

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**

**ADONILE A. GUIMARÃES**

**Anarquismo e ação direta como estratégia ético-política  
(persuasão e violência na modernidade)**

**Uberlândia  
2009**

**ADONILE A. GUIMARÃES**

**Anarquismo e ação direta como estratégia ético-política  
(persuasão e violência modernidade)**

**Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia sob a orientação da Profª Drª Jacy Alves de Seixas, como requisito para obtenção do título de Mestre em História. (Área de Concentração: História Social).**

**Uberlândia  
2009**

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

G963a Guimarães, Adonile Ancelmo, 1976-  
Anarquismo e ação direta como estratégia ético-política (persuasão e violência na modernidade) / Adonile Ancelmo Guimarães. - 2009.  
142 f. : il.

Orientadora: Jacy Alves de Seixa.

**Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em História.**

Inclui bibliografia.

1. História social - Teses. 2. Anarquismo e anarquistas - Teses.  
3. Movimentos sociais - Teses. 4. Sindicalismo - Teses. 5. Violência -  
Teses. I. Seixa, Jacy Alves de. II. Universidade Federal de Uberlândia.  
Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

---

CDU: 930.2:316

**ADONILE A. GUIMARÃES**

**Anarquismo e ação direta como estratégia ético-política  
(persuasão e violência modernidade)**

**Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia sob a orientação da Profª Drª Jacy Alves de Seixas, como requisito para obtenção do título de Mestre em História. (Área de Concentração: História Social).**

---

**Profª Drª Jacy Alves de Seixas (Orientadora)**

---

**Profª Drª Christina da Silva Roquette Lopreato**

---

**Prof. Dr. Givanildo Oliveira Avelino**

Agosto/2009

## AGRADECIMENTOS

Depois de dar um “ponto final” a este trabalho, é o momento de lembrar o processo em que ele foi concebido, das pessoas que indiretamente contribuíram e me ajudaram na sua composição.

Agradeço, primeiramente, à minha família que me fortaleceu nos momentos ruins, em especial, à Mércia que soube entender o meu temperamento difícil e à Ana, a alegria espontânea e surpreendente que me transforma num ser humano melhor a cada dia.

À minha mãe, ao meu pai, à Simone e à Isabela, pela companhia terna e calorosa.

À Jacy por sua erudição, sagacidade e, sobretudo, pela paciência e contribuição inefável para minha formação.

À Christina pelo grande apoio afetivo e intelectual.

Ao Givanildo pelos diálogos sobre *governamentalidade*, pela gentileza de ter me enviado o arquivo com sua tese e ter aceitado participar da banca.

A todos os meus colegas de mestrado por compartilhar os anseios, as frustrações e as dificuldades ao longo do curso.

Aos companheiros de trabalho do CAIC e aos meus alunos.

A todos os professores da Pós-graduação, especialmente, ao Antônio Almeida por sua sabedoria generosa.

Aos meus amigos, em especial, ao Cláudio, ao Amarildo e também ao Thiago Lemos pelas nossas discussões entusiasmadas sobre o anarquismo...

Que de alguma forma eu consiga expressar nesta obra os ensinamentos que todos eles, cada um a seu modo, me proporcionaram.

## Resumo

Este trabalho se propôs discutir os significados da ação direta e sua relação com os anarquismos. Busquei, primeiramente, uma compreensão “ampliada” do campo do político utilizando o modelo da guerra proposto por Foucault em seus escritos sobre a governamentalidade, com o objetivo de apreender a ação direta como ação política diferente da concepção liberal. Assim, procurei referendar essa pesquisa nos principais autores, teóricos e militantes dos anarquismos, como Proudhon, Bakunin, Malatesta, Pelloutier, Pouget e outros, para reconstituir a teia de significados, relações, referentes e ressonâncias da ação direta dentro do movimento social e operário e, particularmente, no sindicalismo revolucionário e no movimento anarquista. A análise foi, a seguir, direcionada para os escritos de Malatesta, em especial aqueles que procuraram caracterizar a anarquia como uma organização política que rejeita certos tipos de autoridade e que procura fazer um uso ético da violência. A pesquisa e análise permitiram considerar a ação direta como uma estratégia ético-política, que se utiliza tanto da violência quanto da persuasão através da “pedagogia revolucionária”, da propaganda, boicotes, sabotagens e revoltas de vários tipos, e esses dois dispositivos políticos (violência e persuasão) se relacionam um com o outro. Por fim, o próprio estudo da ação direta possibilitou a compreensão do campo do político para além dos parâmetros da democracia liberal.

Palavras-chave: Ação Direta, Anarquismos, Persuasão, Violência.

## Résumé

Cette étude se propose d'explorer le sens de l'action directe et son rapport à l'anarchisme. En premier lieu, rapprocher l'élargissement du champ politique en utilisant le modèle de la guerre forgé par Foucault dans ses écrits sur la gouvernementalité. Mon but a été de comprendre l'action directe comme une action politique différente de la conception libérale. Dans ce sens, j'ai cherché appuyer la recherche dans la pensée des théoriciens et militants anarchistes, comme Proudhon, Bakounin, Malatesta, Pelloutier, Pouget et d'autres. Cette démarche m'a permis de mieux comprendre le réseau de significations et résonances de l'action directe dans le mouvement des travailleurs, et en particulier dans le syndicalisme révolutionnaire et le mouvement anarchiste. Ensuite, l'analyse s'est tournée vers les écrits de Malatesta, surtout ceux qui ont caractérisé l'anarchie comme une organisation politique qui refuse certains types d'autorité et cherche une utilisation éthique de la violence. Cette recherche discute l'action directe en tant qu'une stratégie à la fois éthique et politique, qui met en place autant la violence que la persuasion ; c'est par l'éducation, la propagande, le boycottage, le sabotage et les révoltes diverses que ces deux dispositifs politiques (la violence et la persuasion) se rapportent l'un à l'autre. Enfin, l'étude approfondie de l'action directe permet la compréhension du politique au-delà du champ tracé par la démocratie libérale.

Mots-clés: action directe, anarchismes, persuasion, violence.

**SUMÁRIO**

<b>Introdução</b>	<b>09</b>
<b>1. Política - a guerra continuada por outros meios</b>	<b>17</b>
• Ação direta: a constituição do campo do político	17
• Do medo nasce o Estado: uma leitura foucaultiana de Hobbes	20
• O Estado e os mecanismos de governo	22
• Ação direta e sua problemática genealogia	43
<b>2. A genealogia da ação direta</b>	<b>49</b>
• Ação direta e sua filiação com o anarquismo	49
• Ação direta: significações, referentes e ressonâncias	53
• Ação direta e unidade do anarquismo	59
• Ação direta: a estratégia de política autônoma e suas expressões	70
• Ação Direta e autonomia	75
<b>3. Malatesta e a organização social anarquista</b>	<b>82</b>
• Anarquia: a sociedade organizada sem autoridade	82
• Malatesta: ação direta, autogoverno, livre organização e moralidade	95
<b>4. A ação direta anarquista - o <i>ethos</i> libertário</b>	<b>100</b>
• Ação direta como estratégia ético-política	100
• Ação direta: pedagogia operária e violência revolucionária	106
• Entrelaçamento: sindicalismo revolucionário e anarquismo	114
• O alargamento do campo político pela ação direta	121
• Ação direta como autonomia: entre a política e a ética	123
<b>Considerações finais</b>	<b>128</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>130</b>

## INTRODUÇÃO

Este estudo sobre a ação direta e o pensamento anarquista nasceu da necessidade que vejo de compreender a rede conceitual que circunscreve o campo político atual. O liberalismo democrático tido como um bem absoluto a ponto de justificar a intervenção estrangeira em países não democráticos, com cultura e tradição política diversas, visando a democratização a força - um nítido contrassenso - ganhou ares de um novo processo civilizatório.

Avançando por essa perspectiva pode-se perceber que a democracia representativa, na atual conjuntura político-econômica predominante, e a opinião pública por ela fomentada abarcam o imaginário social de tal forma que falar em revolução nos dias atuais já é, por si só, quase um crime, quando não é uma marca da “pré-história política”.

Assim, muitas análises importantes que merecem ser feitas, muitas atitudes que devem ser ponderadas, estudadas e criticadas são jogadas para escanteio como se fossem incontestavelmente absurdas. Como exemplo cito as guerrilhas na Colômbia, os zapatistas, o movimento sem-terra e todas as manifestações que fogem ao padrão parlamentar/representativo/democrático e, por isso, são categoricamente excluídas do debate, relegadas a um plano não racional, não político, não científico, que, portanto, não devem ser avaliadas.

Assuntos como greve, manifestações pontuais a favor de melhorias são peremptoriamente ignorados pelas pautas e editoriais dos jornais de maior audiência na televisão aberta. Quando aparece algum tipo de revolta, alguma violência engajada em certas causas, a abordagem quase sempre procura desautorizá-las como atos inconseqüentes. Isso além de ser a marca de nossa sociedade individualista e egoísta, mostra a força dos dispositivos de poder em amortecer as resistências, amenizar as tensões e enclausurar os discursos perturbadores da ordem em uma zona neutra, de conforto, tornando-os incapazes de exercer suas forças. É assim que a sociedade exige os tipos antropológicos necessários para sua sobrevivência e perpetuação.

Nessa linha, é quase impossível ou ao menos pouco provável, que algum pensador político, militante ou cidadão pense em alternativas fora do *magma* que a sociedade instituída cria e reproduz. Agir e pensar fora dos parâmetros do liberalismo democrático hoje em dia é cada vez mais raro e quem o faz se vê cada vez mais isolado,

confinado, desautorizado e ridicularizado. Se o Estado no século XIX já era visto como o próprio campo do político e os anarquistas, muito deles, considerados loucos, sonhadores e irracionais e eram, assim, confinados em prisões políticas, calados, trancafiados, etc; atualmente, essa fase foi superada, nem sequer aqueles que buscam outras estratégias de luta são considerados adversários políticos, é mais comum que sejam interpelados como terroristas, bandidos, assassinos, sequestradores.

Hoje, a exclusão política é uma exclusão do discurso político, do debate; as ações e motivações das diversas e diferentes estratégias políticas são negadas no plano do discurso, do imaginário, do percebido. As greves continuam a acontecer, as guerrilhas existem, as violências revolucionárias de jovens, trabalhadores e minorias estão por todo o mundo, mas deixaram de ser consideradas ações políticas, são cartas fora do jogo, um jogo cada vez mais fascista em seus dispositivos de poder.

Guantánamo talvez hoje seja a Sibéria dos subversivos transformados em terroristas e frios assassinos que não merecem a menor compaixão da sociedade, sociedade esta que também se torna, a cada dia, incapaz de atos de solidariedade, fraternidade e autonomia, pois a vivência em nossa sociedade não exige tais atos, não requer tais condutas e quem insistir em ser assim, levará certamente desvantagem na pérfida concorrência à qual estamos submetidos.

Vivemos, atualmente, numa penumbra fascista e como estamos no meio dela não a percebemos. É nesse ponto, ou melhor, fora dessa penumbra estatal-democrático-liberal que se coloca este trabalho tentando fazer e ao mesmo tempo reivindicando análises que se prestem a ver, perceber e conceber a política fora dos parâmetros em vigor, convidando as pessoas a descer do pedestal, do púlpito, do palanque e do palco “limpo” e “claro” da peça que a democracia procura representar assepticamente excluindo a violência, a revolta, a guerra civil, a guerrilha ou o atentado de seus atos considerados políticos. Esta pesquisa quer incitar a análise crítica de todas as maneiras de se fazer política, principalmente, aquelas que são sumariamente descartadas e negadas enquanto ações pertencentes ao campo do político, deslegitimadas como tal e, por isso, ignoradas.

Não se trata de justificar terrorismos ou violências gratuitas, mas de ampliar a análise, propiciar um debate que compreenda as revoltas, as revoluções em seu próprio campo conceitual e não no do modelo liberal do contrato e da representação, pois as

próprias decisões democráticas do liberalismo escapam da lógica da diplomacia, terminando, quase sempre, na violência estatal, na guerra.

Nesse sentido, a estratégia e também o modo de vida libertário, como se verá, compreendido pela ética da ação direta, colocará problemas insolúveis dentro dos paradigmas do liberalismo e da democracia representativa, haja vista a necessidade de se incluir a violência no âmbito das decisões, assim como o autogoverno e a organização política sem o enfoque na autoridade.

Foi por isso que busquei apoio nos escritos de Foucault sobre a biopolítica e a governamentalidade, escritos em que o filósofo francês aborda o problema do político partindo do modelo de guerra, isto é, de uma perspectiva que contesta o esquema jurídico de análise do poder contrato-opressão.

Tentou se analisar, assim, a ação direta a partir dos instrumentais teóricos de Foucault, do discurso “das raças” que desvela a política como uma guerra continuada por outros meios, das sugestões teóricas de Deleuze e Guattari, que criaram o conceito de máquina de guerra que ataca e exorciza o Estado externamente, contra seus mecanismos disciplinares e de controle e das contribuições de Castoriadis e Colombo que possibilitaram perceber o Estado burguês e seu imaginário social como uma construção que se separa da sociedade impondo a divisão entre governantes e governados, ao mesmo tempo em que se funda também num discurso soberano que autoexplica, que se justifica em seus próprios meios, termos e mecanismos de poder, constituindo-se como um *magma*.

Todos esses teóricos e estudiosos foram utilizados, por meio de uma manipulação mais ou menos ordenada com o objetivo de ampliar os horizontes do político para além dos paradigmas liberais de poder. E isso foi feito para se conseguir apresentar outra proposta de sociedade, pensada e descrita pelos anarquistas, articuladores da estratégia da ação direta que, ao mesmo tempo, pode ser estratégia, princípio e sensibilidade de uma outra maneira de viver.

Do ponto de vista teórico, tais autores propiciaram uma análise mais profunda acerca dos significados e dos desdobramentos da autonomia nos campos político e ético. Assim como as contribuições de Hannah Arendt e Max Weber no que tange à

compreensão das estruturas de poder, autoridade e dominação permitiram a análise mais equilibrada dos escritos de Bakunin<sup>1</sup> e Malatesta sobre os dispositivos de poder.

A estrutura dessa dissertação foi dividida da seguinte forma: no primeiro capítulo, procuro ampliar o espectro político de análise do tema, com a intenção de mostrar que o campo político do liberalismo baseado no “esquema contrato-opressão” é insuficiente para compreensão histórica da ação direta. Com a ajuda de Foucault, circunscrevo a ação direta dentro de uma tradição de luta política como guerra, dominação e conquista que desde o século XVI fez oposição ao sistema do contrato/soberania que fundou o Estado moderno.

O ponto de partida é uma abordagem mais geral, em que a história da ação direta possa ser percebida num campo vasto de constituição de enunciados, no sentido de ações violentas contra os poderes instituídos em diversos momentos históricos. Assim, trabalhei com a hipótese de que a história dos conflitos sociais e políticos, da qual a ação direta e seus enunciados podem reivindicar herança, impregnou toda a humanidade, desde os mais remotos tempos, até ser nomeada, enclausurada, aqui ou ali, temporariamente, em um ou outro campo de força, e finalmente emergir como a noção e o termo de *ação direta*.

---

<sup>1</sup> Bakunin (1814-1876). “O mais brilhante dos teóricos e agitadores anarquistas, nasceu em Premukhino, Rússia em 11 de maio de 1814, originário de uma rica família da nobreza russa. Depois de ter seguido a carreira militar, abandonou o exército em 1832, quando começou a opor-se ao czarismo. Mas a sua ligação a idéias progressistas se deu a partir das suas leituras de Hegel, a amizade com o revolucionário russo Herzen e principalmente a partir da sua viagem ao Ocidente em 1840, quando freqüentou a Universidade de Berlim e o círculo dos hegelianos de esquerda em Berlim e Dresden na Alemanha, colaborando na revista crítica *Anais Alemães* de Arnold Ruge. Em 1843, aproximou-se do pensamento socialista a partir do contato com Moïse Hess e Proudhon, só vindo no entanto a se tornar um anarquista já nos anos 60, no seu exílio europeu. Durante os anos de 1848-1849 tomou parte ativa nas rebeliões que ocorreram em Paris, Praga e em Dresden ao lado de seu amigo Richard Wagner. Preso após a rebelião de Dresden, esteve em prisões da Saxônia e da Áustria, tendo sido entregue à polícia do Czar. Depois de doze anos nas prisões czaristas, em 1861 conseguiu escapar para o ocidente, tendo vivido na Inglaterra, Suíça e Itália onde conheceu Giuseppe Fanelli que com ele colaboraria na divulgação do anarquismo em Espanha. Por todo lado em que passou Bakunin participou da agitação social e da fundação de associações revolucionárias, tornando-se o mais conhecido revolucionário da sua época. A atração que Bakunin exercia sobre os círculos revolucionários esteve na origem de um dos episódios mais polêmicos da sua vida, as relações que manteve entre 1869 e 1872 com Netchaiev (1847-1882) um jovem revolucionário russo ligado ao grupo de Vera Zassoulitch, descrito como um jovem fanático, frio e cínico, que viria a ser o autor do *Catecismo Revolucionário*. Netchaiev, não só provocou inúmeros conflitos nos círculos dos exilados russos, como manteve uma atividade revolucionária inconseqüente que provocou repercussões negativas na Rússia. O comportamento de Netchaiev e suas teorias de que o fim justificam os meios, completamente afastados da tradição anarquista, foram repudiados expressamente por Bakunin a partir de 1870. A adesão de Bakunin à AIT, em 1868, foi decisiva na evolução das discussões entre as concepções de socialismo de estado e de socialismo libertário. Bakunin e Guillaume, foram os principais representantes da corrente anarquista que se opunha a Marx. Durante o Congresso de Haia, em 1872, foi oficialmente expulso juntamente com anarquistas de vários países da Internacional pelos marxistas. O comportamento de Netchaiev viria a ser usado pelo grupo marxista da AIT como um dos argumentos para expulsar Bakunin da Primeira Internacional. Nos últimos anos da sua vida, Bakunin não deixou de acompanhar os movimentos revolucionários que ocorreram na Europa, entre os quais a tentativa revolucionária de 1874 em Bolonha na Itália. Seus principais livros são *Deus e o Estado; Federalismo, Socialismo e Antiteologismo e Estatismo e Anarquia*. Faleceu em 1 de julho de 1876, em Berna, na Suíça”. (RODRIGUES. **Pensadores Anarquistas e Militantes Libertários**. Disponível em: [www.ceca.org.br/edgar/anarkp.html](http://www.ceca.org.br/edgar/anarkp.html). Acesso: em 30 maio 2008).

Entre o final do século XIX e início do século XX a ação direta foi denominada como tal para se referir às ações típicas desse período como greves, boicotes, sabotagens, além de caracterizar a posição política conhecida do “separatismo operário”, exercida pelo sindicalismo revolucionário francês.

Contudo, em momentos anteriores da história, *aquilo* que iria ser denominado de ação direta, os enunciados e referentes do que viria a ser o conceito de ação direta se articulavam com outras ações, se manifestava em outras práticas que, a meu ver, mantêm uma identidade comum com a ação direta a partir do século XIX, pois essas ações se constituíam como revoltas contra os poderes instituídos e eram inspiradas em outro modelo político que não o da democracia liberal. Foucault o denomina “modelo da guerra”.

No segundo capítulo, a intenção foi localizar a ação direta no interior do movimento operário revolucionário, pontuar alguns vestígios da aparição escrita do conceito e suas ressonâncias nos escritos de Proudhon<sup>2</sup> e Bakunin e na formação do movimento socialista revolucionário desde a fundação da Internacional, dos conflitos que levaram à sua divisão interna pela recusa da ação direta, como princípio de luta, pelos partidários de Marx. No final do capítulo, procuro mostrar a importância da estratégia da ação direta para a formação de movimentos revolucionários a partir da expulsão dos anarquistas da AIT (Associação Internacional dos Trabalhadores).

