201-222.

_____. Poder e saber. In: MOTTA, M. de B. (org.). *Ditos e Escritos.* Tradução de Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2003f. v. IV: Estratégia, Poder-Saber. p. 223-240.

_____. “É inútil revoltar-se?”. In: MOTTA, M. de B. (org.). *Ditos e Escritos.* Tradução: Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2004a. v. V: Ética, sexualidade, política. p. 77-81.

_____. *Sécurité, territoire, population.* Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Gallimard/Seuil, 2004b.

_____. *Naissance de la biopolitique.* Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard/Seuil, 2004c.

_____. Do governo dos vivos. Transcrição, tradução e notas de Nildo Avelino. *Verve,* São Paulo, Nu-Sol, n. 12, outubro,2007. p. 270-298.

FOUCAULT, M; FARGE, A. (orgs.). *Le désordre des familles.* Lettres de cachet des Archives de la Bastille. Paris: Gallimard, 1982.

GALLEANI, L. *La "propaganda col fatto".* Vaillant, Henry, Sante Caserio: gli attentati alla Camera dei Deputati, al Caffè Terminus e al Presidente della Repubblica, Carnot (cronache giudiziarie dell'anarchismo militante, 1893-1894). Guasila: T. Serra,1994.

GARCÍA, V. Presentación: Bakunin, hoy. In: BAKUNIN, M. *Obras Completas.* Madrid: Júcar, 1980. p. 5-55, v. 1: La revolución social en Francia.

GARCÍA, V. *L'Anarchisme aujourd'hui.* Paris: L'Harmattan, 2007.

GRAMSCI, A. *Obras Escolhidas.* Tradução por Manuel B. da Cruz. Lisboa: Editorial Estampa, 1974. v. II.

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana.* 3ª ed. ,tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

GROUPE des anarchistes russes à l'étranger. Le problème organisationnel et l'idée de synthèse. In: MANFEDRONIA, G. ; et al. *L'organisation anarchiste. Textes fondateurs.* Paris: Les Éditions de L'Entr'aide, 2005a. p. 23-28.

_____. Plate-forme organisationnelle de l'Union générale des anarchistes. In: MANFEDRONIA, G. ; et al. *L'organisation anarchiste. Textes fondateurs.* Paris: Les Éditions de L'Entr'aide, 2005b. p. 29-60.

GUILLAUME, J. *L'Internationale.* Documents et souvenirs (1864-1872). Paris: éditions Gérard Lebovici, 1985a. t. I

_____. *L'Internationale.* Documents et souvenirs (1864-1872). Paris: éditions Gérard Lebovici, 1985b. t. II

GURVITCH, G. *Proudhon e Marx.* 2ª ed. , tradução de Luz Cary. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

HAYEK, F. A. von. Socialismo e fascismo. In: DE FELICE, R. (org.). *Il fascismo.* Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici. Bari: Editori Laterza, 1998. p. 715-719.

HINDESS, B. Liberalism, socialism and democracy: variations on a governmental theme. *Economy and Society* (Special issue: Liberalism, neo-liberalism and governmentality), Londres, vol. 22, n. 3, agosto/1993, pp. 300-313.

_____. *Discourses of power:* from Hobbes to Foucault. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

HOBBES DE MALMESBURY, T. *Os pensadores.* Tradução de João Monteiro e Maria B. N. da Silva. São Paulo: Victor Civita, 1974. v. XIV: Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.

HUGHES, H. S. La natura del sistema fascista. In: DE FELICE, R. (org.). *Il fascismo.* Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici. Bari: Editori Laterza, 1998. p. 680-688.

JENSEN, R. B. The International Anti-Anarchist Conference of 1898 and the Origins of Interpol. *Journal of Contemporary History,* Londres, vol. 16, n. 2, abril, 1981. p. 323-347.

_____. Daggers, rifles and dynamite: Anarchist Terrorism in nineteenth century Europe. *Terrorism and Political Violence,* Londres, vol. 16, n. 1, primavera, 2004. p. 116-153.

KAMINSKI, A. J. *I campi di concentramento dal 1896 a oggi.* Storia, funzioni, tipologia. Turim: Bollati Boringhieri, 1998.