Nesse sentido, a estratégia da ação direta também não se furtava à possibilidade de um confronto violento contra os que exerciam a dominação e a exploração. Contudo,

---

<sup>2</sup> Proudhon (1809-1865). “Aquele que Bakunin considerava o mestre de todos os anarquistas, nasceu em França em 1809, numa família do povo. Operário, tipógrafo, autodidata, desenvolveu suas próprias teorias sobre organização social, baseada na cooperação e mutualismo. Em 1840 publicou o livro *O Que é a Propriedade?*, onde se declara pela primeira vez anarquista. O livro foi elogiado por Marx, que o tentaria atrair mais tarde (1846) para um grupo de pensadores socialistas. No entanto, Proudhon na resposta a Marx questiona a criação de novos dogmas, o que levaria à ruptura com o socialista alemão. Nessa época, 1844-1845, teve encontros em Paris com Bakunin e Marx. Mas logo em 1846 Marx escreveu o livro *Miséria da Filosofia* que é uma crítica violenta ao livro de Proudhon a *Filosofia da Miséria*. Em 1848 Proudhon foi eleito deputado à Assembléia Nacional por Paris. Em julho desse ano pronunciou um discurso violento na Assembléia onde expõe a oposição entre proletários e burgueses, sendo objeto de advertência pelo Presidente do parlamento. No ano seguinte Proudhon tentou organizar o Banco do Povo, que não conseguiu prosperar. Seus artigos no jornal *Representant du Peuple* e *Le Peuple* valem-lhe vários processos judiciais que o obrigam a se exilar na Bélgica. De volta à França foi preso em 1849 tendo ficado na prisão até 1852, onde continuou escrevendo. A edição do livro *De la Justice dans la Révolution et dans L'Eglise*, esgotado em poucos dias, provocou novo escândalo e um novo processo judicial, que o obrigou a exilar-se, novamente, em Bruxelas. Regressou a França onde publicou novos livros entre os quais o *Princípio Federativo* e *Da Capacidade Política das Classes Trabalhadoras* que forneceu a base teórica do anarcossindicalismo, defendendo que o "proletariado deve emancipar-se sozinho". Morreu em 1865, pouco depois da fundação da Primeira Internacional, criada em grande parte por iniciativa de operários mutualistas franceses”. (RODRIGUES. **Pensadores Anarquistas e Militantes Libertários**. Disponível em: <[www.ceca.org.br/edgar/anarkp.html](http://www.ceca.org.br/edgar/anarkp.html)>. Acesso em 30 maio 2008).

anarquistas como Malatesta<sup>3</sup>, colocaram a violência revolucionária dentro de limites éticos da autodefesa e da luta por um mal menor. Embora conceber a violência no âmbito da política e da ética possa ser muito discutível, a minha intenção é mostrar uma outra possibilidade de se viver e fazer política através da estratégia ético-política da ação direta propagada e vivenciada por grande parte dos anarquistas, sem, contudo, esquecer que a política se faz também com persuasão e convencimento na busca por mais adesões para os grupos dispostos em combate.

No terceiro capítulo, percorro alguns escritos de Malatesta e tento pinçar pontos importantes acerca da organização anarquista que ele concebia e propagava, não só em relação a uma sociedade futura libertária, mas, principalmente, aos princípios e condutas a serem seguidos e exercidos na própria sociedade capitalista, que se pode depreender de seus escritos como contrapoder e como resistência às explorações e violências sofridas pelos trabalhadores, desempregados e excluídos sociais de todo tipo.

Acerca dos princípios, Malatesta concebe uma sociedade organizada sem autoridade; procuro, nesse ponto, discutir e elucidar o que o anarco-comunista italiano entendia por autoridade e descrever sua compreensão sobre política e ética, especificamente, como Malatesta circunscrevia e validava a violência anarquista e, ao mesmo tempo, criticava o pacifismo tolstoiano, o sindicalismo como tática principal do anarquismo, rejeitava taticamente os atentados e como, finalmente, percebia a ação política anarquista como uma conduta ética solidária, autônoma e livre.

Nessa parte, procuro preparar a discussão do quarto capítulo, em que os temas da violência e da persuasão vão aparecer como dois aspectos em constante tensão que compõem a ação direta transformada anarquicamente em uma ética-política. Descrevo

---

<sup>3</sup> Malatesta (1853-1932). Principal pensador anarquista italiano, nasceu em 1853 no sul de Itália, filho de uma família abastada. Desde jovem se iniciou em atividades contestatórias, que provocaram sua prisão em 1868 e a suspensão na Universidade de Nápoles, onde estudava medicina, em 1870. Em 1871 aderiu à Associação Internacional dos Trabalhadores e no ano seguinte conheceu Bakunin por ocasião do Congresso de Saint Imier, tendo esta relação tido uma influência decisiva em toda a sua militância anarquista posterior. Juntamente com Caffero e outros militantes, em 1877, preparou o movimento "Levante de Benevento", que se tornou legendário na luta social italiana, quando um grupo anarquista percorreu essa região do sul de Itália distribuindo armas à população e queimando os arquivos públicos, declarando o comunismo libertário. Devido à sua militância libertária passou várias vezes pelas prisões. No Congresso Anarquista de Londres de 1881 propôs a criação de uma Internacional Anarquista. Em 1885 exilou-se na Argentina, onde com os primeiros núcleos anarquistas desenvolveu uma ativa propaganda das idéias anarquistas, tendo publicado o jornal bilingüe *Questione Sociale*. Regressou à Europa em 1889 instalando-se em França, donde teve de partir para a Inglaterra. Tal como muitos outros militantes, também Malatesta desenvolveu atividade revolucionária em diferentes países: Egito, França, Bélgica, Argentina e Espanha são alguns dos países onde esteve. Em 1914, durante a Primeira Guerra Mundial foi um dos defensores do internacionalismo contra os que defendiam - mesmo dentro do anarquismo - o envolvimento com uma das facções beligerantes. Seu jornal *Umanità Nuova* tinha uma tiragem de 50.000 exemplares e era um dos animadores do anarcossindicalismo italiano da USI. Morreu em 22 de julho de 1932 em pleno advento do fascismo sob liberdade vigiada. Uma das principais brigadas anarquistas da resistência italiana levou o seu nome. (RODRIGUES. **Pensadores Anarquistas e Militantes Libertários**. Disponível em: <[www.ceca.org.br/edgar/anarkp.html](http://www.ceca.org.br/edgar/anarkp.html)>. Acesso em: 30 maio 2008).

brevemente, nesse sentido, experiências operárias como as das Bolsas de Trabalho, para mostrar que, para uma parte considerável do movimento revolucionário anarquista, a ação direta configurou-se por meio da propaganda, da conduta exemplar e da pedagogia libertária como estratégia ético-política que instigava os oprimidos a serem autônomos, para que pensassem e agissem por si mesmos e, em solidariedade com os anseios e sofrimentos dos demais, fossem capazes de lutar por um mundo melhor. Sendo a violência, nessa perspectiva, uma tática, entre outras, importante, da estratégia da ação direta.

Assim, a ação direta foi tanto uma pedagogia operária quanto uma violência revolucionária, mas de forma imbricada e relacional, quando se manifestava estrategicamente como pedagogia operária, *persuasão*; a ação direta também não desconsiderava a *violência* que ficava, assim, em estado latente. Da mesma forma, quando representada na violência revolucionária, a propaganda pelo exemplo constituir-se-ia também em uma pedagogia cotidiana expressa nos atos, nas condutas do militante, como a autonomia. A violência era um aspecto necessário da luta, das relações de força em disputa que não se justificava por si mesma, mas pelas questões em jogo, pelas vidas oprimidas e pela conquista de uma posição melhor na sociedade, isto é, a de uma situação menos insuportável para os explorados.

A meu ver, a transformação do agir político autônomo em uma conduta ética é a estratégia da ação direta, uma maneira de desconstruir a divisão política entre governantes e governados, entre dominantes e dominados, enfim, entre representantes e representados. Na perspectiva da ação direta, o agir político sai dos lugares de poder próprio do regime democrático liberal para habitar (à maneira dos nômades) cada indivíduo autonomamente. Em suma, é o que se depreende, como hipótese, dessa dissertação.

Mais a frente, tentei fazer o inverso do que foi feito no primeiro capítulo, se no início era e foi necessário reivindicar a ampliação do campo político, nesta parte do quarto capítulo, procurei mostrar que a própria perspectiva da ação direta como estratégia ético-política forçosamente amplia o campo político e por este foco é possível paradigmaticamente analisar outras formas de política e novas maneiras de exercer o poder e fazer política.

Por fim e para fechar o círculo da argumentação iniciada e ancorada no discurso da guerra tento, a partir de Foucault e Castoriadis, mostrar que o discurso gerador da ação direta está de alguma forma inscrito nos despojos culturais do Ocidente que herdamos, tanto da noção de democracia direta da Idade Clássica, quanto da autocrítica do iluminismo. Isso faço, simplesmente, para “alinhar” o discurso deste escrito aos autores que o nortearam e nos quais apoiei meus argumentos.

## I. POLÍTICA – A GUERRA CONTINUADA POR OUTROS MEIOS

“Permita também analisar as instituições atuais em termos de enfrentamento e de guerra...”

Michel Foucault<sup>4</sup>

### **Ação direta: a constituição do campo do político**

Neste trabalho, tenho a intenção de investigar o conceito de ação direta e a sua importância na formação do anarquismo como movimento revolucionário, a partir de meados do século XIX. Para tanto, utilizo alguns instrumentos de análise empregados por Foucault, principalmente, em seus cursos no Collège de France, em meados dos anos 1970 e início dos anos 1980.

Foucault, nesse momento, procurava estudar o campo do político, munido de outros paradigmas. Para ele, as análises do poder não poderiam ser mais investigadas apenas em termos de soberania, que se formava a partir da dominação econômica de uma classe, pois era preciso ir além, captar os circuitos de poder em suas várias ligações. É nesse sentido que Foucault vai questionar a validade do esquema contrato-soberania e vai propor uma análise do campo político em termos de guerra. O poder, por meio dessa perspectiva, seria constituído por redes, e seu exercício seria fluído e instável, não mais fixo e central, deixando, assim, de ser consequência apenas dos efeitos de soberania.

Foucault desloca a análise de poder da sua constituição para o seu exercício efetivo. Dessa forma, o poder não se dá em termos de direito, contrato e/ou soberania, mas em termos de técnicas, táticas e estratégias. A estratégia, um conceito importante neste trabalho, atua nos vários circuitos de força, no emaranhado de redes de exercícios de poderes e se constitui na relação intermitente de manipulações de homens e máquinas (ou bastaria dizer apenas máquinas?... “máquinas desejanter”), visando determinados fins.

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

---

<sup>4</sup> FOUCAULT, *Em Defesa da Sociedade*, 2005, p. 131.

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”. 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”. 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”.<sup>5</sup>

Este campo de estudos que Foucault inaugura foi denominado como estudo da *governamentalidade*. Segundo Givanildo Avelino, que assim se utilizou da analítica foucaultiana em sua tese:

... procurou 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 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.<sup>6</sup>

O poder não está localizado apenas no Estado, nos escritórios das grandes multinacionais, nos grupos dos países mais ricos do mundo. Esses locais são, claro, grandes núcleos de irradiação, mas se eles se constituíram como tal foi porque os poderes e contrapoderes, numa correlação de forças favoráveis a esta posição atual, formaram-se e se mantêm a partir das “malhas finas” de “redes de poder”.<sup>7</sup>

Uma das importâncias da análise política em termos de estratégia está na própria configuração do campo político, a partir de então, vista por outro prisma: o da conquista e o da guerra, e não o do direito e o da soberania. Nesse sentido, a ação direta colocada como estratégia política de grupos revolucionários que se opuseram à estratégia de representação, tanto dentro do movimento revolucionário internacional, quando recusa a formação de um partido “revolucionário” para representar os trabalhadores, quanto fora, contra os dispositivos liberais que instaura a “democracia” representativa, abre um novo campo de exercícios de poderes, isto é, contrapoderes, pois se constituiria numa outra forma de atuação política.

<sup>5</sup> AVELINO, *Anarquismos e governamentalidade*, 2008, pp. 43-4.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 28

A ação direta, que institui o que depois se convencionou a chamar por anarquismo, impõe à política uma estratégia de guerra e de conquista que se contrapõem à soberania, ao contrato, ao direito, ao esquema legítimo-ilegítimo. A estratégia da ação direta desnuda a falácia do direito natural, pois todo direito é antes conquista, para depois fazer do estabelecido, na correlação de forças, um direito natural e se constituir em poder soberano. Assim, nada está garantido, já que tudo depende da correlação de forças, das estratégias de poderes, do exercício das tecnologias disponíveis no momento. A soberania e o direito são imposições de uma conquista pelos conquistadores da vez. Na perspectiva analítica da guerra, o campo político é esquadrinhado, lido e analisado em termos de guerra. É a partir dessas análises de Foucault que tentarei examinar a problemática da ação direta.

O campo do político visto pela ótica da guerra não elimina outras técnicas de exercício de poder: o da persuasão, o do diálogo, o do debate. O que os conceitos de guerra, conquista e também o que Foucault no decorrer de suas aulas chamará de *governo* procuram demonstrar, é que os exercícios de poder não se restringem apenas aos diálogos “civilizados” dos iguais, aos debates, mas também, que a política, por outro lado, é constituída por sangue, conquista e constrangimentos diversos.

Muitas estratégias liberais esforçaram-se para transformar o parlamento, as câmaras e as magistraturas em lugares assépticos como a Ágora Antiga, na qual, os cidadãos entre seus pares tentavam esquecer por alguns momentos os milhares de escravos à sua volta e o fato de que se constituíam num “Estado” colonialista, fundamentado na conquista e no saque de guerra. Dessa forma, nota-se que as estratégias liberais procuram esconder e disfarçar as guerras, as injustiças sociais sob a atmosfera aparentemente pacífica e límpida da soberania democrática, das decisões parlamentares dos governantes. Contudo, a ação direta como estratégia consegue mostrar que o campo do político é muito mais plural, assim como reivindica, em um primeiro momento, ser ampliada e compreendida como ação política.

Portanto, o convencimento, a persuasão, a conquista carismática ou o exemplo da conduta (ética), a propaganda, são tecnologias que fazem parte dos vários regimes de poder e contrapoder, inclusive o da ação direta como estratégia política.

No quarto capítulo do trabalho, tentarei mostrar que a ação direta está em constante movimento e deslocamento, ora no campo da ética, ora no campo da política,

transformando esta, estrategicamente, em uma ética política, posto que, elimina ou tenta anular a divisão entre governantes e governados. Além disso, faz da atuação política uma conduta de vida integral que tenta ora conquistar por técnicas violentas os diversos espaços de exercícios de poder, ora por meio da persuasão, do convencimento, e ainda, pelo exemplo ou pela propaganda, nas suas diferentes técnicas, conseguir mais adeptos para sua bandeira de luta.

### **Do medo nasce o Estado: uma leitura foucaultiana de Hobbes**

O estudo da ação direta, da maneira em que se tentou abordar o tema, coloca de início um problema: a necessidade de ampliar o conceito de político para além dos fundamentos do liberalismo. Foi por isso que busquei outros parâmetros, como o discurso da guerra localizado implicitamente por Foucault, no início do século XVI, ao se referir a Hobbes, no momento em que este se debruça sobre o problema da soberania ao escrever o *Leviatã*.

Que problema é esse? É mais ou menos o que fundamenta e justifica a soberania do Estado, no entanto, não tão simples como aparenta. Hobbes procura, segundo Foucault, desativar o discurso histórico da guerra, desabilitar e de certa forma obliterar a memória histórica muito presente na época em que escreveu o *Leviatã*. Hobbes referia-se à conquista normanda sobre os saxões, às leis e à soberania normandas que se firmaram em certo direito de conquista oriundo da guerra.

Hobbes, na verdade, queria mostrar que a soberania não vinha deste direito, mas da aceitação dos derrotados. Para ele, pouco importava, para efeitos de soberania, quem era o vencedor ou o derrotado, já que a soberania viria da aceitação à obediência dos súditos que criam as condições para que o soberano respeite seus antigos costumes. Ora, certamente, o que Hobbes queria era ocultar que a soberania, seja ela qual for, é um efeito da guerra.

Mas que guerra é essa? O que se entende por guerra, e, antes disso, o que Hobbes entendia por guerra? “O que caracteriza o estado de guerra é uma espécie de diplomacia infinita de rivalidades que são naturalmente igualitárias”.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 2005, p. 106.

Para o referido autor, o estado de guerra, de todos contra todos, era o resultado de um estado de igualdade, em que se permitia a luta perpétua, marcada pela instabilidade e insegurança, na qual as pequenas diferenças não eram suficientes para por fim às disputas. A guerra, em sua concepção, não chegava ao fim com a instituição do Estado.

E essa guerra de todos contra todos, Hobbes não a situa simplesmente no nascimento do Estado – na manhã real ou fictícia do Leviatã –, ele a segue, ele a vê ameaçar emanar, depois mesmo da constituição do Estado, em seus interstícios, nos limites e nas fronteiras do Estado.<sup>9</sup>

Havia na relação de força diferenças que colocavam a divisão clara entre súditos e soberanos, entre fortes e fracos, daí o perpétuo estado de guerra que, ao contrário do que muito se pensa sobre a obra de Hobbes, não teria fim com o Estado. “[...] De qualquer forma, portanto, mesmo depois da constituição do Estado, a guerra ameaça, a guerra está presente”.<sup>10</sup>

O Estado ainda seria assolado pela iminência de guerra, contudo, era assim que se justificava o seu poder instituído por meio do pacto, estabelecendo de um lado o soberano e a garantia de segurança, e de outro, os súditos e o dever de obediência. Por isso, nessa lógica, o Estado deveria ser forte para mostrar que poderia vencer quaisquer guerras que lhe fosse imposta e assim, pelo medo, poder evitá-las.

No fundo, tudo se passa como se Hobbes, longe de ser o teórico das relações ente a guerra e o poder político, tivesse desejado eliminar a guerra como realidade histórica, como se ele tivesse desejado eliminar a gênese da soberania.<sup>11</sup>

O discurso de Hobbes procura contornar o incontornável problema da conquista, que é o fundamento de toda e qualquer soberania. “Numa palavra, o que Hobbes quer eliminar é a conquista, ou ainda a utilização, no discurso histórico e na prática política, desse problema que é o da conquista. O adversário invisível do Leviatã é a conquista”.<sup>12</sup> É este incontornável obstáculo que é reativado pela ação direta, a qual, no século XIX, foi também combatida pelo materialismo histórico em substituição ao discurso jurídico do contrato, desta vez, no interior do próprio movimento socialista.

As novas teorias de poder que se fundam nos estudos de Foucault são muito importantes porque permitem decifrar o político pelo código da dominação, do esquema da guerra, da luta e da conquista. São o que, no campo político, Foucault

<sup>9</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 2005 p. 102.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 113.

desloca para o modelo da guerra, depois para o do governo, em que não há inocentes, e sim, estratégias de poder em redes que perpassam os indivíduos, os agrupamentos.

Depois de Foucault, o estudo do político não se pode firmar no falso princípio do direito natural do homem, como queria Rousseau e os revolucionários de 1789, também não se pode reconquistar uma liberdade perdida como queriam os românticos que se revoltaram contra os novos regimes de verdade e poder, contra a instituição do Estado moderno, assim também como queriam os artesãos, os ludditas quebradores de máquinas.

Nesse sentido, não há liberdade a ser preservada, nem autonomia perdida, muito menos paraíso a ser reconquistado. Não existe direito natural do homem, nem liberdade ontológica que nos dê parâmetro para nossos desejos e lutas presentes. O que existe são projetos, programas e campos opostos que se chocam, lutam entre si, encontram-se e se desencontram em constante tensão, buscam vencer um ao outro, minam as forças adversárias, as resistências. Não é uma luta entre bem e mal, pois se há esquerda e direita é porque há uma luta para instituir outra soberania, que nada mais é do que a dominação de uns sobre outros, a sujeição de grupos, subgrupos e indivíduos, uns em relação a outros.

Se no século XVI, de um lado, já se encontra claramente o discurso que procura ocultar a guerra como fundamentação do domínio instalado e, de outro, o que procura reativá-lo, desvelando a soberania criticamente, no século XIX, a ação direta é a estratégia da política autônoma contra a da representação, a da delegação de poderes, a da vanguarda revolucionária, a das castas dos dirigentes e dos administradores.

### **O Estado e os mecanismos de governo**

Foucault coloca outra perspectiva para o estudo da política. Para ele, o campo do político teria que ser entendido a partir de seus efeitos “capilares”. O filósofo critica a abordagem tradicional, aberta pelos estudos dos clássicos modernos como Hobbes, em que se inicia pelo poder já constituído e procura entender como se constitui sua legitimidade. O tema político, por excelência, nessa abordagem, é o da soberania. Para deslocar e romper com esta estrutura de análise tradicional, Foucault propõe um novo tipo de abordagem: “Em vez de fazer os poderes derivarem da soberania, tratar-se-ia

muito mais de extrair, histórica e empiricamente, das relações de poder, os operadores de dominação”.<sup>13</sup>

Assim, Foucault propôs-se a estudar a política a partir do conceito de guerra, questionando se era pertinente ou não o uso do modelo de guerra para se estudar os dispositivos de poder, não em seus aparatos ideológicos de legitimidade e na aparência de sua soberania, mas sim naqueles que, em muitos casos, agem violentamente causando efeitos opressores nos sujeitos que sentem na pele o poder. Dessa forma, ele tentou reavivar um discurso que começou a tomar corpo já no século XVI.