KANT, E. *Projet de Paix Perpétuelle.* Esquisse Philosophique 1795. Tradução de J. Gibelin. Paris: J. Vrin, 1984.

KROPOTKIN, P. ; et al. Manifesto dei sedici. *Rivista Libertaria,* Milão, ano I, nº 1, out-dez/1999. p. 67-69.

LANDRY, J. -M. Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault 'Du gouvernement des vivants' (Collège de France, 1980). *Raisons Politiques,* Paris, n. 25, fevereiro/2007, pp. 31-45.

LEHNING, A. (org.). *Bakounine et les autres. Esquisses et portraits contemporains d'un révolutionnairre.* Paris: Union Générale d'Éditions, 1976.

LEIBNIZ, G. W. *Os pensadores.* São Paulo: Victor Civita, 1974. v. XIX: "A Monadologia, Discursos de Metafísica e outras obras.

LEMKE, T. *"A Zone of Indistinction"* – A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics. Disponível em: <www. thomaslemkeweb. de> (Acesso em: 10 ago 2007), 2005.

LEVY, C. Malatesta in London: the era of dynamite. In: SPONZA, L. ; TOSI, A. *A century of italian emigration to Britain 1880-1980s, five essays.* Cambridge, Suplement to the italianist number thirtenn, 1993. p. 25-42.

_____. Charisma and social movements: Errico Malatesta and Italian anarchism. *Modern Italy,* Cambridge, v. 3, nº 2, 1998. p. 205-217.

_____. *Gramsci and the Anarchists.* Oxford: Berg, 1999.

LISSAGARAY, P. -O. *História da Comuna de 1871.* 2ª ed. , tradução de Sieni M. Santos. São Paulo: Ensaio, 1995.

LOMBROSO, C. ; LASCHI, R. *Le crime politique et les révolutions par rapport au droit, à l'anthropologie criminelle et à la science du gouvernement.* Tradução de A. Bouchard. Paris: Félix Alcan, 1892.

LOPES, E. Lucheni um terrorista anarquista. *Verve,* São Paulo, Nu-Sol, nº 12, outubro, 2007. p. 300-306.

LUBAC, H. de. *Proudhon e il cristianesimo.* Tradução de Carola Mattioli. Milão: Jaca Book, 1985.

MAITRON, J. *Le mouvement anarchiste en France.* Paris: Gallimard, 1975. vol. I: des origines à 1914

_____. *Ravachol e os anarquistas.* Lisboa: Antígona1981.

_____. Émile Henry, o benjamim da anarquia. *Verve,* São Paulo, nº 7, maio, 2005, p. 11-42.

MALTHUS, T. R. *Ensaio sobre a população.* Tradução de Regis de Castro, Dinah de A. Azevedo e Antonio A. Cury. São Paulo: Victor Civita, 1983. Coleção "Os economistas".

MANFREDONIA, G. Le débat "plate-forme" ou "synthèse". In: _____; et al. *L'organisation anarchiste. Textes fondateurs.* Paris: Les Éditions de L'Entr'aide, 2005. p. 5-22.

MANTOVANI, A. *Errico Malatesta e la crise di fine secolo.* Dal processo di Ancona al regicidio. Milão, 275f. Tese (Laurea), Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1988.

MAQUIAVEL, N. *Os pensadores.* Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Victor Civita, 1973. vol. IX: O Príncipe, Escritos Políticos.

_____. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio.* Tradução de Sérgio Bath. 3ª ed. , Brasilia: UNB, 1994.

MARX, K. *Miséria da Filosofia.* Tradução de José Carlos Morel. São Paulo: Ícone editora, 2004.

MASINI, P. C. *Storia degli anarchici italiani.* Da Bakunin a Malatesta (1862-1892). Milão: Rizzoli Editore, 1974.

_____. *Storia degli anarchici italiani nell'epoca degli attentati.* Milão: Rizzoli Editore, 1981.

_____. Gli Anarchici fra neutralità e intervento (1914-1915). *Rivista Storica dell'Anarchismo,* Pisa, nº 8, ano 2, jul-dez/2001. p. 9-22.