Os estudos de Foucault propõem um campo de estudo novo e abrem a possibilidade de explorar outras veredas da política, nas quais, mesmo pensadores ciosos como Hannah Arendt, não adentraram. Em seus estudos, ao questionar a rejeição e os preconceitos contra a política e suas motivações também políticas, Arendt lembrava que: “... na Europa desde a Antigüidade romana, a guerra era de fato apenas uma continuação da política por outros meios e isso significa que ela sempre podia ser evitada se um dos adversários decidisse aceitar as exigências do outro”.<sup>14</sup>

Há, portanto, em Foucault como em Arendt, o mesmo reconhecimento da importância do aforismo de Clausewitz, porém suas abordagens sugerem caminhos diametralmente opostos.

H. Arendt concebia o político como uma instância de decisões de poder. Para a autora, o homem não era um animal político, pois, diferentemente, a política dava-se entre homens, em suas relações. Assim, o que a filósofa procurava, penso eu, a partir da experiência trágica da ascensão do nazismo, era esclarecer politicamente os juízos de valores para romper com os preconceitos acerca da política.

Nessa perspectiva, ela buscou reavivar o parâmetro grego, os sentidos da política que, para os clássicos, eram o da liberdade, pois a própria liberdade era uma condição do se fazer política. Na Grécia Antiga, só o cidadão *livre* de obrigações e saciado em suas necessidades por seus escravos poderia, entre iguais, decidir sobre os destinos da *polis*.

Assim, o poder era considerado a ação de decidir sobre os assuntos de interesse público, na companhia dos iguais, e a guerra só era utilizada quando o diálogo e o

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, **Em Defesa da Sociedade**, 2005, p. 51.

<sup>14</sup> ARENDT, **O Que é Política**, 1999, p. 78.

convencimento não eram suficientes para ordenar a posição das forças no jogo de poder. Quando a política falhava, a guerra era o último recurso, constituindo a arma contra os “bárbaros”, que não conheciam a política e o exercício racional da palavra juramentada na razão.

Dessa forma, a dominação era uma espécie de abuso de poder que não deixava de ser político, pois se tratava, sobretudo, de uma combinação perigosa entre a força do indivíduo na esfera privada - quantificável pelo número de escravos, esposas, posses, prestígio, etc - e o poder constituído na esfera pública, no *entre homens*, pela persuasão e a adesão dos convencidos. Sendo assim, a guerra, na compreensão que tem Hannah Arendt da política, vai ter um papel extraordinário, no sentido de se legitimar apenas em casos extremos, isto é, ela seria usada no limite mesmo da ação política, tornando-se política por outros meios.

Por outro lado, o que Foucault reivindica para o estudo da política é a inversão desta proposição: em vez de a guerra ser a política por outros meios, o mais eficaz ao estudo da política seria tomá-la como uma guerra por outros meios. Dessa forma, Foucault descartava, primeiramente, toda uma tradição da arte da política e também de certa ciência da política, a qual Hannah Arendt não deixa de ser herdeira.

O pensamento político moderno buscou compreender a política pelo aspecto da soberania, da sua justificativa intrínseca enquanto dominação. Assim foi em Maquiavel, que prescreve aquilo que o soberano devia ou não fazer para manter o poder, fosse ele herdado ou conquistado. Como também em Hobbes, que percebe a política enquanto proteção, retribuição política do soberano em troca da obediência incondicional de seus súditos. Da mesma forma em Locke, que visa a proteção à propriedade privada, o que colocava o poder em outra instância de legitimidade, não mais na pessoa, mas na impessoalidade das exigências do cargo, como um gerente dos negócios do Estado e dos cidadãos proprietários. Também Rousseau, que se preocupava com a garantia da limitação da soberania pela vontade geral, que teria sempre a possibilidade de derrubar o poder em nome do “direito natural” quando esse fosse ameaçado. Enfim, todos estes pensadores modernos buscaram a legitimidade do poder na conceituação da soberania ou, nas palavras de Foucault, no esquema “contrato-opressão”, dentro do modelo jurídico que delimitava o campo político às regras do legítimo ou ilegítimo.

Ao contrário, Foucault interessa-se pelos efeitos de dominação nua e crua, e assim procurou, em seus próprios termos, “curto-circuitar” a rede de poder estabelecida. A própria concepção de poder enquanto rede, que perpassa pelos homens e não se fixa nas classes ou no Estado, é importante para entendermos a dinâmica da dominação. Na leitura de Avelino, Foucault critica Marcuse, que teria supervalorizado o aspecto da repressão e, então, Foucault

... 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 a lógica hegeliana.<sup>15</sup>

A política, entendida como guerra por outros meios, possibilita captar uma dimensão desprezada pelo liberalismo, ou melhor, camuflada pela política parlamentar liberal, pois a ética liberal consolida-se pelo discurso da instituição da paz na sociedade. Ela se reveste da promessa de decidir os conflitos dos diferentes interesses individuais na sociedade pela palavra, pelo argumento, ou seja, pelo modo *civilizado* e retórico. A partir daí, o liberalismo *faz* política.

O Estado moderno se apresenta pacificador de violência, garantidor de liberdades e executor de guerras. Exige diplomacia e exércitos para se precaver do exterior, e exércitos, polícias, armas, estratégicos programas assistenciais, tribunais e prisões para manter a ordem no seu conhecimento da guerra como forma a ser superada por meio de leis e tratados para se chegar à paz, uma paz provisória aguardando condições propícias para se perpetuar.<sup>16</sup>

Este discurso de poder reveste-se também de um saber científico que traz a verdade da política. É assim que se cria uma instância privilegiada de se fazer política na sociedade moderna e um corpo de profissionais habilitados a fazer *essa* política, isto é, a decidir pelos outros. Surge, assim, uma esfera autônoma em relação a outra parte da sociedade, um *lócus* que se propõe a decidir sobre os assuntos públicos, de maneira que os cidadãos estejam alienados de seus poderes, delegando-os a seus representantes por “direito”. Estes se constituíram por meio de uma dominação.

O Estado democrático de direito é a instituição de uma esfera política por excelência, em que todos os assuntos pertinentes à população são monopólios desta instância. Sendo assim, todo o cidadão aliena a autonomia, destruindo-a como tal, à medida que deixa se governar por outrem, que deixa de decidir sobre as coisas que lhe dizem respeito, enfim, que deixa de cuidar de seus próprios interesses. A ação direta,

<sup>15</sup> AVELINO, *Anarquismos e governamentalidade*, 2008, p. 38

<sup>16</sup> PASSETTI, *Anarquismos e sociedade de controle*, 2003, p. 167.

em uma acepção mais geral, seria uma estratégia de conquista da autonomia do sujeito, pela própria ação autônoma posta em movimento.

Os experimentos investigativos de Foucault e o seu uso do modelo de guerra são úteis para a compreensão do político na sociedade disciplinar, já no limiar da nossa atual sociedade de controle, dita governo por ele. O problema do político, colocado dessa forma, possibilita introduzir a idéia fundamental da ação direta. Embora definida como “antipolítica” por seus criadores anarquistas e sindicalistas revolucionários, no calor da hora - tendo claro que naquele contexto<sup>17</sup> o “político” era identificado ao modo de se fazer política burguesa -, pode-se, por essa nova perspectiva, abordar a ação direta como estratégia atual de se fazer política. A ação direta, assim reivindicada, é a política colocada nua, sem falsas aparências que possam ainda esconder sua face de dominação e violência.

A ação direta, assim enfocada, permite colocar o problema da violência também no âmbito da política, não mais restrita à violência de Estado, mas como forma de luta

---

<sup>17</sup> De modo geral a “... estrutura do sindicalismo francês, ao lado das federações profissionais, *as bolsas do trabalho*, órgãos interprofissionais, desempenham, desde 1890, um papel capital; os libertários, de acordo com Pelloutier, fizeram o órgão motor do movimento e o veículo das suas idéias. A *Comissão Confederal Nacional*, que, no intervalo dos congressos, administra a CGT, assenta na dupla representação das federações profissionais e das *unions* departamentais interprofissionais”. (LEFRANC, **O Sindicalismo no Mundo**, 1978, pp. 26-7). O momento histórico a que me refiro é marcado também pelo Congresso de Amiens em 1906, ocasião em que se faz a síntese dos princípios do sindicalismo francês: “Le Congrès précise, sur les points suivants, cette affirmation théorique: Dans l'oeuvre revendicatrice quotidienne, le syndicalisme poursuit la coordination des efforts ouvriers, l'accroissement du mieux-être des travailleurs par la réalisation d'améliorations immédiates, telles que la diminution des heures de travail, l'augmentation des salaires, etc. Mais cette besogne n'est qu'un côté de l'oeuvre du syndicalisme; il prépare l'émancipation intégrale, qui ne peut se réaliser que par l'expropriation capitaliste; il préconise comme moyen d'action la grève générale et il considère que le syndicat, aujourd'hui groupement de résistance, sera, dans l'avenir, le groupement de production et de répartition, base de réorganisation sociale. Le Congrès déclare que cette double besogne, quotidienne et d'avenir, découle de la situation des salariés qui pèse sur la classe ouvrière et qui fait à tous les travailleurs, quelles que soient leurs tendances politiques ou philosophiques, un devoir d'appartenir au groupement essentiel qu'est le syndicat”. “O Congresso precisa, sobre os pontos seguintes, esta afirmação teórica: no trabalho reivindicatório cotidiano, o sindicalismo continua a coordenar os esforços dos operários, o crescimento de seu bem-estar através da realização de melhorias imediatas, tais como a redução das horas de trabalho, o aumento dos salários, etc. Mas esta tarefa é apenas um aspecto do trabalho do sindicalismo, ele prepara a emancipação integral, que só pode ser realizada através da expropriação capitalista; ele preconiza como meio de ação a greve geral e considera que o sindicato, hoje um agrupamento de resistência, será, no futuro, o agrupamento de produção e de distribuição, a base da reorganização social. O Congresso declara que esta dupla tarefa, cotidiana e futura, decorre da situação de assalariamento que pesa sobre a classe operária, fazendo com que todos os trabalhadores, quaisquer que sejam suas tendências políticas ou filosóficas, tenham o dever de pertencer ao agrupamento essencial que é o sindicato”. Como se vê, a Carta de Amiens é uma declaração de direitos e deveres do sindicalismo francês, nenhum filiado era proibido de participar de outros agrupamentos políticos, inclusive partidos, mas tinha o dever de não introduzir suas convicções ideológicas dentro do sindicato, que era o agrupamento essencial. Essa concepção sindical ficou conhecida como “neutralidade política”. (CARTA DE AMIENS, **Congrès des 8-14 octobre 1906**. Disponível em : <[http://es.wikisource.org/wiki/Carta\\_de\\_Amiens](http://es.wikisource.org/wiki/Carta_de_Amiens)>. Acesso em 04/06/2009).

*legítima* por conquistas em outro âmbito que não o do código de soberania no Estado liberal. Contudo, a discussão da legitimidade política se relativiza não a ponto de justificar violências gratuitas e sem sentido, mas a ponto de se discutir qual das violências se podem querer, dentre as quais compensa a luta, a dor e o sofrimento. A ação direta, no âmbito da política, permite-nos descortinar todas as outras violências ocultas pelo véu da política parlamentar, pelo manto do Estado e pelos grupos de pressão constituídos, que se revestem da autoridade de monopolizadores da violência enquanto vingança, como o cárcere, a punição, a execração pública, a condenação etc.

Os enunciados deste modelo de guerra da política permitem perguntar: qual das violências escolher? Aquela que nos obriga a votar ou aquela que nos possibilita lutar diretamente por nossos interesses? Nesse ponto, precisamos discutir um aspecto chave do presente estudo da ação direta: a sua dupla relação enquanto autonomia política e conduta ética que propõe outra forma de sociedade e sociabilidade. Esta é a temática do 3º capítulo, pois se trata da característica principal de um tipo de ação direta, a qual pode ser chamada de anarquista, manifestação bastante comum entre os anarco-comunistas malatestianos.

A problematização da ação direta, no campo político da guerra, do conflito para além dos dispositivos formais do Estado liberal e para além de sua legitimidade, possibilita percebê-la como uma forma exterior aos aparatos ideológicos que legitimam os poderes do Estado de direito. A violência deixa de ser uma violação da justiça para poder também ser uma ação de conquista, de outro tipo de justiça sobre outros parâmetros.

Nesse ponto, é preciso chamar a atenção para a criação de um conceito muito importante, mas que até o presente momento do trabalho esteve ausente da argumentação. Trata-se do conceito da “máquina de guerra”<sup>18</sup>, criado por Deleuze e Guattari. Sua importância deve-se à outra compreensão de Estado a partir também de uma resistência a ele sempre presente: a máquina de guerra. Neste aspecto, o Estado não é mais simplesmente percebido como resultado da divisão de trabalho e do desenvolvimento das forças produtivas.

---

<sup>18</sup> “... as máquinas de guerra têm uma *potência de metamorfose*, pela qual elas certamente se fazem capturar pelos Estados, mas pela qual também elas resistem a essa captura e renascem sob outras formas, com outros “objetos” que não a guerra (a revolução?)”. (DELEUZE; GUATTARI, **Mil Platôs 5**, 1997, p. 129).

Foi assim que, na trilha de Clastres<sup>19</sup>, Deleuze e Guattari argumentaram, no sentido de que o Estado sempre foi acossado por uma exterioridade, a máquina de guerra:

... quanto à máquina de guerra em si mesma, parece efetivamente irreduzível ao aparelho de Estado, exterior a sua soberania, anterior a seu direito: ela vem de outra parte. (...) Seria antes uma multiplicidade pura e sem medida, a malta, irrupção do efêmero e potência de metamorfose. Desata o liame assim como trai o pacto. Faz valer um furor contra a medida, uma celeridade contra a gravidade, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho. Testemunha de uma outra justiça, às vezes de uma crueldade incompreensível, mas por vezes também de uma piedade desconhecida (visto que desata liames...). (...) Sob todos os aspectos, a máquina de guerra é de uma outra espécie, de uma outra natureza, de uma outra origem que o aparelho de Estado.<sup>20</sup>

O exemplo da máquina de guerra constitui uma conjuração permanente à existência do Estado, da hierarquia, e da separação entre instâncias de decisão política e o restante da sociedade, entre a soberania que se cria a partir da força e que impõe uma dominação que será posteriormente reformulada em seus próprios termos, para aparecer como força legítima, enfim, aquela que cria seus súditos. A máquina de guerra é o dispositivo sempre alerta na sociedade para evitar essa separação ou para conjurá-la quando ela está consolidada.

A partir da sugestão de que o Estado e a máquina de guerra existiram desde sempre, um acossado pelo outro, o Estado deixa de ser considerado como o cume evolutivo da civilização ocidental, sendo possível fazer-lhe crítica e demonstrar que é apenas mais um tipo de governo que, por seu domínio e pela criação da estrutura social compatível com seu bom funcionamento, tornou-se um *magma* auto-explicativo e justificável por si mesmo. A “autoridade” do Estado emanou e emana como uma verdade resplandecente, naturalizando a história e negando qualquer organização social que não se baseie na estrutura de poder criada e representada pela sua existência.

Com isso, é possível adentrar à crítica malatestiana, em relação ao governo que se configura como o próprio Estado, a partir do século XVIII, pois para se estudar a anarquia e uma de suas manifestações, a ação direta, bem como, a sua negação ao governo, dever-se-á aprofundar nos conhecimentos da instituição do próprio governo.

<sup>19</sup> Cf. CLASTRES. **Sociedade Contra o Estado**, 1978.

<sup>20</sup> DELEUZE; GUATTARI, **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**, 2004, pp. 12-3.

Malatesta é a grande voz do anarco-comunismo organizacionista, que se opunha às concepções naturalistas e evolucionistas de Kropotkin<sup>21</sup> e que valorizava a luta cotidiana dos oprimidos contra as forças que os oprimiam, mesmo quando essas se inseriam nos limites da mera resistência. Em suas críticas à tendência anarco-comunista espontaneísta e anarquista, seja individualista ou nihilista, que negava quaisquer tipos de organizações sociais, definiu que a organização social não pressupõe autoridade. A autoridade é entendida como forma instituída nos interstícios da dominação burguesa sob a égide do Estado capitalista e seus mecanismos de poder.

O tipo de poder que a anarquia é contrária, não é o da autoridade ou de ordem pessoal, isto é, o poder que todo indivíduo possui por estar no mundo, por estabelecer relação com outrem, por influenciar ou ser influenciado pelo outro, fruto da própria interação e relação social. Assim como também não se refere à autoridade que alguns autores chamam de “natural”, que advém da maior habilidade, conhecimento, técnica para desempenhar certos afazeres que alguns indivíduos detêm e se sobressaem em relação a outrem.

Acerca disso, Malatesta ressalta que estes poderes e/ou autoridades “naturais” ou pessoais<sup>22</sup> não legitimam nenhum tipo de governo e, por outro lado, não pode ser o pressuposto de nenhuma organização.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Kropotkin (1842-1921). “Escritor, filósofo e militante anarquista russo, nascido na nobreza russa em Moscou, em 1842. Depois de passar pelo Corpo de Pagens, já oficial, foi para a Sibéria onde realizou importantes levantamentos geográficos. Desligou-se do exército e tornou-se geógrafo, tendo percorrido a Sibéria e a Manchúria, onde pode conhecer de perto miséria dos povos sujeitos ao Czarismo. Em 1872, realizou uma viagem à Bélgica e à Suíça, onde entrou em contato com os anarquistas da Federação do Jura, tendo-se filiado na AIT. De volta à Rússia, começou uma militância em grupos clandestinos, o que o levaria aos cárceres czaristas. Depois de uma fuga espetacular, exilou-se no Ocidente, tendo retomado seus contatos com os anarquistas suíços, fundando e editando em Genebra, em 1879, o jornal *Le Révolté*, até ser novamente preso na França, em 1882. Libertado em 1885, depois de um amplo movimento de intelectuais e cientistas, entre os quais Herbert Spencer, Ernest Renan e Victor Hugo, refugiou-se na Inglaterra. Conviveu com os principais intelectuais da sua época e foi colaborador da *Geographical Society*. Em alguns de seus livros, Kropotkin tentou buscar uma base científica para o pensamento anarquista. E, se de sua pesquisa saíram trabalhos que ainda hoje desafiam o leitor, certamente incorreu também no erro de um racionalismo e otimismo científico típicos da sua época. Mas, foi certamente como propagandista revolucionário, que Kropotkin se tornou o mais traduzido e lido de todos os pensadores libertários. Seus livros faziam parte da biblioteca dos camponeses e operários em quase todos os países. *Palavras de um Revoltado, Aos Jovens, Ética, O Estado e seu Papel na História* tiveram edições em inúmeras línguas e em todos os continentes. O seu verbete sobre o anarquismo publicado na edição da *Encyclopaedia Britannica* de 1910 é, até hoje, uma das mais bem elaboradas definições. Voltou à Rússia durante a Revolução de 1917. Crítico do autoritarismo comunista, escreveu a Lenin em março de 1920, denunciando a revolução autoritária que estava ocorrendo, divulgando, em junho, uma carta aberta aos trabalhadores do ocidente onde alertava para a evolução da Revolução Soviética. Em 21 de dezembro, voltou a fazer novas críticas em carta enviada ao dirigente comunista. Morreu em 8 de fevereiro de 1921. Seu funeral foi a última grande manifestação pública do anarquismo russo. Entre os seus principais livros estão *A Conquista do Pão, Apoio Mútuo, Campos, Fábricas e Oficinas, Ética Anarquista e A Grande Revolução*”. (RODRIGUES. **Pensadores Anarquistas e Militantes Libertários**. Disponível em: <[www.ceca.org.br/edgar/anarkp.html](http://www.ceca.org.br/edgar/anarkp.html)>. Acesso em: 30 maio 2008).

<sup>22</sup> “... o que nós queremos é a abolição das influências artificiais, privilegiadas, legais, oficiais”. (MALATESTA, **A Anarquia**, 2001, p. 82).

Nesse aspecto, Colombo, psicanalista estudioso do anarquismo contemporâneo e dos atuais dispositivos de poder, coloca uma distinção que me parece fundamental entre “assimetria situacional” e “hierarquia instituída”. Com isso, propõe a separação de uma relação assimétrica própria da pluralidade de diferenças das relações humanas em geral e a instituição do governo enquanto poder político, definido a partir da distinção entre, de um lado, o governo e, de outro, os governados.

Antes de me aprofundar na questão da institucionalização do poder, da separação entre governo e governados, e o inverso disso, a autonomia dos indivíduos, o exercício de seus poderes pelos próprios indivíduos e grupos livremente formados, componentes incontestes da estratégia da ação direta, é necessário fazer um aparte para se tentar compreender um tema caro à política moderna, o chamado “direito natural”.

O mito<sup>24</sup> do direito natural é o que está por trás do mito de uma sociedade sem violência, da bondade inata, do comunismo primitivo. É esse mito também que impulsionou e animou por tanto tempo as várias vertentes dos movimentos sociais.