MAY, T. Pós-estruturalismo e anarquismo. *Margem,* São Paulo, nº 5, 1996, p. 171-185.

_____. *Anarchismo e post-struturalismo.* Da Bakunin a Foucault. Tradução de Salvo Vaccaro. Milão: Elèuthera, 1998.

MEYET, S. Les trajectoires d'un texte: "la gouvernementalité" de Michel Foucault. In: _____; NAVES, M. -C. ; RIBEMONT, T. (orgs.). *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique.* Paris: L'Harmattan, 2005. p. 13-36.

MOREL, J. C. O. Introdução. In: PROUDHON, P. -J. *Sistemas das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria.* Tradução de José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone editora, 2003. p. 7-32.

NETTLAU, M. *Errico Malatesta.* La vida de un anarquista. Tradução de Diego Abad de Santillán. Buenos Aires: Editorial La Protesta, 1923.

_____. Malatesta e la guerra. In: MALATESTA, E. *Scritti antimilitaristi dal 1912 al 1916.* Milão: Cooperativa Segno Libero, 1982. p. 73-91.

NEWMAN, S. *From Bakunin to Lacan.* Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power. Boston: Lexington Books, 2001.

_____. *Power and Politics in Poststructuralist Thought.* New theories of the political. Londres: Routledge, 2005.

_____. Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze. Tradução de Anamaria Salles e Andre Degenszajn. *Verve,* Nu-Sol, São Paulo, nº 8, outubro/2005a. p. 13-41.

_____. As políticas do pós-anarquismo. Tradução de Andre Degenszajn e Olivia Goulart. *Verve,* Nu-Sol, São Paulo, nº 9, maio/2006. p. 30-50.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência.* Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal.* Prelúdio a uma filosofia do futuro. 2ª ed. , tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

OZOUF, M. Revolução. In: FURET, F. ; OZOUF, M. *Dicionário crítico da Revolução Francesa.* Tradução de Henrique de A. Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 840-851.

PAINE, T. *Os direitos do Homem.* Uma resposta ao ataque do sr. Burke à Revolução Francesa. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989.

PASQUINO, P. Political theory of war and peace: Foucault and the history of modern political theory. *Economy and Society,* Londres, vol. 22, nº 1, fevereiro/1993. p. 77-88.

PASSETTI, E. *Política e massa:* o impasse liberal por Ludwig von Mises. São Paulo, 333f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais - Política), Pontifícia Universidade Católica, 1994.

_____. Foucault libertário. *Margem,* São Paulo, nº 5, 1996, p. 135-147.

_____. *Éticas dos amigos:* invenções libertárias da vida. São Paulo: Imaginário/CAPES, 2003a.

_____. *Anarquismos e sociedade de controle.* São Paulo: Cortez, 2003b.

_____. *Anarquismo urgente.* Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

PASSETTI, E. ; OLIVEIRA, S. (orgs.). *Terrorismos.* São Paulo: Educ2006.

PASSETTI, E. ; RESENDE, P. -E. A. Proudhon: aqui começa o anarquismo in _____ (orgs.). *Pierre-Joseph Proudhon* (coleção grandes cientistas sociais). São Paulo: Ática, 1986. p. 7-30.

PELLOUTIER, F. Textes choisis. In: JULLIARD, J. *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe.* Paris: Seuil, 1971. p. 265-518.

PORTER, B. *The Origins of the Vigilant State.* The London Metropolitan Police Special Branch before the First World War. Londres: The Boydell Press, 1987.

POUGET, É. *1906. Le Congrès syndicaliste d'Amiens.* Paris: Éditions CNT, 2006.

PROCACCI, G. *Gouverner la misère.* La question sociale em France (1789-1848). Paris: Seuil, 1993.

PROUDHON, P-J. *Filosofía del Progresso.* Tradução de Francisco Pí y Margall. Madrid: Librería de Alfonso Duran, 1869 [1853].

_____. *Las confesiones de un revolucionario.* Para servir a la historia de la revolución de febrero de 1848. Tradução de Diego A. de Santillan. Buenos Aires: Editorial Americalee, 1947 [1849].