Para se compreender as ações anarquistas profundamente, é necessário desfazer do mito do paraíso terrestre que povoou o sonho de socialistas de todos os matizes.<sup>25</sup> Assim, como se concebia um paraíso original, uma sociedade comunista, sem leis e sem opressão no início dos tempos, o imaginário político dos diversos socialismos foi, em grande parte, habitado pelo *telos* da sociedade perfeita.

<sup>23</sup> “Todavia, repitamos, o remédio não está na ausência de organização. Ao contrário, nas pequenas como nas grandes sociedades,... a origem e a justificativa da autoridade residem na desorganização social. Quando uma coletividade tem uma necessidade e seus membros não estão espontaneamente organizados para satisfazê-la, surge alguém, uma autoridade que satisfaz esta necessidade servindo-se das forças de todos e dirigindo-as à sua maneira”. (MALATESTA; FABRI, **Anarco-comunismo italiano**, n/d, p. 60).

<sup>24</sup> O mito, nesse trabalho, é entendido como um conjunto de imagens capazes de mobilizar, dar unidade e impulsionar as ações humanas. Como se perceberá a frente, compartilho das concepções de Sorel, em alguns pontos; e me aproprio de trabalhos como o de Raoul Girardet. (GIRARDET; **Mitos e Mitologias Políticas**, 1987).

<sup>25</sup> Sobre o projeto de uma sociedade sem conflitos, Castoriadis escreveu: “Ela só serve para veicular, em alguns, um desejo de poder; em outros, a recusa do princípio de realidade, o fantasma de um mundo sem conflito no qual todos estariam reconciliados com todos e cada um consigo mesmo, um sonho infantil que desejaria suprimir o lado trágico da existência humana, uma fuga permitindo viver simultaneamente em dois mundos, uma compensação imaginária”. (CASTORIADIS, **A Instituição Imaginária da Sociedade**. 1982, p. 111). A concretização da democracia direta deve romper com isso, com o sagrado, com o culto à perfeição e deve, por outro lado, enfrentar o medo, sumamente humano, de errar: “E significa que a democracia, como a filosofia, rejeita necessariamente o sagrado; em outros termos, ainda, ela exige que os seres humanos aceitem, em seu comportamento real, aquilo que quase nunca quiseram aceitar verdadeiramente (e que, no fundo de nós mesmos, praticamente nunca aceitamos), isto é, que são mortais. Somente, a partir dessa convicção insuperável – e quase impossível – da mortalidade de cada um de nós e de tudo o que fazemos, podemos viver como seres autônomos, ver os outros como seres autônomos e tornar possível uma sociedade autônoma”. (CASTORIADIS., **Feito e a ser feito – As encruzilhadas do labirinto V**, 1987, p. 221).

Em outro aspecto desse problema, muitos antropólogos, seguindo Rousseau, concebiam uma sociedade primitiva ideal comunista, em que havia uma relação de divisão igualitária sem propriedade privada, sem Estado, portanto, sem dominação. Assim, dava-se, em geral, a passagem das sociedades ditas primitivas para as sociedades complexas, sendo o Estado seu divisor de águas por natureza.<sup>26</sup>

É possível compreender que, para se analisar a ação direta como uma estratégia política, além de se ampliar o conceito de político, de entrever a possibilidade de relações políticas sem dominação como pensava Malatesta na sua definição de anarquia como uma sociedade sem *autoridade*, de se compreender o conceito de poder como rede de poderes que se individualiza,<sup>27</sup> divide-se e confina os indivíduos em vários dispositivos de classificação e penalização (etnia, classe, gênero, sexualidade, loucura...) e que, enfim, a justificativa da violência revolucionária não pode depender do mito de um direito natural, de uma bondade inata, de uma autonomia perdida, de uma inocência perdida, da restauração de um comunismo natural. Parece que, como escreveu Passeti: “Atravessamos os séculos XVII e XVIII sob este vaivém, de Thomas Hobbes a Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant.”<sup>28</sup> E sempre sobre o grande mito do contrato e seu limite: o direito natural do homem.

Contra essa perspectiva, insurgiram-se grandes pesquisadores como Clastres<sup>29</sup>, Derrida e Deleuze, demonstrando o aspecto preconceituoso desse tipo de análise. Clastres foi responsável por inaugurar uma antropologia política crítica à concepção de que o Estado tenha sido a inauguração das sociedades complexas, o marco evolutivo, em que houve o desenvolvimento irremediável de sociedades igualitárias para as

---

<sup>26</sup> É possível, segundo Derrida, notar que mesmo Levi-Strauss, que tanto contribuiu com suas análises para uma visão sem etnocentrismo, que o autor de *Tristes Trópicos* também se trai algumas vezes, deixando se levar pela idéia do “bom selvagem”, já que em especial nessa obra, as sociedades sem escrita, pesquisadas por ele, eram caracterizadas pela inocência nas relações interpessoais, como se fossem sociedades praticamente igualitárias e sem dominação. “Já se desconfia – e todos os textos de Lévi-Strauss o confirmaram – que a crítica do etnocentrismo, tema tão caro ao autor dos Tristes Trópicos, na maior parte dos casos tem por única função constituir o outro como modelo da bondade original e natural, acusar-se e humilhar-se, exhibir seu ser inaceitável num espelho contra-etnocêntrico. Esta humildade de quem se sabe ‘inaceitável’ este remorso que produz etnografia [como o próprio Lévi-Strauss afirmou em Tristes trópicos], Rousseau os teria ensinado ao etnólogo moderno. É pelo menos o que nos é dito na conferência de Genebra”. (DERRIDA, *Gramatologia*, 2006, pp. 141-2).

<sup>27</sup> Cf. PASSETTI. *Anarquismos e sociedade de controle*, 2003.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>29</sup> Em relação a Clastres, Derrida e Deleuze refiro-me as seguintes obras: (CLASTRES, *Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*, 1978). (DERRIDA, *Gramatologia*, 2006). (DELEUZE; GUATTARI, *O Anti-édipo – Capitalismo e Esquizofrenia 1*, 2004). (DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia vol. 05*, 1997).

regidas por governo institucional. Suas obras rejeitaram a concepção de uma história estatista que considerava a inevitabilidade do Estado como meio de organização social.

Derrida também demonstrou que muitas sociedades sem escritas, na verdade, apresentava-as, mas não lógica, grafada, alfabética, “... é difícil imaginar que o acesso à possibilidade dos traçados não seja ao mesmo tempo acesso à escritura”.<sup>30</sup> E que ao contrário do que se imaginava, havia sim, violência, dominação, desigualdade.

Nessa perspectiva, tem-se uma idéia importante colocada por Deleuze e Guattari, a de que o Estado e sua oposição sempre existiram. Essa colocação teórica impõe-nos uma reflexão à definição clássica de Estado, como a de uma organização necessária para coibir os instintos violentos dos homens e transformar a “guerra de todos contra todos” em uma civilização.

A discussão do conceito de Estado coloca-nos o problema da soberania ou da legitimidade própria que se constituiu a partir de sua criação, da instituição de um poder político que instaura a distinção entre governantes e governados, e que nos impõe uma “hierarquia instituída” e não mais meramente uma “assimetria situacional”, para se usar os termos de Colombo. Só que esta abordagem não será típica do esquema que se consolidou no século XVIII, como esquema jurídico da soberania que se ultrapassassem seus próprios limites, tornava-se opressão.

Usarei, ao contrário, o modelo da guerra que proporciona visualizar outros fazeres políticos para além do político instituído. A adoção de outro instrumental teórico é para não encontrar a política já no seu formato grego e depois liberal de política na ordem do discurso (*parla*), isto é, do debate entre iguais, ou dos representantes legalmente eleitos.

É por isso que este estudo defende que a política tem que ser analisada como uma guerra por outros meios, pois nenhum poder legitima-se antes de se institucionalizar. Todo governo primeiro impõe-se, geralmente pela força e depois codifica, com base em seu *mito de criação*, as regras de sua legitimação. Cria-se assim, um magma auto-explicativo e autocriador que mina a autonomia social dos diferentes grupos que formam a sociedade. É assim que a autoridade instituída ganha *status* de ser a própria natureza da sociedade.

---

<sup>30</sup> DERRIDA, *Gramatologia*, 2006, p. 133.

A política é a guerra por outros meios, porque não existiu até hoje uma relação política feita apenas com persuasão, convencimento e diálogo, sem que não houvesse também guerras, conflitos, enfrentamentos, seja até mesmo no debate parlamentar (uma guerra de palavras e gestos estrategicamente calculados), como luta camuflada ou transparente entre os interessados que divergem na condução histórica de determinado coletivo. A política é vista assim como mecanismo condutor da história e esse mecanismo pode ser autônomo, isto é, conduzido pelos próprios interessados ou, entre outros, por um grupo que se diferenciou a partir da própria instituição do poder e das regras de sua legitimação que instituiu ao se tornar grupo dominante.

O Estado, na perspectiva de Deleuze e Guattari, é o instituinte da divisão social, do corpo político, mas não como os modernos pensavam, pois para eles o Estado existiu desde sempre. “O Estado não se formou progressivamente mas surgiu já todo armado, num golpe de mestre, *Urstaat* original, modelo eterno de tudo o que o Estado quer ser e deseja”,<sup>31</sup> essa afirmativa é fundamental para recolocar o problema do poder e da política, por assim dizer, sob outros parâmetros.

O historiador diz: não o Estado moderno, a sua burocracia e tecnocracia não se parecem nada com o antigo estado despótico. O que é evidente, porque enquanto que num caso se trata de reterritorializar fluxos descodificados, no outro trata-se de sobrecodificar os fluxos territoriais. O paradoxo está no fato de o capitalismo se servir do *Urstaat* para fazer as suas reterritorializações. Mas a axiomática moderna, imperturbável, reproduz no fundo da sua imanência o *Urstaat* transcendente, como o seu limite tornado interior, ou como um dos seus pólos, entre os quais tem que oscilar.<sup>32</sup>

Retomando a crítica de Clastres, a dupla de autores do *Anti-Édipo* acusa que, embora o antropólogo francês tenha sido competente em sua crítica ao evolucionismo, não consegue escapar da proposição implícita de que houve um tempo remoto em que o Estado, a desigualdade social e a dominação não existiram,

Pierre Clastres, à força de aprofundar esse problema, parecia privar-se dos meios para resolvê-lo. Tendia a fazer das sociedades primitivas uma hipóstase, uma entidade auto-suficiente (insistia muito nesse ponto). Convertia a exterioridade formal em independência real. Dessa forma, continuava sendo evolucionista, e pressupunha um estado de natureza.<sup>33</sup>

Apesar da crítica, os autores dos *Mil Platôs* retomam a tese fundamental de Clastres, de que não é preciso existir Estado para recusá-lo, pois antes do Estado se recusa o “mau desejo” (“potência de apropriação” escreveram Deleuze/Guattari)<sup>34</sup> da

<sup>31</sup> DELEUZE; GUATTARI, *O Anti-Édipo – Capitalismo e Esquizofrenia* 1, 2004, p. 225.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 273.

<sup>33</sup> DELEUZE/GUATTARI. *Mil Platôs* 5, 1997, p. 22.

<sup>34</sup> “O Estado como aparelho de captura tem uma *potência de apropriação*”. (*Ibidem*, p. 128).

divisão social (governantes/governados) que o forma. Comentando o texto célebre de La Boétie, Clastres afirma:

... o poder só existe em seu exercício efetivo; em seguida, que o desejo de poder só encontra sua realização se consegue suscitar o eco favorável de seu necessário complemento, o desejo de submissão. Não há desejo realizável de mandar sem desejo correlativo de obedecer. Dizemos que as sociedades primitivas, enquanto sociedades sem divisão, barram o desejo de poder e o desejo de submissão qualquer possibilidade de se realizarem. Máquinas sociais habitadas pela vontade de preservar em seu ser não dividido, as sociedades primitivas instituem-se como *lugares de repressão do mau desejo*.<sup>35</sup>

Mas, voltando propriamente à discussão e fazendo uma relação com o tema do mito do direito natural, embora se possa reconhecer que os argumentos teóricos de Clastres são bastante sofisticados, fica a impressão de um “antes” em que os homens e mulheres detinham um antídoto potente contra a emergência do Estado e da divisão social. Por um lado, Clastres tenta escapar da hipótese do *Estado eterno* levantada por Deleuze e Guattari<sup>36</sup>, conforme o mesmo justifica (não se referindo diretamente a esses autores):

---

<sup>35</sup> CLASTRES, “Liberdade, mau encontro, inominável”. In: LA BOÉTIE. **Discurso da Servidão Voluntária**, 1999, p. 117.

<sup>36</sup> Para uma inserção maior nesta discussão ver em especial: “O evolucionismo foi posto em questão de múltiplas maneiras (movimentos em ziguezague, etapas que faltam aqui e acolá, rupturas gerais irreduzíveis). Vimos, especialmente, como Pierre Clastres havia tentado romper o quadro evolucionista, em função de duas teses: 1) as sociedades ditas primitivas não eram sociedades sem Estado, no sentido de que elas não teriam atingido um certo estágio, mas sociedades contra-o-Estado, organizando mecanismos que conjuravam a forma-Estado, que tornavam sua cristalização impossível; 2) quando o Estado surge, sob a forma de um corte irreduzível, uma vez que ele não é a consequência de um desenvolvimento progressivo das forças produtivas (mesmo a ‘revolução neolítica’ não pode se definir em função de uma infra-estrutura econômica). Todavia, não se rompe com o evolucionismo traçando um corte por si mesmo: Clastres, na última fase de seu trabalho, mantinha a preexistência e a autarquia das sociedades contra-o-Estado e atribuía seu mecanismo a um pressentimento demasiado misterioso daquilo que elas conjuravam e que não existia ainda. ... a questão de uma relação etnologia-história se reduz a um confronto idealista e não se desembaraça do tema absurdo da sociedade sem história, ou de sociedade contra a história. *Tudo não é Estado, justamente porque houve Estado sempre e por toda a parte*. Não é somente a escrita que supõe o Estado, é a palavra, a língua e a linguagem. A auto-suficiência, a autarquia, a independência, a preexistência das comunas primitivas é um sonho de etnólogo: não que essas comunas dependam necessariamente de Estados, mas coexistem com eles numa rede complexa. É verossímil que as sociedades primitivas tenham mantido ‘desde o início’ relações longínquas umas com as outras, e não apenas entre vizinhos, e que essas relações passavam por Estados, mesmo se estes só fizessem uma captura local e parcial delas. As próprias falas e as línguas, independentemente da escrita, não se definem por grupos fechados que se compreendem entre si, mas determinam primeiro relações entre grupos que não se compreendem: se há linguagem, é antes entre aqueles que não falam a mesma língua. A linguagem é feita para isso, para a tradução, não para a comunicação. E há nas sociedades primitivas tanto tendências que ‘buscam’ o Estado, tanto vetores que trabalham na direção do Estado, como movimentos no Estado ou fora dele que tendem a afastar-se dele, precaver-se dele, ou bem fazê-lo evoluir, ou já aboli-lo: tudo coexiste, em perpétua interação. Um evolucionismo econômico é impossível: não se pode crer numa evolução mesmo ramificada ‘coletores — caçadores — criadores — agricultores — industriais’. Por exemplo ainda, os nômades não precedem os sedentários, mas o nomadismo é um movimento, um devir que afeta os sedentários, assim como a sedentarização é uma parada que fixa os nômades: ... É nessas condições que os nômades inventam a máquina de guerra, como aquilo que ocupa ou preenche o espaço”

Semelhante hipótese remete à afirmação da eternidade do Estado e da divisão da sociedade segundo a relação mando-obediência. Muito pouco inocente, na medida em que tende a legitimar a divisão da sociedade, querendo detectar no fato da divisão uma estrutura da sociedade como tal, essa concepção se veria, aliás, desmentida pelos preceitos da história e da etnologia. Com efeito, elas não nos mostram nenhum exemplo de uma sociedade com Estado que voltasse a ser sociedade sem estado, sociedade primitiva.<sup>37</sup>

Por outro, ele acaba retornando à idéia da dualidade opositora entre sociedades primitivas e sociedades com Estado. Isso acontece porque Clastres procura, de uma maneira ou de outra, *exemplos* remotos na história para justificar ou refutar teses políticas pensada em outro contexto. A história não nos dá exemplos, nada do que aconteceu no passado pode nos servir para justificar nossa conduta no presente ou direcionar uma intervenção política nas nossas vidas atuais e/ou futuras.

Portanto, o fato de ter existido ou não um Estado sempre nos serve apenas de aporte teórico para criticar outro ponto de vista. A História não serve como modelo. O fato de ter existido sempre ou não uma organização estatal, não impede de desejarmos uma sociedade (inédita) sem o Estado e também não invalida a crítica a ele, tanto como o cume da evolução das forças produtivas, quanto como à impossibilidade de uma organização social sem ele, que é a bandeira de lutas de todos os anarquistas.

A História não pode nem justificar a busca de uma sociedade sem conflitos, por si só uma ingenuidade, pois uma sociedade comunista e libertária seria, ainda sim, a título de hipótese bastante provável, muito conflituosa. A relação política não termina com o fim do capitalismo, assim como o fim deste não garante uma sociedade igualitária, da mesma forma que a História também não pode legitimar a idéia de um Estado perpétuo, inexorável, em que quaisquer organizações sociais fora de seus parâmetros fossem impossíveis.

---

nômade e se opõe às cidades e aos Estados que ela tende a abolir. Os primitivos já tinham mecanismos de guerra que concorriam para impedir a formação do Estado; mas esses mecanismos mudam quando se autonomizam numa máquina específica do nomadismo que revida aos Estados. No entanto, não se trata de inferir daí uma evolução, mesmo em ziguezague, que iria dos primitivos aos Estados, dos Estados às máquinas de guerra nômades: ou pelo menos o ziguezague não é sucessivo, mas passa pelos lugares de uma topologia que define aqui sociedades primitivas, lá Estados, acolá máquinas de guerra. Mesmo quando o Estado se apropria da máquina de guerra, mudando ainda sua natureza, é um fenômeno de transporte, de transferência, e não de evolução. O nômade só existe em devir e em interação; mas o primitivo também. A história tão-somente traduz em sucessão uma coexistência de devires. E as coletividades podem ser transumantes, semi-sedentárias, sedentárias ou nômades, sem que isso faça delas estados preparatórios do Estado, que, aliás, já se encontra ali, alhures ou ao lado". (DELEUZE/GUATTARI. *Mil Platôs* 5, 1997, pp. 118-20). O grifo é meu.

<sup>37</sup> CLASTRES. *Liberdade, mau encontro, inominável*. In: LA BOÉTIE. *Discurso da Servidão Voluntária*, 1999, p. 116.

Não é necessário, então, para lutar pela implantação de uma organização social sem hierarquias, ter o exemplo histórico de uma sociedade primitiva sem divisão social, assim como, para lutar por condições melhores não é preciso ter o direito de fazer greve. Não se pode inverter a coisas, primeiro se tem a luta e depois a conquista de direitos. Os “direitos naturais” já são em si uma limitação do campo de luta, um esquadramento do circuito de forças, e quando a conquista se torna um direito é porque já virou uma nova opressão e a luta cessa ou tende a cessar, pois passa a estar sob controle.

O grande alvo do anarquismo é o Estado, mas por que é o Estado e não o governo? Para entendermos isso há que se perguntar: quando foi que o Estado tornou-se expressão da própria política, isto é, do agir político em si? Quando foi que a História do Estado tornou-se uma história estatista auto-referente, auto-explicativa, uma justificativa em si mesma? O que é o Estado, que entidade é esta que chamamos de Estado? Onde ele está? O que ele faz que se chega ao ponto de não se conseguir pensar em viver sem ele? Quando, na História política moderna, o Estado passou a ser essência da própria política?

O Estado pode ser definido como um conjunto de mecanismos de poder em que se criam redes de obrigações, deveres, subordinações e dominações. O Estado que se conhece é, por certo, uma apropriação burguesa daqueles vários e dispersos protótipos de Estados Modernos que anunciavam o fim do feudalismo, das comunas e das cidades ainda autônomas. Vários fatores são características do que atualmente chama-se Estado: a criação de exército permanente, a coleta de impostos, a criação de uma língua oficial, a unificação de um território, a criação de uma moeda única, a criação de um corpo de funcionários, de fiscais, policiais etc.

Nas últimas pesquisas de Foucault, dedicadas ao estudo da “governamentalidade” e do “biopoder”, ele revela as escansões e rupturas na história política ocidental. Desde seu *Em defesa da sociedade*, Foucault preocupou-se em buscar um modelo de análise seguro e confiável para analisar os dispositivos e mecanismos de poder, em outras palavras, para tentar perceber a política não como um discurso da soberania, resultado de sua legitimidade, mas como efeito de violência. Claudicante, Foucault inicia seus cursos a partir de 1975, com o modelo de guerra, mas ao final dos anos 70, tende a uma reordenação de seu prisma de análise.