_____. *Idée générale de la révolution au XIXe siècle.* Antony: édition de la Fédération Anarchiste, 1979 [1851].

_____. *De la justice dans la révolution et dans l'Église.* Études de philosophie pratique. Paris: Fayard, 1988a [1860]. tomo I.

_____. *De la justice dans la révolution et dans l'Église.* Études de philosophie pratique. Paris: Fayard, 1988b [1860]. tomo II.

_____. *De la justice dans la révolution et dans l'Église.* Études de philosophie pratique. Paris: Fayard, 1990 [1860]. tomo III.

_____. *Idées Révolutionnaires.* Antony: éditions Tops/H. Trinquier, 1996a [1848].

_____. *Do Princípio Federativo e da necessidade de recontruir o partido da revolução.* Tradução de Francisco Trindade. Lisboa: Colibri, 1996b [1863].

_____. *O que é a propriedade?* 3ª ed. , tradução de Marília Caeiro. Lisboa: Editorial Estampa, 1997 [1840].

_____. *La guerre et la paix.* Antony: éditions Tops/H. Trinquier, 1998a [1861]. tomo I.

_____. *La guerre et la paix.* Antony: éditions Tops/H. Trinquier, 1998b [1861]. tomo II.

_____. *De la création de l'ordre dans l'humanité.* Antony: éditions Tops/H. Trinquier, 2000a [1843]. tomo I

_____. *De la création de l'ordre dans l'humanité.* Antony: éditions Tops/H. Trinquier, 2000b [1843]. tomo II

_____. *Sistemas das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria.* São Paulo: Ícone editora, 2003. tomo I.

_____. Sobre o princípio da associação. Tradução de Martha Gambini. *Verve*, São Paulo, nº 10, outubro, 2006, p. 44-74.

RAGO, M. *Entre a história e a liberdade.* Luce Fabbri e o anarquismo contemporâneo. São Paulo: Unesp, 2000.

_____. *Foucault, história e anarquismo.* Rio de Janeiro: Achiamé, 2004.

REALE, G. *Corpo, alma e saúde.* O conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002.

ROCKER, R. *En la borrasca* (años de destierro). Tradução de Diego A. de Santillan. Buenos Aires: Editorial Tupac, 1949.

RÖPKE, W. Il nazionalsocialismo come totalitarismo. In: DE FELICE, R. (org.). *Il fascismo.* Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici. Bari: Editori Laterza, 1998. p. 724-734.

ROSE, N. ; BARRY, A. ; OSBORNE, T. Liberalism, neo-liberalism and governmentality: introduction. *Economy and Society* (Special issue: Liberalism, neo-liberalism and governmentality), Londres, vol. 22, n. 3, agosto/1993. p. 265-266.

ROSE, Nikolas. *Powers of freedom:* reframing political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ROUSSEAU, J. -J. *Os pensadores.* Tradução de Lourdes S. Machado. São Paulo:Victor Civita,1973. v. XXIV: Do contrato social ou princípios do direito político, Ensaio sobre a origem das línguas, Discurso sobre as ciências e as artes, Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.

SANTARELLI, E. *Il socialismo anarchico in Italia.* Milão: Feltrinelli, 1973.

SARTI, R. *Giuseppe Mazzini.* La politica come religione civile. Roma-Bari: Laterza, 2000.

SENNELART, M. Situation des cours. In: FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population.* Cours au Collège de France, (1977-1978). Paris: Gallimanrd/Seuil, 2004. p. 379-411

_____. *As artes de governar.* Tradução de Paulo Neves. São Paulo: ed. 34, 2006.

SHAKESPEARE, W. *Obras completas.* 2ª edição, tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, s/d. vol. XI:Coriolano, Macbeth.

SZAKOLCZAI, A. *Max Weber and Michel Foucault.* Parallel life-works. Londres: Routledge, 1998.

TOCQUEVILLE, A. *Lembrancas de 1848:* as jornadas revolucionarias em Paris. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

_____. *Memoria sobre el pauperismo.* Tradução de Juan M. Ros. Madrid: Tecnos, 2003.

VACCARO, S. Foucault e o anarquismo. *Margem,* São Paulo, nº 5, 1996. p. 158-170.