O poder, no fundo, é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários, ou do engajamento de um em relação ao outro, do que da ordem do ‘governo’. (...) Portanto, o modo de relação própria ao poder não deve ser procurado nem do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e do laço voluntário (que não são mais que seus instrumentos): mas do lado desse modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo.<sup>38</sup>

Há, nesse sentido, segundo Avelino, um deslocamento “que leva da linguagem da guerra para o governo”, e isso “é precisamente a operacionalização da sua análise em termos de governamentalidade”.<sup>39</sup> Nesse estudo, nem tanto por achar desnecessário, mas por falta de condições, não se entrará no mérito da mudança de paradigma de análise feita por Foucault ao longo de seus cursos ministrados no final da década de 1970 e início dos anos 80.

Assim, mantém-se esta análise sob o prisma da guerra, da luta, da violência e do enfrentamento, em parte também por se compreender que a riqueza teórica e prática da ação direta como estratégia política pode ser melhor entendida a partir de um modelo de análise que conceda à violência um lugar válido de luta, como uma prática que pode ser legítima para se fazer política, em outros termos, para além dos paradigmas liberais de poder. É nessa perspectiva que indago sobre a constituição do governo como Estado.

Em *Segurança, território, população*, Foucault destaca a definição de Estado por Palazzo como um domínio, uma jurisdição, um modo de vida (um estado religioso, um estado civil) e, por último, como “uma qualidade que se opõe ao movimento”,<sup>40</sup> características comum de um determinado governo. Nesse sentido, o Estado surge como aquilo que dá forma ao governo de uma determinada população, num determinado território. Há nestes últimos estudos de Foucault uma preocupação em se fazer a genealogia do poder. Nesse caminho escolhido, o autor busca as rupturas naquilo que hoje apreendemos como uma história contínua do Estado.

Para Foucault, a primeira ruptura significativa foi a da política entendida como arte, que a partir de certo momento passa a ser compreendida como ciência. Nesse hiato, há uma mudança significativa de objeto: se na política como arte o objeto era a família e o símbolo de autoridade era o pai, portanto, tinha-se um modelo de governo paternalista, na política entendida como ciência, os objetos tendiam a ser o território, a população e as necessidades econômicas. Nesse ponto é que ganham força as idéias

<sup>38</sup> FOUCAULT (Apud AVELINO. **Do governo dos vivos: uma genealogia da obediência**, Disponível em: <<http://www.anpuhsp.org.br/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/Nildo%20Avelino.pdf>>. Acesso em: 11 dezembro 2008).

<sup>39</sup> AVELINO, op. cit.

<sup>40</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, 2008, p. 342.

mercantilistas que procuravam problematizar as questões de poder, isto é, razões da política, por meio de regras de interferência no comércio, na riqueza do território, na segurança da população para que se garantisse o enriquecimento da Nação.

Os problemas de governo tornam-se uma utilidade pública na medida em que as questões políticas passam a ser problematizadas não mais como conselhos ao soberano, mas como exigências práticas, as quais o governante não poderia ignorar. Surge daí, a noção de um Estado forte não mais fundado na figura do soberano, mas na economia do território, nas atividades econômicas da população.

Há, por volta do século XVI, segundo Foucault, outra descontinuidade a se destacar: o surgimento da razão de Estado, a forma invisível do poder, as necessidades e exigências da razão do Estado. Nesse momento, o que era apenas forma de governo, que poderia ser tanto caracterizada por uma monarquia quanto por uma república, torna-se o próprio governo, o Estado. A partir de então, ele não está mais em questão, tornando-se autojustificativo.

É nesse sentido que Foucault ateu-se à noção de golpe de Estado, e, ao contrário do que se poderia pensar, a noção de golpe de Estado “não é ruptura em relação à razão de Estado”<sup>41</sup>. O golpe de Estado, segundo a perspectiva corrente do século XVII, não significava o confisco do Estado, mas que a razão do Estado deveria comandar não mais segundo as leis e sim criando as suas próprias leis.

Em suma, este é o momento histórico em que o Estado torna-se um ente a-histórico, um magma que impede a todos de ultrapassá-lo, um conjunto de leis, regras, com uma linguagem própria que obstrui o imaginário popular de subtraí-lo do pensamento, que, enfim, em termos gerais, impede os indivíduos de pensarem algo fora dele.

O desenvolvimento histórico que presenciou o Estado surgir, como forma de determinado governo, como forma de um território, de uma população, de uma determinada cultura, tornou-se auto-explicativo, o que antes era problematizado, questionado, indagado: O que é Estado? O que é razão de Estado? Tornou-se a própria explicação, o objeto desconhecido tornou-se sujeito do conhecimento, fórmula de explicação política de todos os governos. Assim como explicou Castoriadis:

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, **Segurança, Território, População**, 2008, p. 349.

o desenvolvimento histórico se faz segundo uma ordem cuja significação é possuída por quem fala, que eventos e atividades das camadas sociais têm todos uma função na realização de um resultado ou de um fim que os ultrapassa, mas que, de direito, estão dados de uma vez para sempre.<sup>42</sup>

A sociedade moderna institui-se, em parte, a partir da apropriação do Estado pela burguesia, que a transforma em uma esfera econômica autônoma, de onde exerce seu domínio. O Estado, assim, tornou-se o paradigma central do nosso devir histórico e heteronimamente ele

reorganiza, redetermina, reforma uma quantidade de significações sociais já disponíveis, altera-as através disso, condiciona a constituição de outras significações, e provoca lateralmente efeitos análogos na quase totalidade das significações sociais do sistema considerado<sup>43</sup>.

De forma mais específica, essa é a problemática que Eduardo Colombo se propõe a refletir em seus livros: *Estado como paradigma de poder e Análise do Estado*. Para este psicanalista, o Estado é um problema central em nossa sociedade, assim como os libertários o percebiam como alvo a ser destruído para iniciar a resolução de nossos problemas sociais. Colombo utiliza-se dos instrumentos de análise freudiano para indagar sobre os Estados imaginários que abrigamos em nosso interior, aquilo que La Boétie expressava com tanta veemência, qual seja, *o que tínhamos no poder era o que lhe dávamos*, em outras palavras, *o nosso consentimento era o fundamento daquilo que nos oprimia*.<sup>44</sup>

Nessa perspectiva, há um Estado inconsciente que nos atormenta e que nos bloqueia, e esse recalque que perturba a maioria das mentes no mundo moderno é responsável pelo “lapso” tanto da sociedade quanto de parte do discurso revolucionário que, embora, dito como tal, é incapaz de perceber o anarquismo como uma forma coerente de movimento social, este, na perspectiva da política também como guerra, realmente revolucionário.

Há um recalque significativo – escreve Colombo – tanto na memória dos historiadores quanto no olhar daqueles que utilizam os ‘meios de comunicação de massa’ para relatar os acontecimentos cotidianos – é aquele que condena o anarquismo enquanto movimento social.<sup>45</sup>

O autor entende, assim, a rejeição despertada pelo anarquismo tanto nos meios intelectuais burgueses quanto nos meios socialistas, como um problema de ordem do inconsciente, explicáveis apenas em termos da psicanálise freudiana.

<sup>42</sup> CASTORIADIS, *A Experiência do Movimento Operário*, 1985, p. 37.

<sup>43</sup> Idem, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, 1982, p. 408

<sup>44</sup> LA BOÉTIE, *Discurso da Servidão Voluntária*, 1999, p. 14 et seq.

<sup>45</sup> COLOMBO, *A Análise do Estado*, 2001, pp. 18-9.

Em outro texto, *Anarquismo, Obrigação Social e Dever de Obediência*, o mesmo Colombo propõe-se a analisar como a organização hierárquica da sociedade apropriou-se da definição de político e como esse *ethos* político passou a ser sinônimo de Estado. Assim, escreve o autor:

Pensamos que o poder político ou dominação constituiu-se com a institucionalização da relação 'comando - obediência' no seio de um sistema simbólico de legitimação, que é, ao mesmo tempo, o princípio metafísico de organização hierárquica da sociedade. Esse princípio (*arkhê*) de organização hierárquica, ao se apoderar da definição do político, desenvolve um processo de autonomização da instância política que produz dois efeitos: o primeiro é a da ruptura radical entre o nível político de legitimação do poder (o que vem a ser a definição do Estado) e a sociedade civil; o segundo é o de colocar toda relação assimétrica (capacidade diferenciais), presente na sociedade global, sob a determinação de uma obrigação política ou dever de obediência. Significa dizer, a transformação de toda a relação assimétrica, tanto em nível formal quanto em nível inconsciente, numa relação de dominante e dominado.<sup>46</sup>

Esta reflexão permite uma compreensão mais apurada dos mecanismos de poder, já que parte do princípio de que a organização hierárquica não é uma situação natural e, portanto, não é definitiva. Ao analisar o esquema de Höfne, Colombo faz eco com as análises de Castoriadis quando este enfatiza que a organização hierárquica, tornando-se dominante, produz efeitos na sociedade que contribuem para sua própria reprodução. Isso se dá no nível social, mediante a imposição de relações assimétricas e em nível individual, pois permite, quando não se faz a crítica, que cada ser, ao nascer numa situação hierárquica dada, perceba essa situação como natural. Na perspectiva do conceito de magma criado por Castoriadis, as regras de legitimação são dadas pelo próprio poder instituído, o que significa que a criação histórica deve partir não destas regras de legitimação que são reprodutoras do poder instituído, mas de fora.

Assim, seguindo o raciocínio de Colombo, o anarquismo constituir-se-ia na possibilidade de criação histórica, porque procura criar condições novas fora das estratégias de poder e das regras de legitimação do poder instituído. Mas, o autor lembra que não é uma negação ingênua, pois poucos foram os anarquistas que almejavam construir uma sociedade sem conflitos, sem regras. A anarquia, isto é, o não-governo expresso na palavra grega, não representa uma anomia, e sim a negação do tipo de organização hierarquizada. Nisso reside a atualidade do anarquismo segundo Colombo, e não perceber esta pertinência é, talvez, continuando o raciocínio do autor, sucumbir diante ao recalque que, poderíamos dizer, é estatista.

---

<sup>46</sup> COLOMBO, *Anarquismo, Obrigação Social e Dever de Obediência*, 2003, pp. 39-40.

Para fazer peso a posição de Colombo, é importante destacar mais uma vez a dupla de autores que buscou novas perspectivas ao estudo do político. Abre-se espaço, novamente, a Deleuze e Guattari, e à invenção conceitual da máquina de guerra. O que aconteceria se o fora do Estado não tivesse morrido, se o Estado não tivesse engolido o seu oposto, o seu exterior?

A dupla que escreveu o *Anti-Édipo* sugere que, assim como sempre existiu o Estado, também sempre existiu a máquina de guerra, ou seja, as diversas e diferentes conjurações ao Estado, ou para atualizar o vocabulário: resistências. Para além da investigação histórica exaustiva que fez Foucault ao encontrar no século XVI os ecos emergentes do discurso da guerra, Deleuze e Guattari, a partir de uma perspectiva criadora, desafiante e inovadora, incita a pensar fora do corpo, “sem órgãos” político do Estado. A inspiração do conceito de máquina de guerra possibilita também outro tipo de abordagem do conceito de ação direta.

Foi este termo que se revestiu de vários significantes e atravessou diferentes indivíduos e épocas, e que repercutiu entre os homens e mulheres do movimento operário, como *ação econômica* em oposição ao socialismo dito “autoritário”.

Este instituinte nomeado ação direta esteve também representado em alguns argumentos de Proudhon, quando ele se referia à necessidade da autonomia operária e ao rompimento completo (político, econômico e social) com o mundo burguês, para fundar uma democracia operária.

A ação direta ressoou em várias revoltas e revoluções violentas contra os poderes instituídos, inscreveu-se no discurso da guerra que se contrapunha, desvelando o discurso histórico da soberania, e foi, enfim, uma máquina de guerra nômade que lutou sempre contra a apropriação do Estado. O conceito de máquina de guerra possibilita aproximar os referentes e inscrever a ação direta numa longa tradição de revoltas, revoluções, resistências contra o Estado e o campo de enunciados políticos instituídos por ele.

Estritamente, por outro lado, a ação direta foi a ação típica de alguns socialistas revolucionários que recusavam a estratégia política de representação. Foi assim que esta força manifestou-se em pleno capitalismo, como discurso e prática dos oprimidos. Contudo, há derivações, apropriações e manifestações diversas das razões e paixões que impulsionaram os militantes e operários socialistas para a ação direta.

Nesse sentido, é preciso inscrever as revoltas canalizadas na ação direta, as suas características antiparlamentar e antiestatista na tradição que desvelou a violência da política, enfim, que introduziu a guerra na política.

Pois,

o que seria a idéia, a prática, o projeto revolucionários, sem a vontade de tornar outra vez visível uma guerra real, que se desenvolveu e continua a se desenvolver, mas que precisamente, a ordem silenciosa do poder tem por função e por interesse sufocar e mascarar?<sup>47</sup>

Talvez seja nesse contexto que se deve inserir o discurso da ação direta, não como uma continuidade, mas na tradição do discurso da guerra entre as raças,<sup>48</sup> que justamente, inseriu a ruptura na longa continuidade que estabelecia o discurso da soberania com a tradição romana. É esse discurso que Foucault interpreta como a

Decifração das dissimetrias, tornar outra vez visível a guerra, reativação da guerra: não foi o todo do discurso revolucionário que não parou de agitar a Europa desde pelo menos o fim do século XVIII, mas foi mesmo assim uma trama importante sua, precisamente aquela que havia sido formada, definida, organizada nessa grande contra-história que narrava, desde o fim da Idade Média, a luta das raças.<sup>49</sup>

A ação direta, uma manifestação localizada entre os operários, ou mais especificamente, entre os militantes revolucionários que almejavam algum tipo de socialismo, inscreve-se numa tradição que se impõe pelo modelo da guerra como uma contra-história que procura destruir os fundamentos da soberana estatal e depois também liberal. É nessa contra-história que aqui podemos chamar de tradição revolucionária, “que ele foi, ao menos em sua origem, essencialmente o discurso dos

<sup>47</sup> FOUCAULT, **Em Defesa da Sociedade**, 2005, p.92.

<sup>48</sup> Acerca do uso que Foucault faz do conceito de raça, ele escreve: “Enfim, dirão que há duas raças quando há dois grupos que, apesar de sua coabitação, não se misturaram por causa de diferenças, de dissimetrias, de barragens devidas aos privilégios, aos costumes e aos direitos, à distribuição das fortunas e ao modo de exercício do poder”. (Ibidem, p. 90); e ainda nos lembra que: “Não convém esquecer, afinal de contas, que Marx, no fim de sua vida, 1882, escrevia a Engels dizendo-lhe: ‘Mas, nossa luta de classes, tu sabes muito bem onde a encontramos: nós a encontramos nos historiadores franceses quando eles narravam a luta de raças’”. (Ibidem, p. 92-3). “Para mim não se trata, aqui, de fazer por ora uma história do racismo no sentido geral e tradicional do termo. Não quero fazer a história daquilo que pôde ser, no Ocidente, a consciência de pertencer a uma raça, nem a história dos ritos e mecanismos pelos quais se tentou excluir, desqualificar, destruir fisicamente uma raça. O problema que eu quis colocar é outro, e não diz respeito ao racismo nem, em primeira instância, ao problema das raças. tratava-se – e continua sempre se tratando para mim – de tentar ver como apareceu, no Ocidente, uma certa análise (crítica, histórica e política) do Estado, de suas instituições e de seus mecanismos de poder. [...] E essa relação de oposição existente entre esses dois conjuntos que constituem o corpo social e que trabalham o Estado é, de fato, uma relação de guerra, de guerra permanente, pois o Estado nada mais é que a maneira mesma pela qual continua a travar-se essa guerra, sob formas aparentemente pacíficas, entre os dois conjuntos em questão. A partir daí, eu gostaria de mostrar como se articula uma análise desse tipo, evidentemente, com base a um só tempo numa esperança, num imperativo e numa política de revolta ou de revolução. É esse o fundo de meu problema, não é o racismo”. (Ibidem, pp. 99-100).

<sup>49</sup> Ibidem. p. 92.

subjugados, o discurso do povo, uma história reivindicada e falada pelo povo”,<sup>50</sup> firmando-se assim, como a voz dos oprimidos, o grito que rompe com a repressão, que escancara com a política evidenciando-a como uma guerra que continua com outros disfarces e por outros meios.

“A história do projeto e prática revolucionários não é, creio eu, dissociável dessa contra-história que rompeu com ... as práticas históricas vinculadas com o exercício da soberania”.<sup>51</sup> O movimento operário e, mais especificamente, os anarquismos tornaram-se representantes dessa contra-história. A anarquia é talvez um dos mais radicais fluxos de discursos e práticas revolucionários, principalmente, depois da adoção de parte dos socialistas revolucionários, da via parlamentar como estratégia de luta.

E a cisão que marca a escolha das estratégias políticas e define de um lado a criação dos socialismos revolucionários e de outro a dos socialismos estatistas e parlamentares, é também o alinhamento de uma parte do contradiscurso histórico com o discurso da soberania.

### **Ação direta e sua problemática genealogia**

A partir das considerações preliminares expostas, poderei agora inquirir e construir a problemática da ação direta. O que é a ação direta? Quais as fronteiras desse tema? Como ele se constitui? O que se enuncia quando se diz ação direta? Que regras permitiram a sua existência? Que “leis” marcaram sua especificidade histórica? Em que campo político, social e econômico a ação direta transitou e transita? Quais as relações entre ação direta e anarquismo? São muitas as indagações a partir das quais se lança este estudo e começo a traçar este itinerário com a ajuda inestimável, mais uma vez, de Foucault, naquilo que ele denominou de regras da formação discursiva, quando tentou localizar a:

... dispersão que caracteriza um tipo de discurso e que define, entre os conceitos, formas de dedução, de derivação, de coerência, e também de incompatibilidade, de entrecruzamento, de substituição, de exclusão, de alteração recíproca de deslocamento etc.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> FOUCAULT, *Em Defesa da Sociedade*, 2005, p. 89.

<sup>51</sup> *Ibidem.* p. 93.

<sup>52</sup> FOUCAULT, *A Arqueologia do Saber*, 2007, p. 66.

Há várias formas de abordagem do tema da ação direta. Pode-se inicialmente localizá-la no âmbito da história longa e vê-la surgir no contexto das revoltas contra os poderes instituídos, como indiquei na seção anterior, quando também utilizando Foucault (nos estudos sobre *governamentalidade e biopolítica*) foi possível localizar a emergência de um discurso que impunha à política outro modelo de concepção e de análise que, por isso, se contrapunha ao modelo da política como uma relação de poder contratual que se consagrou nos escritos dos filósofos do século XVIII. Há nesse sentido, segundo Foucault:

... dois grandes sistemas de análise de poder. Um, que seria o velho sistema que vocês encontram nos filósofos do século XVIII, se articulariam em torno do poder como direito original que se cede, constitutivo da soberania, e tendo o contrato como matriz do poder político. E haveria o risco de esse poder assim constituído, quando ultrapassa a si mesmo, ou seja, quando vai além dos próprios termos do contrato, tornar-se opressão. Poder-contrato, tendo como limite, ou melhor, como ultrapassagem do limite, a opressão. E vocês teriam outro sistema que tentaria, pelo contrário, analisar o poder político não mais de acordo com o esquema contrato-opressão. E, nesse momento, a repressão não é o que era a opressão em relação ao contrato, ou seja, um abuso, mas, ao contrário, o simples efeito e o simples prosseguimento de uma relação de dominação. A repressão nada mais seria que o emprego, no interior dessa pseudopaz solapada por uma guerra contínua, de uma relação de força perpétua. Portanto, dois esquemas de análise do poder: o esquema contrato-opressão, que é, se vocês preferirem, o esquema jurídico, e o esquema guerra-repressão, ou dominação-repressão, no qual a oposição pertinente não é a do legítimo e do ilegítimo, como no esquema precedente, mas a oposição entre luta e submissão.<sup>53</sup>

A estratégia da guerra-repressão emerge contra o do contrato-opressão, representado pela história da soberania, que desde os romanos tematizava sobre as formas de justificar e consolidar o poder instituído na figura do rei. O novo modelo emergente, segundo Foucault, no século XVI, vem romper com esta função da história e mostrar que a política é a continuação da guerra por outros meios, como nas palavras de Clausewitz, que a política é a imposição de uma dominação, com justificativas legais que escondem ou tentam ocultar seus dispositivos de repressão.

Com outra abordagem e diferentes fontes e enfoque, Castoriadis também discute, em entrevista, duas concepções de organização social:

... O Ocidente Moderno vem sendo, há séculos, impulsionado por duas significações imaginárias sociais inteiramente opostas, ainda que se tenham contaminado reciprocamente: o projeto de autonomia individual e coletiva, a luta pela emancipação do ser humano, tanto intelectual e espiritual como efetiva na realidade social; e o louco projeto capitalista da expansão ilimitada de um pseudomínio pseudo-racional que há muito tempo parou de concernir somente as forças produtivas e a economia para tornar-se o projeto global (e,

---

<sup>53</sup> FOUCAULT, *Em Defesa da Sociedade*, 2005, p. 24.

por isto, ainda mais monstruoso) de um domínio total dos dados físicos, biológicos, psíquicos, sociais, culturais.<sup>54</sup>

O estudo da ação direta está, assim, inscrito nesse quadro de referência que tanto Foucault quanto Castoriadis, de diferentes maneiras, localizaram e definiram, um como “modelo da guerra” e “modelo jurídico” e o outro como “significações imaginárias” modernas (o “projeto de autonomia individual e coletiva” e o “louco projeto capitalista da expansão ilimitada”).

Ressalvando as grandes diferenças entre os dois planos de abordagem teórica, ambos os autores debruçam-se sobre os desafios e o dilaceramento da sociedade moderna. É dessa forma que a ação direta, característica marcante de movimentos revolucionários modernos que rejeitaram a estratégia política da representação, é a herdeira de uma tradição de revoltas e revoluções contra os poderes instituídos na modernidade. Neste sentido, pode-se compreender o pensamento político do anarquismo, que é, em seu sentido amplo, a luta contra quaisquer tipos de *governo*.

A diferença, porém, que marca a especificidade histórica deste tema, são os sujeitos históricos (as “máquinas desejanças”) que canalizaram (criaram “linhas de fuga” para) as revoltas e revoluções contra o poder instituído específico, representado pelo Estado capitalista em determinado momento histórico, ou seja, na modernidade.

A perspectiva foucaultiana que desloca a análise dos poderes da relação contratual/opressão, própria do liberalismo, para o modelo da guerra e depois para o do governo possibilita colocar a problemática da ação direta em um primeiro ancoradouro: a tradição das revoltas que buscavam, dentre outras, desvelar a dominação encoberta pela soberania das leis institucionais. A minha hipótese que, porém, não será objetivo desse trabalho verificar, apenas indicar de passagem, é a de que a ação direta, em sua primeira forma moderna, constituiu-se em ações de revoltas populares contra os poderes que deram origem aos governos estatais.

Assim, as revoltas das comunas, contra o movimento de centralização e burocratização dos poderes em prol da relativa autonomia que tinham,<sup>55</sup> podem ser

---

<sup>54</sup> CASTORIADIS, *As Encruzilhadas do Labirinto – a ascensão da insignificância*, 2002, p. 104.

<sup>55</sup> “A vitória do Estado sobre as comunas da Idade Média e sobre as instituições federalistas daquela época, não foi, todavia, imediata”. (KROPOTKIN, *O Estado e seu papel histórico*, 2000, p. 56). Em outra obra, *A Conquista do Pão*, e noutro contexto em que tentava demonstrar tendências históricas de comunismo na evolução humana, Kropotkin não cansava de ressaltar o papel importante exercido pelas comunas antes da ocupação e dominação estatal: “Desde que as comunas dos séculos X, XI e XII conseguiram emancipar-se do senhor leigo ou religioso, desenvolveram imediatamente com grande extensão o trabalho e o consumo comuns. A cidade, - não os particulares – fretava navios e expedía

consideradas ações similares a que anarquistas e sindicalistas revolucionários, no início do século XX, procuraram definir pelo termo ação direta.

Mas, a ação direta plenamente moderna surge, como uma luta genérica, ora como resistência, ora revolucionária, tanto contra o Estado quanto contra o capitalismo e, nesse sentido, os operários foram, muitas vezes, os principais sujeitos destas ações de resistência, revolta e revolução que atualmente chama-se ação direta. Essa segunda ancoragem (é nesta que se assenta esta pesquisa) fornece um aditivo fundamental que é a crítica e a recusa à tática de representação burguesa, de rejeição ao parlamentarismo e que, num certo momento, marcou a bifurcação no interior do movimento socialista revolucionário, entre marxismo e anarquismo, a recusa à tática partidária e eleitoral. A partir daí, as idéias e práticas de ação direta estiveram intimamente ligadas aos anarquismos.

Sendo assim, apenas no sentido de alargar a compreensão acerca do problema que envolve a ação direta e pela necessidade intrínseca de ampliar o modelo de análise e de concepção do político, recorro a este quadro de referência (a hipótese do primeiro ancoradouro) que, segundo Foucault, funda-se no século XVI, e é denominado por ele como modelo da guerra.

A noção de ação direta, em sua forma escrita, surgiu entre o final do século XIX e início do século XX. Entretanto, as suas significações de autonomia, de recusa radical ao “modo de vida” burguês, de “separatismo operário” que reivindicava a cisão com o modelo liberal de sociedade, já estavam implícitas tanto nos escritos de Proudhon quanto nas posições tomadas pelo grupo de Bakunin na Primeira Internacional. Este conjunto de referentes que perpassa pelo movimento operário revolucionário e funda os diferentes anarquismos será abordado no segundo capítulo.

Assim, o que conhecemos pelo nome de ação direta foi submetido a desenvolvimentos históricos diversos, embora tendo uma aparição escrita no final do século XIX. Em muitos casos, a título de hipótese, ela era a ação autônoma popular ainda não denominada por ação direta; era também a “ação econômica” de Bakunin que se opunha à representação partidária reivindicada e defendida pelos socialistas, que

---

caravanas para o comércio longínquo, cujos interesses beneficiavam o todo e não os indivíduos em si. Era ela que comprava também as provisões para os seus habitantes. Os vestígios destas instituições mantiveram-se até ao século XIX, e os povos nas suas lendas conservam piedosamente a lembrança desses costumes”. (KROPOTKINE, **A Conquista do Pão**, 1975, p. 48).

mais tarde ficaram conhecidos como marxistas. Nessa perspectiva, há uma relação estreita da ação direta como ação política anarquista.

A ação direta foi condicionada por inúmeros acontecimentos, significou diferentes atos, referenciou-se em múltiplas e diferentes condutas. Mas, se o objetivo é preencher a necessidade de unificação do significado de ação direta, este seria o da autonomia ora individual, ora de uma classe, ou de um grupo.

Por outro lado, se tivesse restringido muito o momento histórico e o local de sua aparição, e se limitado aos referentes de discurso próprio de um grupo, de uma tendência de luta, isto cercearia a possível gama de objetos que o termo ação direta pôde referenciar e que ainda pode.

Foi por isso que adotei, como referência importante, o modelo da guerra para análise política da ação direta, para compreendê-la não como uma oposição ou uma recusa à política, mas como resistência e luta contra um tipo de política e dominação que consolidou sua soberania enquanto poder e saber, desde o século XVIII e, mais recentemente, impõe-nos a tirania de um sistema único composto pelo capitalismo e pela democracia liberal.

No capítulo seguinte, tentei fazer uma delimitação do contexto histórico e das condições de existência que permitiram a elaboração escrita da ação direta. Por agora, a intenção é alargar os horizontes de manifestação da noção de ação direta, dos seus referentes e as diferentes formas de derivação, às quais se pode relacioná-las. Este arco histórico, se assim se pode chamar tal exercício de comparação, de derivação e aproximação, não pretende constituir-se como uma continuidade entre o surgimento de idéias similares e o conceito escrito e “praticado”, a ação direta, e sim, como modulações e similaridades de práticas afins ou próximas. Significa dizer que a aparição do termo escrito não foi, de modo algum, o cume final de uma evolução, do desenvolvimento do conceito em si, pois, ao contrário:

a história de um conceito não é, de forma alguma, a de seu refinamento progressivo, de sua racionalidade continuamente crescente, de seu gradiente de abstração, mas a de seus diversos campos de constituição e de validade, a de suas regras sucessivas de uso, a dos meios teóricos múltiplos em que foi realizada e concluída sua elaboração.<sup>56</sup>

A aparição de condições de possibilidade que proporcionou a existência do conceito escrito em discursos que remontam às lutas sindicais na França, à formação do

---

<sup>56</sup> FOUCAULT, *A Arqueologia do Saber*, 2007, p. 5.

sindicalismo revolucionário e à experiência anarquista nesse momento, guarda, em cada período, a sua especificidade histórica.

No entanto, do mesmo modo que não se pode estabelecer uma continuidade entre as frases do diálogo contundente feito por Proudhon no livro *O que é a propriedade?*<sup>57</sup> e os anarquistas que compunham a miríade de militantes da CGT (Confederação Geral do Trabalho) na França no final do século XIX, também não se deve marcar uma ruptura definitiva entre estes dois momentos, entre as condições e os objetos que marcaram a aparição destes dois discursos.

Assim também pode se entrever no brado de Proudhon: “Eu sou anarquista”, uma das emergências do anarquismo moderno e também como componente de uma tradição secular de revoltas antigovernistas, pois o quadro de referência que serve de suporte para compreender as implicações do tema da ação direta, ultrapassa, a meu ver, a própria tradição libertária, embora, daqui para frente, a circunscrição do objeto reduzir-se-á, progressivamente, para uma definição, uma dentre tantas possíveis, mais estrita.

---

<sup>57</sup> Maitron diz que Proudhon foi « Le premier, em 1840, donne au mot anarchie um sens précis... » (Cf. MAITRON, *Le Mouvement Anarchiste en France I*, 1975, p. 14).

## II. A GENEALOGIA DA AÇÃO DIRETA

O historiador nunca sai do tempo. Mas, por uma oscilação necessária, que o debate sobre as origens já nos deu à vista, ele considera ora as grandes ondas de fenômenos aparentados que atravessam, longitudinalmente, a duração, ora o momento humano em que essas correntes se apertam no nó poderoso das consciências.

Marc Bloch<sup>58</sup>

### **Ação direta e sua filiação com o anarquismo**

Quero aqui circunscrever o que entendemos por anarquismo. O discurso anarquista situa-se em oposição ao Estado capitalista burguês e aos socialismos que adotaram a tática de representação e que atravessa vários autores no século XIX. Início do pressuposto de que a ação direta é uma ação política e, como tal, foi elemento fundante das práticas anarquistas e do que se conhece como anarquismo. Esta forma de se fazer política, em que se funda o anarquismo, hipoteticamente não se restringe aos anarquistas, pois também compreende ações que ultrapassam as formas políticas dominantes, expressas por meio de Estados democrático-liberais.

A ação direta é, do ponto de vista teórico, uma crítica interna aos socialismos que acatam a tática da representação como estratégia política e uma crítica externa ao Estado, aos poderes instituídos. Representa uma recusa às regras formais de uma democracia liberal, constituindo-se no agir autônomo dos indivíduos e grupos, tendo em vista que passou a ser denominada ação direta a partir do final do século XIX, no contexto de lutas movidas pelos anarquistas e sindicalistas revolucionários franceses.

As revoluções sociais modernas começaram por meio de ações diretas, em seu sentido lato, com o “povo” abolindo os poderes estabelecidos. No entanto, no decorrer do processo revolucionário, esse mesmo “povo”, depois de enfrentar os maiores perigos era, geralmente, relegado a um segundo plano, deixando a administração da sociedade nas mãos de outras pessoas ou de pseudorrepresentantes. Era dessa forma que terminava a ação direta, visto que acabava a autonomia popular.

Anarquistas, identificados com o anarco-comunismo italiano, pretenderam evitar que os processos revolucionários caíssem nas mãos de novos opressores, por isso seus investimentos na propaganda e na preparação dos indivíduos foram grandes e

---

<sup>58</sup> BLOCH, *Apologia da História ou o ofício de historiador*, 2001, p. 135.

significativos, pois, para eles, a ação direta era também uma pedagogia revolucionária.

A ação direta, como estratégia política de luta, pode-se manifestar de diversas maneiras: como boicote na produção, no consumo, como greve parcial, geral, ou ainda, como sabotagem<sup>60</sup> na produção, na distribuição, ou também significar a ocupação de propriedade, como fazem as pessoas do movimento dos sem-terra. Em casos extremos a ação direta representou também atentados contra personalidades do governo.

Por isso que a ação direta, de acordo com a nossa hipótese, não se restringe aos anarquismos, embora seja ela que os fundamenta. Nota-se também que é inevitável a relação identitária entre ação direta e anarquismo, já que a ação direta, o agir autônomo dos diretamente interessados, foi sempre uma bandeira instituinte da ação anarquista.

Os anarquistas, desde a metade do século XIX, eram aqueles que rejeitavam a tática da representação, e a via parlamentar e partidária de luta. Eram aqueles que se insurgiam contra as instituições liberais e democráticas de poder, e apontavam o Estado e o capitalismo como os grandes males da sociedade. Nesse sentido, a ação direta como estratégia e, mais do que isso, como aglutinador de sensibilidades foi a significação principal dos que se diziam e agiam como anarquistas. Daí talvez a ambigüidade do tema.

Em alguns escritos de Proudhon<sup>61</sup>, há um anarquista não-socialista e seus argumentos opõem-se aos vários tipos de governo, principalmente, ao representativo. Ele constata, no interior da dita civilização europeia do século XIX, com ênfase na francesa, uma sociedade cindida, marcada pela decadência dos valores burgueses. A burguesia é a classe que, segundo ele, perdeu a oportunidade de revolucionar o mundo. Em seus livros é destaque uma defesa intransigente da autonomia dos produtores e a

---

<sup>59</sup> Cf. SEIXAS. “Ação direta, greves, sabotagem e boicote: violência operária ou pedagogia revolucionária?” In: CANCELLI, **História de Violência, Crime e Lei no Brasil**, 2004, pp. 127-54.

<sup>60</sup> Sorel, em *El Sindicalismo Revolucionario*, se coloca contra a utilização da sabotagem: “Estimo, en consecuencia, muy lamentables ciertos consejos que se han dado, más de una vez, a los obreros para desperdiciar el trabajo; el sabotaje es un procedimiento del antiguo régimen y no tiende en modo alguno a orientar a los trabajadores en el camino de la emancipación. En el espíritu popular quedan aún numerosas supervivencias lamentables de este género, que el socialismo debía hacer desaparecer”. (SOREL. **El Sindicalismo Revolucionario**. Disponível em: <[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/filosofia/sorel/sorel.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/sorel/sorel.html)>. Acesso em 10 novembro 2008).

<sup>61</sup> Refiro-me, especificamente, as seguintes obras de Proudhon: (**A Propriedade é um roubo – e outros escritos anarquistas**, 2001; **Do Princípio Federativo, Filosofia da Miséria I e II**, 2008; **O Que é Propriedade?**, 1977; **De la Capacité Politique des Classes Ouvrières**, 1977).

crença otimista numa democracia operária federalista fundamentada na livre associação e no mutualismo.

Revela também uma preocupação constante com os princípios que regeriam as associações, para evitar o risco da imposição, da obrigatoriedade. Havia em Proudhon uma cautela que demonstra o medo que ele tinha da igualdade tornar-se uniformidade e autoritarismo. Este aspecto, talvez, é o que levou vários socialistas a adotarem a interpretação marxista<sup>62</sup> que colocava Proudhon como um “reformista pequeno-burguês”. Se Proudhon era um reformista ou revolucionário, pouco importa, mas suas propostas de autonomia operária ultrapassavam, de longe, os limites do reformismo burguês. Outro aspecto é que, em Proudhon, a pequena burguesia é mais vítima do que cúmplice do sistema capitalista, já na interpretação marxista não.

Em um de seus últimos escritos, *Do Princípio Federativo*, Proudhon concebe a sociedade como equilíbrio instável entre autoridade e liberdade, aceitando a pequena propriedade, com a proposta de governos compostos de livres associações descentralizadas e autônomas.

Bakunin, outro grande propagador do anarquismo que depois de 1867 começa a ter contato com as idéias e práticas anárquicas, por meio do filtro interpretativo de parte das teorias de Proudhon, foi um dos principais responsáveis pela transformação da anarquia em movimento social ou, pelo menos, um dos mais destacados agentes desta transformação, que fez do anarquismo uma das grandes forças no meio operário, principalmente na França, Itália e Espanha.

Antes da estadia de Bakunin na Alemanha, que lhe permitiu entrar em contato com o meio socialista, suas ações eram típicas de um nobre entediado que se revoltava com as injustiças que presenciava. Com os estudos que fez na Alemanha e com as experiências de luta, seu discurso foi se aproximando da acracia.

Seus dois grandes interlocutores foram Marx e Proudhon, mas o que fez a diferença na militância de Bakunin é a originalidade de ter sido um materialista que exaltava *O Capital* de Marx, rejeitando, no entanto, a via política da representação. Também o diferencia, o fato de ter sido federalista e de, diferentemente de Proudhon, que era individualista, ter sido, Bakunin, um socialista que lutava em prol da igualdade social.

---

<sup>62</sup> Refiro-me, principalmente, às seguintes obras de Marx: (**Miséria da Filosofia**, 2001; **Rendimentos e suas Fontes – A Economia Vulgar**, 1996; e a seguinte obra de MARX; ENGELS, **Manifesto do Partido Comunista**, 1998).

Poder-se-ia dizer que Bakunin foi o prisma no qual se irradiou o que mais tarde ficou conhecido como movimento anarquista. Em Bakunin, podemos identificar o anarquismo-terrorista, que teve em Nechaev um dos seus mais trágicos representantes. A estratégia da “propaganda pela ação” deu-se a partir da sua influência e também da refutação de alguns de seus princípios coletivistas formou-se o anarco-comunismo, tanto o de Kropotkin, marcado pelo evolucionismo, quanto o de Malatesta, que enfatizou a importância da organização e da propaganda. Também é em Bakunin que, muitas vezes, buscou-se referência e a herança do sindicalismo revolucionário e do anarquismo-sindicalista.<sup>63</sup>

Bakunin foi o propulsor das idéias anárquicas e seus escritos pós-1867 procuram dar sentido a elas, organizá-las como um sistema de idéias e preceitos coerentes, como discurso fundante da estratégia revolucionária libertária. Este discurso não se dá somente por meio dele, Bakunin, mas o atravessa, uma vez que o discurso anarquista esteve presente e atuante em várias épocas. Em uma definição geral, Malatesta escreve: “O anarquismo nasceu da revolta moral contra as injustiças sociais”.<sup>64</sup> Mas, o mesmo autor indica-nos que só a partir do Congresso de Saint-Imier (Suíça), de 1867, “pode-se dizer que começa oficialmente o movimento anarquista”.<sup>65</sup> E no centro desta cisão do movimento operário internacional estava Bakunin, num processo coletivo que produziu as impressões futuras do que chamamos, atualmente, anarquismos. É a partir do Congresso de Haia, em que houve a cisão entre coletivistas e os seguidores de Marx, provocando a transformação da seção jurassiana em Federação autônoma e independente depois de 1872, que as feições de um movimento anarquista ficam mais claras e precisas:

Comme les délégués du congrès jurassien, ils décident à l’unanimité de ne pas reconnaître les décisions du congrès de La Haye et adoptent au nom des fédérations et sections qu’ils représentent (...), un pacte d’amitié, de solidarité et de défense mutuelle, véritable « charte de l’anarchie ouvrière » Ce pacte prévoit essentiellement une correspondance régulière directe et une solidarité en cas d’attaque. Dans les 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> résolutions le congrès précise l’objectif à atteindre, d’ailleurs tout négatif, et les destruction de tout pouvoir ; le moyen, la grève, no revendicative mais révolutionnaire.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Cf. LEVAL. **Bakunin, fundador do sindicalismo revolucionário**, 2007.

<sup>64</sup> MALATESTA, **Textos Escolhidos**, 1984, p. 24.

<sup>65</sup> MALATESTA, **Anarquistas, Socialistas e Comunistas**, 1989, p. 126.

<sup>66</sup> “Como delegados do congresso jurassiano, eles decidem por unanimidade não reconhecer as decisões do Congresso de Haia, e adotam em nome das federações e seções que representam (...), um pacto de amizade, de solidariedade e de defesa mútua, uma verdadeira ‘carta de anarquia operária’. Este pacto prevê essencialmente uma correspondência regular e direta e solidariedade em caso de ataque. Nas 3<sup>a</sup> e 4<sup>a</sup> resoluções, o congresso especifica os objetivos a serem atingidos, todos negativos, e a destruição de qualquer poder; os meios, a greve, não reivindicativa, mas revolucionária.” Como se vê, o anarquismo

Nesse sentido, o anarquismo, enquanto movimento revolucionário<sup>67</sup> que emergiu em meio à luta entre operários e capitalistas, surgiu como oposição interna ao socialismo “autoritário” e em conflito externo contra o Estado capitalista. A ação direta, nesse momento, era representada pela ação econômica que se opunha à ação política, significando, então, apenas ação parlamentar. Assim, podemos dizer que o anarquismo surgiu contra o Estado burguês e contra a tendência estatista no interior da Primeira Internacional, que defendia a adoção da estratégia partidária e representativa além da “ditadura do proletariado” no decorrer do processo revolucionário.