_____. Prefazione. In: MAY, T. *Anarchismo e post-struturalismo.* Da Bakunin a Foucault. Milão: Elèuthera, 1998. p. 7-17.

_____. *Anarchismo e modernità.* Pisa: BFS, 2004.

VEYNE, P. *Como se escreve a história.* 4ª ed. , trad. de Alda Baltar e Maria A. Kneipp. Brasília: UNB, 1998.

VOLINE et al. A propos du projet d'une "Plate-forme d'organisation". In: MANFEDRONIA, G. ; et al. *L'organisation anarchiste. Textes fondateurs.* Paris: Les Éditions de L'Entr'aide, 2005. p. 77-121.

WEBER, M. *Economia e Sociedade.* Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen E. Barbosa. Brasília: UNB, 1999. v. 2.

3. periódicos consultados:

Revistas

Rivista Anarchica, Milão.

Rivista Libertaria, Milão.

Rivista Storica dell'Anarchismo, Pisa.

Quaderni della Rivista Storica dell'Anarchismo, Pisa.

Volontà, Nápoles.

Volontà, Genova-Nervi.

Volontà, Genova.

Volontà, Pistoia.

Volontà, Milão.

Jornais

Cause ed effetti, Londres.

Commemorando Errico Malatesta nel 18° anno della sua morte, Roma.

Guerra e pace, Ancona.

La Questione Sociale, Buenos Aires.

La Questione Sociale, Florença.

La Questione Sociale, Florença-Livorno.

La Questione Sociale, Pisa.

La Questione Sociale, Turim.

L'Adunata dei Refrattari, New York.

L'Agitazione, Ancona.

L'Agitatore, Ancona.

L'Agitiamoci, Ancona.

L'Agitatevi, Ancona.

L'Associazione, Nice Marítima.

L'Associazione, Londres.

Volontà, Ancona.

4. outras fontes:

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2949, fasc. 1, pp. 176, 1883-1892.

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2949, fasc. 2, pp. 59, 1894-1909.

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2950, fasc. 3, pp. 64, 1911-1913.

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2950, fasc. 4, pp. 59, 1913-1914.

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2950, fasc. 5, p. 21, 1914-1918.

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2951, fasc. 6, pp. 130, 1919-1920.

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2951, fasc. 7, pp. 20, 1921-1923.

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2951, fasc. 8, pp. 433, 1920-1924.

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2952, fasc. 9, pp. 61, 1924-1928.

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2952, fasc. 10, pp. 45, 1928-1930.

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2952, fasc. 11, pp. 99, 1930-1931.

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2952, fasc. 12, pp. 90, 1931-1932.

ACS/CPC. Schedario Politico di Errico Malatesta. Roma, b. 2953, fasc. 13, pp. 36, 1896-1932.

ACS/CPC. Schedario Politico di Elena Melli. Roma, b. 3211, fasc. 1, pp. 49, 1918-1932.

ACS/CPC. Schedario Politico di Elena Melli. Roma, b. 3211, fasc. 2, pp. 29, 1918-1934.

ACS/CPC. Schedario Politico di Elena Melli. Roma, b. 3211, fasc. 3, pp. 47, 1933-1934.

ACS/CPC. Schedario Politico di Elena Melli. Roma, b. 3212, fasc. 4, pp. 54, 1935-1936.

ACS/CPC. Schedario Politico di Elena Melli. Roma, b. 3212, fasc. 5, pp. 41, 1936-1938.

ACS/CPC. Schedario Politico di Elena Melli. Roma, b. 3212, fasc. 6, pp. 63, 1918-1941.

ACS/CPC. Schedario Politico di Luigi Damiani. Roma, b. 1601, fasc. 1, pp. 26, 1894-1931.

ACS/CPC. Schedario Politico di Luigi Damiani. Roma, b. 1601, fasc. 2, pp. 9, 1931-1934.

ACS/CPC. Schedario Politico di Luigi Damiani. Roma, b. 1601, fasc. 3, pp. 6, 1934-1943.