### **Ação direta: significações, referentes e ressonâncias**

Nesta perspectiva da pesquisa, a ação direta será abordada em sua relação com os movimentos sociais revolucionários. Deseja-se, com isso, inquirir o tema a partir do panorama de como os pensamentos e as práticas da ação direta inspiraram os diferentes militantes socialistas e se propagaram em diversas direções. Em outros termos: *o que constitui este engajamento na ação direta que liga diversos e diferentes indivíduos a direções e projetos semelhantes, quiçá, comuns. Procuo aqui responder algumas questões.*

Para dar continuidade à busca genealógica da ação direta, o que se quer, no momento, é encontrar as ressonâncias no movimento operário revolucionário, tentar presenciar seu aparecimento em meio aos embates entre socialistas revolucionários. Em

---

como movimento revolucionário se formou a partir de uma estratégia de autonomia em oposição ao que eles, seguidores e herdeiros de Bakunin e Guillaume, chamavam de tendência autoritária, esta, responsável pela modificação do Estatuto da Internacional que, a partir das decisões do Conselho Geral de Londres adota a estratégia partidária de representação. (MAITRON, **Le Mouvement anarchiste en France I**, 1975, p. 68). Segundo Maitron, a ideologia libertária dentro do movimento socialista internacional, constituiu-se numa “synthèse entre le mutualisme proudhonien d’une part e le collectivisme de l’autre”. “síntese entre o mutualismo proudhoniano de um lado e o coletivismo de outro”. (MAITRON, **Le Mouvement anarchiste en France I**, 1975, p. 67).

<sup>67</sup> Antes de 1867, criteriosamente, não se pode falar em movimento anarquista: “Au cours de cette période, - du début des années 1840 à la création, vingt-cinq ans plus tard, de l'Association Internationale des Travailleurs (AIT) -, l'anarchisme n'existe pas comme courant politique effectif, identifiable dans des organisations, des groupes ou des symboles de manifestations publiques. Sa réalité est principalement philosophique et journalistique, mais une philosophie et un journalisme intimement mêlés à l'ébullition théorique et politique d'alors comme aux bouleversements matériels et sociaux que connaît l'Europe”. “Durante este período - do início dos anos 1840 à criação, vinte e cinco anos mais tarde, da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) – o anarquismo não existe como uma corrente política efetiva, identificável por organizações, grupos ou símbolos de manifestações públicas. Sua realidade é principalmente filosófica e jornalística, mas uma filosofia e um jornalismo intimamente intrincados tanto à ebulição teórica e política de então como às transformações materiais e sociais pelas quais a Europa passa”. (Cf. COLSON, **L'Anarchisme et les Descontuités de L'Histoire**, 2004, p. 01).

quais condições de possibilidade a ação direta se fez surgir? Se no capítulo anterior, procuravam-se ancoradouros e relações às tradições populares que formavam contrapoderes que se chocavam em face dos mecanismos de poder estatal, assim como era inevitável caracterizar a ação direta com as práticas anarquistas, neste capítulo é preciso ir além e, talvez, seja muito cedo para colocar a ação direta numa fôrma. É preciso localizar suas emergências, seus referentes, suas outras facetas. Antes de dizer o que ela é, é preciso ver onde ela está, em que lugar ela surgiu.

Segundo Gurvitch, sociólogo francês estudioso do pensamento de Proudhon, a aparição do termo escrito *ação direta* surgiu pela primeira vez em 1906, no Congresso de Amiens. Há controversas quanto à data de surgimento da palavra escrita, mas é interessante a relação que Gurvitch fez entre ação direta e “estratégia proudhoniana”:

O sindicalismo revolucionário aprova uma carta no Congresso de Amiens (1906). Recusando todo e qualquer contato com a burguesia, com o Estado e até com os partidos políticos, exortando à ação direta, à greve geral e a uma revolução permanente nas fábricas e no país, a carta de Amiens é aprovada por 830 votos a favor e 8 contra. O seu autor chama-se Griffuelhes; secretário geral da CGT foi o maior chefe do sindicalismo revolucionário como movimento real. Os dirigentes do sindicalismo revolucionário retiveram de Proudhon várias idéias, em especial a de que ‘a oficina fará desaparecer o governo, que a democracia industrial só pode ser instituída pelos próprios operários e, por fim, que, para a realizar é necessário uma ‘ação direta’ termo que eles inventaram, mas que prolonga a estratégia proudhoniana, sem tirar proveito da sua dialética.<sup>68</sup>

A ação direta é concebida como uma recusa de “contato com a burguesia, com o Estado e até com os partidos políticos”. Na interpretação de Gurvitch, a ação direta é similar à “greve geral” e à “revolução permanente”.

Assim, a ação direta manifesta-se, segundo uma concepção bastante difundida, em práticas como greves, boicotes e sabotagens. O autor ainda revela que a idéia de ação direta está relacionada a uma expressão muito cara a Proudhon, a idéia de autonomia. Isso parece claro quando Gurvitch sublinha a relação entre ação direta e “estratégia proudhoniana”, a qual almeja constituir por meio da revolução ou de uma reforma social, conceitos quase sinônimos, na terminologia de Proudhon, uma Democracia Industrial.

Nesse ponto, encontra-se a principal relação entre o sindicalismo revolucionário e as idéias de Proudhon, as quais visam transformar a organização sindical, ou nos termos de Proudhon, a organização mútua entre produtores na base da nova sociedade.

---

<sup>68</sup> GURVITCH, **Proudhon**, 1983, p. 65.

Isso nos remete a uma obra de Proudhon, na qual, o pai do mutualismo (e do sindicalismo revolucionário?) propõe-se a responder a consulta feita a ele pelos autores do *Manifesto dos Sessenta*. Para isso, escreve *De la capacité politique des classes Ouvrières*. Proudhon propõe-se a dizer se é a favor ou não da classe operária colocar representantes em pleito eleitoral e a sua posição acerca disso. Proudhon apoiava a tomada de consciência dos Sessenta, mas se recusava “à participer à des élections qui eussent engagé, avec la conscience démocratique, ses principes e son avenir, je ne vous l’ai pas dissimulé, citoyens, à mes yeux il y avait un abîme ...” Para ele, entre apoiar a idéia de representação dos trabalhadores que poderia ser, em si, uma tomada de consciência, e participar das eleições, havia uma grande diferença. Proudhon já havia sido eleito deputado em 1848, por isso, talvez, tinha clara noção, no momento do *Manifesto*, de que os operários não podiam ser representados.<sup>69</sup>

O que ele então propunha estava para além do mero abstencionismo, muitas vezes confundido como uma ação anárquica fundamental. Para ele e para aquilo que se convencionou denominar mutualismo, o importante era constituir uma sociedade em que predominasse a reciprocidade nas suas múltiplas relações:

Ainsi que nous l’avons dit déjà, le principe de mutualité, dans l’ordre politique aussi bien que dans l’ordre économique, est donc bien certainement le lien le plus forte et le plus subtil qui puisse se former entre les hommes. Ni système de gouvernement, ni communauté ou association, ni religion, ni serment, ne peuvent assurer une pareille liberté.<sup>70</sup>

Daí a importância da não participação em nenhum empreendimento burguês. Para Proudhon, a burguesia representava decadência e imoralidade, não tinha mais lugar na sociedade pautada pela igualdade e liberdade. Assim, chegara o momento de a classe operária impor uma nova ordem econômica, política e social. Então, aos operários caberia inaugurar a nova democracia e cindir de vez com a burguesia. Essa cisão era, em sua ótica, a própria condição de vida e de luta da classe operária.

Mais tarde, esta cisão foi expressa pelos sindicalistas revolucionários por meio da noção do separatismo operário. É neste aspecto, principalmente, que os sindicalistas revolucionários vão herdar de Proudhon a cisão social, econômica e política entre

---

<sup>69</sup> "... participar de eleições que tivessem engajado, com a consciência democrática, seus princípios e seu futuro, não tenho dissimulado, cidadãos, aos meus olhos havia um abismo..." (PROUDHON, *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières*, 1977, p. 6).

<sup>70</sup> “Como dissemos, o princípio da mutualidade na ordem política assim como na ordem econômica é, portanto, certamente, o vínculo mais forte e sutil que possa se formar entre os homens. Nem sistema de governo, nem comunidade ou associação, nem religião, nem juramento pode garantir tamanha liberdade.” (PROUDHON, *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières*, 1977, p. 201).

burgueses e operários, e a autonomia destes em relação à sociedade burguesa. Nesse sentido, a ação direta constituir-se-ia na expressão capaz de traduzir esta autonomia, representando as novas formas de ser e de agir das classes operárias.

É Nicolas Walter, um historiador do anarquismo, que coloca algumas das principais dificuldades que se enfrentam ao estudar o que aparentemente seria uma simples característica dos anarquismos.

O conceito de ação direta é muitas vezes mal interpretado, tanto pelos anarquistas quanto por seus inimigos. Quando a frase foi usada pela primeira vez, em 1890, ela designava apenas o antônimo de ação política, ou seja, parlamentar; e no contexto do movimento operário significava ‘ação industrial’ em especial as greves, boicotes e sabotagens que eram vistos como uma forma de preparação e ensaio à revolução. (...) A técnica da ação direta surgiu durante o movimento sindicalista francês como uma reação às formas mais radicais de propaganda através da ação: em vez de desviar-se do caminho, percebendo-se em gestos dramáticos, mas pouco eficazes, os sindicalistas lançavam-se a um trabalho mais monótono mais eficaz – esta era pelo menos a teoria.<sup>71</sup>

Segundo Walter, o termo ação direta foi usado em 1890, ou seja, 16 anos antes do Congresso de Amiens, embora aponte o mesmo lugar de emergência: o “movimento sindicalista francês”. Seu significado causou confusões mesmo nos círculos socialistas e, ainda, segundo Walter, foi muitas vezes distorcido. Para esse historiador, a ação direta é uma técnica antipolítica (e também uma forma de se fazer política) que surgiu no final do século XIX, expressa nas ações de boicote, greves e sabotagem, o que, em suma, marcava uma significação bastante estrita, ligada às ações sindicais de resistência diretamente relacionadas com a produção.

Com a datação de 1890, provavelmente Walter estivesse referindo-se ao momento de efervescência do movimento operário francês, representado pela constituição das Bolsas do Trabalho que, sob a direção de Pelloutier<sup>72</sup> espalhou-se por todo o território da França, e foi responsável pela própria organização sindical nascente e pelo seu direcionamento revolucionário.

<sup>71</sup> WOODCOCK (ORG.), **Os Grandes Escritos Anarquistas**, 1981, pp. 155-6. Cf. WALTER, **Do Anarquismo**, 2000, p. 50.

<sup>72</sup> Fernand Pelloutier nasceu em 1º de outubro de 1867 e faleceu em 13 de março de 1901 em Paris. Ele foi uma das grandes figuras do sindicalismo francês e do anarquismo. Jovem rebelde nasceu em uma família tradicional, abandonou cedo os estudos e tornou-se jornalista a partir de 1886. Pelloutier se sentiu atraído, primeiramente, pelas idéias republicanas, em seguida aderiu ao Partido Socialista 1892, sob a liderança de Guesdes, escreveu depois uma brochura sobre a greve geral, quando então, é seduzido pelas idéias anarquistas. Foi eleito secretário da Federação das Bolsas de Trabalho em 1895, quando fez oposição a estratégia terrorista de Ravachol, preferiu desenvolver solidariamente com os trabalhadores as resistências, as lutas por melhorias e a preparação para revolução socialista nas Bolsas do Trabalho. Sob sua coordenação as Bolsas de Trabalho tornaram-se a mais ampla (com museu, bibliotecas, caixas de assistências para greves...) organização federalista dos trabalhadores na França.

As Bolsas de Trabalho tiveram participação fundamental nesse momento histórico, sob a regência breve, mas determinante de Fernand Pelloutier. Elas visavam tanto à organização quanto à educação dos trabalhadores, por eles mesmos, de modo descentralizado, como resistência às adversidades cotidianas, como preparo para a revolução e para a manutenção da nova sociedade a ser criada.<sup>73</sup>

A própria concepção das Bolsas do Trabalho por Pelloutier parece, hoje em dia, uma expressão integral da estratégia de ação direta, que buscava atuar em vários seguimentos, compondo-se numa característica comum tanto dos anarquistas comunistas quanto dos sindicalistas revolucionários. Pode-se dizer que reformularam a ação operária revolucionária, buscando atualizar o pensamento de Bakunin, assim como se desfizeram de uma imagem pública negativa, cultivada pelos meios burgueses de imprensa e deixada por alguns atentados terroristas praticados por notórios anarquistas.

O surgimento do termo deu-se não só entre os grupos operários e militantes anarquistas que formaram o sindicalismo revolucionário e a CGT, mas também em meio à atuação marcante de Pelloutier na organização das Bolsas de Trabalho. Esta tese parece-me mais provável do que o argumento de Gurvitch que apontava para autoria de Guiffurles, um ex-blancquista que nunca foi anarquista e estava mais distante do ideal libertário de autonomia operária, uma das características do conceito da ação direta.

Assim, sobre a origem da expressão ação direta, Julliard cita um artigo de autoria de Guillaume<sup>74</sup> que se reportava a um debate sobre a expressão ocorrido entre fevereiro e novembro de 1874:

Il y est question d'ouvriers 'réglant directement' l'affaire avec la bourgeoisie, de reformes opérées 'directment' par les ouvriers. Toutefois, si l'adverbe est en effet employé à plusieurs reprises, l'expression 'action directe' n' apparaît pas encore.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> “Após as derrotas das greves simbólicas do 1º de Maio que se sucederam a 1890, os militantes sindicais, segundo ele, têm duas tarefas a realizar: ‘organização e educação’ (‘Les syndicats em France’). ... Mais que os sindicatos profissionais, as Bolsas são esse ‘instrumento total de luta, da organização até a revolução, passando pela educação operária’ segundo a expressão de J. Julliard. São elas que testemunham a conquista da autonomia do proletariado, sob a condição de transformar esses locais de defesa e resistência em posto avançado de um combate ofensivo. Sob a condição ainda de saber forjar-se as armas que fizeram até ali falta à classe operária. Tarefa complementar, e não redundante, daquela dos sindicatos. Por sinal, nos numerosos debates e polêmicas que alimentaram a fusão das Bolsas com a C. G. T., para Pelloutier, a repartição dos papéis era clara: de um lado, a C.G.T., assumindo a ação reivindicativa, do outro, as Bolsas, aplicadas a organizar e sobretudo educar o operário nos campos morais, profissionais e revolucionários”. (CHAMBAT. **Instruir para revoltar. Fernand Pelloutier e a educação Rumo a uma pedagogia de ação direta.** 2006, pp. 60-1).

<sup>74</sup> James Guillaume: integrante do grupo coletivista na Primeira Internacional.

<sup>75</sup> “Trata-se de operários ‘resolvendo diretamente’ o assunto com a burguesia, de reformas feitas ‘diretamente’ pelos operários. No entanto, se o advérbio é de fato empregado várias vezes, a expressão

Em termos gerais, Julliard afirma também: “Somme toute, l’action directe n’est pas autre chose que la traduction em termes syndicaux de la tactique de lutte de classe”.<sup>76</sup>

A política de ação direta busca interpretar e colocar em prática o lema de que a revolução só poderá ser feita pelos *próprios trabalhadores*, um eco ainda da Primeira Internacional, anterior a 1872, quando se alterou seu estatuto. A concepção de ação direta aparece, no estudo de Jacques Julliard, acoplada ao contexto das Bolsas do Trabalho na França e à pessoa de Fernand Pelloutier. Jacques Julliard enfatiza a sutil diferença entre, de um lado, a prática do que se convencionou chamar sindicalismo revolucionário,<sup>77</sup> com seus princípios de “pureza ideológica”, o excessivo valor que se dava à organização sindical, e de outro, a “criação” e a coordenação das Bolsas de Trabalho por Pelloutier. Estas primavam por serem organizações federativas, descentralizadas, de livre-associação, que buscavam além da resistência operária e preparação para a revolução, a autoeducação do operariado. Já a central sindical – a Confédération Général du Travail (CGT) - dava enfoque à unidade da ação operária.

Dessa forma, a ação do conjunto das Bolsas de Trabalho, no final do século XIX, coordenadas por Pelloutier, foi designada com propriedade por Julliard como sindicalismo de ação direta, que a CGT só conseguiu posteriormente representar em parte, sendo que esta experiência foi mais caracterizada nos discursos do anarquista e sindicalista revolucionário Pierre Monatte, o qual afirmou no Congresso Anarquista de Amsterdã, em agosto de 1907 o seguinte:

O sindicalismo existe como a prova de um recrudescimento do movimento operário, e ele faz renascer no anarquismo uma consciência de suas origens entre os trabalhadores; por outro lado, não foram poucas as contribuições dos anarquistas no sentido de levar o movimento operário para o caminho da revolução e da popularização do conceito de ação direta. Assim o sindicalismo e o anarquismo se influenciaram mutuamente em benefício de ambos.<sup>78</sup>

---

“ação direta” não aparece ainda”. (JULLIARD. **Fernand Pelloutier – et les origines du syndicalisme d’action directe**, 1971, p. 215, nota de rodapé nº 3).

<sup>76</sup> Afinal, a ação direta não é outra coisa que a tradução em termos sindicais da tática de luta de classe. (Ibidem, p. 215).

<sup>77</sup> Jacques Julliard, em **Autonomie ouvrière – Études sur le syndicalisme d’action directe**, esclarece a razão de preferir a expressão "sindicalisme d’action directe" à “anacho-syndicalisme” e “syndicalisme revolutionnaire”. Isso nos indica um ponto fundamental na história do movimento operário francês, pois dá a entender que os pontos diferenciais no chamado sindicalismo revolucionário foram a experiência das Bolsas do Trabalho e a participação dos anarquistas no movimento que deram o seu caráter de autonomia. (JULLIARD. **Autonomie Ouvrière – Études sur le syndicalisme d’action directe**, 1988, pp. 45-6).

<sup>78</sup> MONATTE, "Em defesa do sindicalismo". In. WOODCOCK (org.). **Os grandes escritos anarquistas**, 1981, p. 197.

Monatte ressaltava a influência mútua entre anarquistas e sindicalistas. Para ele, uma das contribuições dos anarquistas foi a “popularização do conceito de ação direta”. Nessa perspectiva, a ação direta é uma criação anarquista, ou pelo menos, um efeito da atuação anarquista nos sindicatos.

Seria a ação direta, indiscutivelmente, uma das características principais dos anarquismos, uma criação *a posteriori* para denominar as ações tipicamente anarquistas? Ou seria a ação direta uma expressão de síntese criada para descrever ações como boicote, greve e sabotagem, abrangendo todo o movimento revolucionário que, por princípio, rejeita a estratégia da representação política e o Estado liberal capitalista? Como a ação direta pode fundar e instituir o anarquismo ao passo que o ultrapassa?

### **Ação direta e unidade do anarquismo**

Seguindo Foucault e sua crítica às formações discursivas, o anarquismo forma-se com a prática da ação direta. É a partir da idéia de ação direta que se torna possível a unidade que conhecemos por anarquismo. Mas, em que consiste esta unidade e até que ponto a ação direta, como significação central do anarquismo, é restrita à prática libertária?

Numa perspectiva genealógica, a emergência desta prática na modernidade ocorre em oposição às formas de vida burguesa e às rupturas que a instituição da sociedade burguesa impõe aos costumes populares mais tradicionais, bem como às organizações autônomas das manufaturas, das comunas. Em outras palavras, a aparição do que mais a frente foi denominada ação direta, e a sua prática, como organizações de resistências e rebeldias, surgiram, em grande parte, em oposição ao alheamento dos trabalhadores autônomos trazido pela industrialização, e à perda de seus padrões de controle da produção e da propriedade de seus instrumentos de trabalho, açambarcados pelo Estado burguês.

É no processo da instituição da sociedade burguesa, da liquidação da sociedade do Antigo Regime, no qual ainda se permitia certa autonomia dos produtores sociais, que se formaria também em oposição ao liberalismo democrático, aristocrático ou monárquico, a prática da ação direta. Inicialmente, ela se dá como resistência ao progresso técnico de uma classe dominante que se instala no poder com outro tipo de

domínio, não mais o de sangue, o da honra aristocrática, mas o do capital, o da propriedade que expropria os produtores apropriando-se da produção e da pequena propriedade autônoma.

Nesse sentido, a ação direta dá-se como resistência às idéias liberais e à instituição dos Estados capitalistas. Assim, a ação direta pode ser vista como o conjunto das ações dos primeiros socialistas, tanto de camponeses quanto de cidadãos das comunas autônomas, as quais foram destruídas para ampliação e consolidação dos poderes dos Estados nascentes. Mas, é prudente encontrarmos ação direta antes da formação da classe operária? Pelo menos podemos dizer que foi em meio a essa correlação de forças, imposta pela ascensão da burguesia, que se constituíram as condições de emergência do discurso da ação direta entre o final do século XIX e início do XX.

No contexto do primeiro movimento operário brasileiro e a respeito da estratégia de ação direta que lhe deu significado nas duas primeiras décadas do século XX, a historiadora Jacy Seixas escreve que, tanto o anarquismo que se destacava entre as correntes atuantes quanto o sindicalismo de ação direta, devem ser compreendidos em sua complexidade histórica. Assim, a “stratégie ouvrière d’action directe”:

n'est ni un pur effet de l'exclusion politique des grandes masses pratiquée par l'Etat libéral-oligarchique de la « Première République », ni un effet de decalque de l'ideologie anarchiste. Elle est, tout d'abord, l'effet des relations (de force) établies entre les différents courants agissant à l'intérieur du mouvement ouvrier et de l'accueil, ou mieux, de la résonance mobilisatrice qu'ont eue ces diverses formes de participation au sein des classes ouvrières socialement et économiquement bariolées.<sup>79</sup>

Esta passagem busca compreender a emergência da ação direta para além do esquema de causa e efeito, ao qual, a historiografia brasileira lançou frequentemente mão para explicar o movimento operário marcado pela ação direta, estigmatizando-o como uma expressão política retrógrada, própria de países pouco desenvolvidos e de uma classe operária ainda não completamente “formada”.

---

<sup>79</sup> "... não é nem mero efeito da exclusão política das grandes massas praticada pelo Estado liberal-oligárquico da "Primeira República", nem tampouco um decalque da ideologia anarquista. Ela é, em primeiro lugar, o efeito das relações (de força) estabelecidas entre as diferentes correntes atuantes no interior do movimento operário e da acolhida, ou melhor, da ressonância mobilizadora que estas diversas formas de participação tiveram no interior das classes operárias social e economicamente diversificadas." (SEIXAS. Mémoire et oubli - Anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil: mythe et histoire, 1992, p. 137).

O que aconteceu, no caso específico do Brasil, além da determinação econômica, foi o fato de os proletários explorados convivendo com militantes<sup>80</sup> que pregavam novas condutas de vidas e outros tipos de sociabilidade, tentaram fundar, e em muitos casos conseguiram, uma nova ética, um novo *habitus* criando diversos núcleos de práticas da ação direta, como escolas modernas, bibliotecas, espaços culturais, em torno, quase sempre, da publicação de periódicos.

Nessa esteira, é preciso romper com a hierarquização de saberes e poderes, e deslocar nosso tema do esquema evolutivo em que foi submetido, como sendo uma manifestação “frágil” do que viria ser o movimento operário “forte”, assim representado por determinada historiografia, pela formação do partido. Não há, nesse sentido, organização fraca e forte, mas organizações e movimentos operários construídos e fundados em princípios e práticas diferentes. Por isso, no caso do Brasil, é fundamental compreender como estratégias de poder distintas confrontaram-se, conviveram e redimensionaram o que se entende por movimento operário na Primeira República.

Entre outros fatores, o que deu suporte as manifestações anarquistas na Primeira República como em outros lugares, o que proporcionou a constituição do discurso da ação direta, ou seja, aquilo que se constituiu no referente do termo, foi a identificação dos males sociais com a instituição do Estado e seus instrumentos de poder centralizadores.

O aprendizado na prática, a luta do dia-a-dia e o “direito de lutar” conquistado diretamente pelos próprios trabalhadores, por meio da ação autônoma, que buscou romper com os moldes políticos e éticos da vida burguesia, possibilitou a constituição do campo inteligível da ação direta. É nesse ponto também que a ação direta identificar-se-á com as ações anárquicas.

Assim, a anarquia como movimento organizado em torno da estratégia da ação direta, surge do imaginário político propício à identificação da exploração e da dominação com as formas de governo, principalmente, o Estado. Isso se constituiu na base, no solo fértil para a emergência em diversos lugares e períodos históricos, do que hoje se pode chamar de ação direta, mas não como uma identidade anárquica estrita.

---

<sup>80</sup> Muitos deles começaram no Brasil sua militância – a militância anarquista não é, portanto, um fator da “importação” de idéias “exóticas”.

Não se trata de apontar em cada momento histórico uma ação similar ou uma representação de ação direta, o que cabe dizer é que a ação direta em diferentes contextos, com diferentes nomeações e diferentes sujeitos, levantou a bandeira da luta antigoverno. Mas, foi entre os anarquismos modernos que a ação direta fez-se presente com maior notoriedade, como luta autônoma e pela autonomia dos reais interessados.

Essa colocação permite compreender a ação direta como um conjunto de práticas e discursos novos que pensa a política de forma autônoma, diferente dos parâmetros de uma organização governamental. Tentei, sempre que possível, desvencilhar-me da relação *a priori* que o conceito ação direta parece ter com o que se chama de anarquismo. Contudo, mesmo não sendo a ação direta uma criação anarquista, foi como uma ação anárquica e autônoma, em relação e contra os poderes instituídos pelo Estado liberal e democrático, que ela se constituiu. Em outros termos, os anarquistas foram assim chamados por praticarem a ação direta. E o termo comumente foi usado para designar ações anárquicas. Ressalta-se que, é possível agir anarquicamente sem ser anarquista, sem necessariamente participar de uma organização social anarquista!

O problema da genealogia da ação direta joga luz (não no sentido de precisar o significado, mas para se ter mais cuidado ao usar as derivações de anarquia) sobre a própria identidade dos anarquismos, pois permite fazer a crítica à identificação de atos, sujeitos, projetos, como sendo anarquistas, mesmo quando parece que esta nomeação tenha sido criada a partir de outro momento histórico que não o que estava sendo vivido pelos agentes assim nomeados.

É preciso, assim, reconstituir as redes de referências que formam o *percebido* das histórias da ação direta e, por assim, dizer também das diversas ações que ganharam *status* de anarquistas para encontrar seus possíveis significados na miríade de suportes, interlocutores, referenciais e de discursos contemporâneos de seu existir, seja mais recente, enquanto palavra escrita, seja há bem mais tempo como ação e conduta de vida.

Há uma luta nos bastidores da historiografia brasileira para que determinadas teses obtenham maior divulgação do que outras, o que pode ser entendido como uma espécie de luta pelo alcance daquilo que se tornará oficial, ou melhor, que se constituirá como tese vencedora, como *verdade*.

Cito o exemplo da Greve Geral de 1917, em São Paulo, em que há claramente, na historiografia brasileira, pelo menos, duas correntes, uma representada por autores como Christina Roquete Lopreato, defendendo a tese de que foi uma greve planejada e articulada por anarquistas, sinteticamente, segundo ela, o *espírito da revolta* da greve geral de 1917 foi anarquista. De outro lado, encontra-se a tese de que não havia uma identificação clara dos militantes e trabalhadores grevistas, e suas ações com esta ou aquela corrente. É assim que, Edilene Toledo, prefere usar a nomeação mais genérica de sindicalistas revolucionários para identificar os sujeitos que participaram e promoveram a greve de 1917.

Não é objetivo deste trabalho aprofundar estas questões, e sim tentar compreender a ação direta, pelo menos uma de suas expressões, ligada à política entendida como conduta ética de vida, para identificar o que se pode chamar de anarquismo. Para tanto, entender o problema da interpretação histórica, como se dá o manuseio dos documentos e registros, o enfoque a determinadas fontes em detrimento de outras, a nomeação, a criação de identidades e rótulos é de fundamental importância, já que a dificuldade para a localização e conceituação da ação direta é imensa. Pois, muito embora a ação direta perpassasse aos anarquismos e a outros campos do socialismo, do mutualismo etc., como um movimento de autonomia contra os poderes instituídos, é possível identificar uma expressão de ação direta comum entre alguns anarquistas que difere completamente de outras expressões da ação direta.

Autores como Julliard procuraram utilizar a expressão “sindicalismo de ação direta” para distinguir, no interior mesmo da doutrina do separatismo operário presente na França desde Proudhon,<sup>81</sup> a corrente mais ligada às ações e pensamentos libertários, tais como o federalismo e a autonomia das Bolsas de Trabalho. São aspectos que se perderam um pouco, por exemplo, quando se formou a CGT, embora a organização das Bolsas continuasse a existir.

Ao longo das histórias dos anarquismos, das formações de sua unidade discursiva, o termo anarquismo nunca foi uma unanimidade entre os simpatizantes da revolução. Sabe-se que um dos primeiros autores, que não era socialista, a utilizar o termo de forma positiva foi Proudhon e que, por isso, muitos historiadores anarquistas e

---

<sup>81</sup> Especificamente no livro: (CF. PROUDHON, *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières*, 1977), o autor não utiliza o termo autonomia, mas entendo que, quando o mesmo reivindica para a classe operária uma ação revolucionária que cindisse totalmente com a sociedade burguesa, o autor estivesse propondo que essa ação fosse autônoma.

do movimento operário passaram a ver em Proudhon o fundador do anarquismo moderno, já então como movimento operário socialista e revolucionário. Assim, se Proudhon foi anarquista sem ser socialista (no sentido de que foi avesso à socialização dos meios de produção), depois de Bakunin e da experiência da Primeira Internacional isso se tornou algo inédito, pois o projeto de uma sociedade comunista passou a estar intimamente ligado ao ideário libertário daí para frente.

Muitos homens, a partir de um critério construído *a posteriori* foram considerados anarquistas, porém, talvez nunca tivessem se denominado de tal forma. Mas, qual o significado de tais construtos históricos? Que poder tem um historiador para dizer que uma pessoa foi ou não um anarquista, sem ao menos inquiri-la mesmo que indiretamente, confrontando os documentos disponíveis, ou sem ao menos levar em conta se havia possibilidade no percurso de vida de tal pessoa, de ser anarquista? Chegamos, enfim, ao complexo problema da classificação e da escolha da nomenclatura apropriada.

Se, por um lado, não se pode confiar plenamente na escolha de eruditos e estudiosos, porque sua escolha, geralmente, é uma tradução de época, ou seja, quando um historiador escolhe um termo, um nome ou um conceito para nomear determinada ação que, por exemplo, não era utilizado pelos homens da época, objetos de seu estudo, pode-se estar fazendo um enxerto preocupante, como fizeram historiadores da Roma Antiga ao inserir a *classe burguesa* entre patrícios e plebeus. Por outro, é certo que também não se pode confiar na própria nomeação dos contemporâneos de uma determinada época, pois, assim, poder-se-ia tornar a história contada ininteligível para leitores do presente, já que determinados vocábulos perderam-se no tempo e já não fazem sentido para nossa geração.

O que fazer diante dessa encruzilhada? Deixar as fontes falarem por si, como dizia Ranke, mas elas falam por si só? A leitura de um documento já é em si um filtro, o próprio documento o é, pois se trata de um *entre* que separa o sujeito que estuda, lê, analisa e o objeto estudado, lido e analisado.

A grande dificuldade é que os objetos da história não são passivos como os da química (gases, por exemplo) e, por isso, não esperam que sejam nomeados por outros, pois, antes disso, eles próprios já se autodenominam e nomeiam seus contemporâneos.

“É que a química tinha a grande vantagem de se dirigir a realidades incapazes, por natureza, de se nomearem a si mesmas”.<sup>82</sup>

Resta ao historiador o trabalho de crítica às suas fontes e perguntar, por exemplo, o que Proudhon pensava quando se autodenominou *um anarquista*? O que almejava com isso, foi um ato gratuito? Que impacto buscava em seus leitores? Se depois dessas e de outras eventuais indagações, o historiador considerar Proudhon um anarquista é preciso fundamentar sua conceituação com base nas práticas e discursos de Proudhon em relação ao seu tempo. Estes cuidados não podem ser considerados digressivos e fugir disso é que talvez seja uma digressão, pelo menos, no caso dessa pesquisa.

É, mais uma vez, Marc Bloch que ceifa a mata fechada dos problemas e corolários pela qual passa o historiador atento:

Seria então pouca coisa limitar-se a discernir em um homem ou uma sociedade os principais aspectos de sua atividade. No seio de cada um de seus grandes grupos de fatos, um novo e mais delicado esforço de análise é necessário. É preciso distinguir as diversas instituições que compõem um sistema político, as diversas crenças, práticas, emoções de que é feita uma religião. É preciso, em cada uma dessas peças e nos próprios conjuntos, caracterizar os traços que ora os aproximam, ora os desviam das realidades de mesma ordem... Problemas de classificação inseparável, na prática, do problema fundamental da nomenclatura.<sup>83</sup>

Tendo em vista estas cautelas teórico-metodológicas, não se buscará a origem das coisas, dos fatos que proporcionaram no final do século XIX e início do século XX a emergência do termo ação direta, já que muitos fatos anteriores dispersos são religados, palavras que antes pareciam soltas, mas que a partir do prisma da ação direta – pela perspectiva aqui estudada trata-se de uma estratégia de política autônoma ou uma estratégia autônoma de se fazer política – remontam uma tradição de lutas, revoltas e revoluções. Estas atravessaram, pelo menos desde a modernidade, da conturbada instituição do modo de vida burguês e da generalização do capitalismo, para todos os rincões das sociedades modernas até aos dias atuais, mesmo que, com gradações pontuais ou rupturas dilacerantes.

A ação direta é, ao mesmo tempo, um conceito colado nas práticas sindicais das Bolsas de Trabalho e da CGT francesa, bem como uma relação que atravessa diferentes temporalidades e se liga tanto aos escritos de Proudhon, que defende a autonomia

---

<sup>82</sup> BLOCH. *Apologia da História*, 2001, p. 136.

<sup>83</sup> *Ibidem*. p. 135.

operária, quanto aos discursos de Bakunin, contra a representação parlamentar na Primeira Internacional. Vincula-se igualmente às primeiras manifestações da “propaganda pelo fato”, antes delas serem consideradas atos de terroristas descompromissados com a questão social, e, ainda, correndo algum risco com a comparação, relaciona-se também com o manuscrito de La Boétie, que toca no cerne do complexo autoridade/obediência.<sup>84</sup>

A ação direta refere-se, concomitantemente, a fatos específicos, mas também a uma tradição de lutas que alarga o conceito. Até que ponto toda ação política autônoma pode ser considerada uma ação direta? Ou até que ponto tem-se o direito de usar a ação direta apenas para designar atos ou uma conduta ética anarquista, libertária? Ou para designar a prática do separatismo operário pelos sindicalistas dito revolucionários que lutavam contra as tendências partidárias e centralizadoras de Guesdes e Jaurès<sup>85</sup> no interior da CGT francesa?

Entre o específico e o geral, há nuances preciosas. Por este motivo, o trabalho optou por buscar pontos de emergência de práticas da ação direta ao longo da história moderna, mesmo que para isso corra-se o risco de se criar pontes de significações frágeis, relações pouco fundamentadas. Mas é preferível um mosaico incompleto a um *zoom* que borre os traços principais de uma silhueta, a ponto de não mais distingui-la como um rosto discernível. Contudo, para tanto, não se misturará ao acaso tintas e tonalidades como num quadro abstrato, ter-se-á o desvelo de inquirir a ação direta, suas expressões e relações a partir de suas próprias forças lançadas em jogo.

---

<sup>84</sup> Na época, século XVI, esse escrito necessitou de uma defesa desconcertante de seu amigo Montaigne, referindo-se ao *Discurso da Servidão Voluntária* como um desabafo pueril de La Boétie. Isso revela apenas o espanto e a incredulidade de uma época para questões que ainda eram tabus. "Projetara incluir aqui seu 'Discurso sobre a Servidão Voluntária'; mas esse escrito foi posteriormente publicado. Os que o publicaram, indivíduos que procuram perturbar nossa situação política atual, e modificá-la, sem saber se a melhorarão, fizeram-no de má-fé, intercalando-o entre outros escritos de autoria alheia e concebidos dentro de um mau espírito, razão pela qual desisti de meu intento. Não querendo entretanto que sobre a memória do autor pese a opinião desfavorável de quem não o viu de perto nas suas opiniões e ações, advirto que este ensaio, que foi composto na sua juventude e tão-somente a título de exercício, ventila um tema freqüentemente tratado nos livros. Não ponho em dúvida que La Boétie pensasse o que escrevia, pois era demasiado consciencioso para mentir, mesmo em se divertindo. [...] Mas obedecer e submeter-se às leis sob as quais vivia era um princípio que, para ele, primava entre os demais. Nunca houve melhor cidadão; ninguém desejou mais a tranquilidade de seu país, nem foi mais inimigo das perturbações e das idéias novas que ocorreram em seu tempo. Muito mais se devotara a extingui-las do que a fornecer argumentos que lhes favorecessem a propagação. Seu espírito era moldado sobre o modelo de séculos diferentes dos nossos". Como se vê, a defesa de Montaigne é muito reveladora. (MONTAIGNE, "Ensaio vol. I". In: **Os Pensadores**, 2007, pp. 187-8).

<sup>85</sup> Cf. LOUIS, **Histoire du Socialisme en France – de la Révolution a nos jours**, 1936, pp. 244-92.

O que fez Proudhon ao se denominar anarquista? O que caracterizou os discursos de Bakunin? Mas antes de invocar uma falsa unidade do indivíduo, de uma obra, deve-se indagar sobre as condições históricas da época que proporcionaram as práticas anarquistas. Refletir sobre isso é buscar os referenciais que nortearam o aparecimento do conceito ação direta, ou seja, as ações que reivindicaram um termo para designá-las. Contudo, a continuidade de um discurso anarquista é marcada por emendas que procuraram ocultar lacunas e abismos, por vezes, quando problematizados, intransponíveis.

Qual seria a marca que sustentaria uma unidade de discurso do anarquismo? Que características justificariam a nomeação de anarquismo a uma multiplicidade de ações, associações, relações? Quais as ações e dizeres necessários para que, em determinada época, mesmo contra a vontade e sobre uma suposta ignorância dos indivíduos que a viveram, eles pudessem ser chamados de anarquistas, ou pudessem se autodenominar anarquistas, sem que isso fosse considerado uma ofensa e tivesse, ao contrário, certa positividade?

Historiadores como Jacy Seixas e Jacques Julliard debruçaram-se sobre estas questões. Seixas pesquisou sobre as obliterações e mudanças dos significados que a expressão “proletariado militante” sofreu ao longo dos anos, principalmente, devido à interpretação marxista predominante entre os historiadores do movimento operário. Para fugir do “filtro” marxista, a historiadora foi às fontes primárias “ouvir” as vozes esquecidas e preteridas por grande parte da historiografia do movimento operário brasileiro para reviver os significados próprios do “le militant ouvrier de la stratégie d’action directe”, este era caracterizado pela exemplaridade, por tentar conquistar adeptos a causa através do exemplo de sua conduta:

La difficulté de décrire le militant ouvrier de la stratégie d’action directe réside, en grande partie, dans le fait que ses traits furent estompés, voire effacés, soit par l’éclairage unilatéral porté sur le militant léniniste, soit par l’éclairage (déformant) porté par ce dernier sur ses prédécesseurs parmi les ombres. Il semblerait que le militant, occasionnel ou permanent, de la stratégie d’action directe, qui marqua le monde ouvrier au Brésil, fut doté de certaines qualités et d’un profil, dont on essayera de rendre les contours. Il a, pour ainsi dire, une vertu spéciale ; il a aussi un caractère. Sa vertu : *l’exemplarité*. Le militant ouvrier essaie de sensibiliser les classes ouvrières par l’exemple. Certes, il veut convaincre, changer les consciences et les comportements, réveiller le prolétariat brésilien et secouer son apathie, mettre sur pied des syndicats, mais tout cela à travers le seul exemple de son action. Le militant est exemplaire par son action ; il n’offre comme modèle que ce

qu'il veut susciter, c'est-à-dire l'initiative individuelle et collective essentielle entre le prolétariat militant et le prolétariat tout court.<sup>86</sup>

A ação direta revela-se em sua dupla face ético-política, a conquista por meio de táticas violentas e também por técnicas de persuasão, no caso supracitado, pela exemplaridade. Em outro aspecto da interpretação histórica, Julliard aborda o problema da análise do movimento operário pelos próprios militantes:

Non que les militants du tournant du siècle aient été incapables d'analyser par quelles étapes le mouvement ouvrier avait cheminé jusqu'à eux. Bien au contraire : les moins intellectuels d'entre eux avaient une conscience profondément historique ; ils étaient très sensibles aux éléments de rupture introduits dans l'histoire sociale par la Commune de 1871. Mais, comme chez tous les acteurs, leur conscience historique s'arrêtait aux portes de l'événement qu'ils vivaient. Leur incapacité, habituelle chez les hommes d'action, à imaginer le futur autrement que comme un bégaiement du présent, tenait à leur inaptitude à analyser leur expérience en termes d'histoire.<sup>87</sup>

Um dos perigos da história militante é adotar o discurso da fonte ou obliterar o jogo de poder que cada expressão e nomeação carregam em sua história genealógica. Sobre isso, Julliard cita o problema da expressão “anarcossindicalista”, que foi cunhada pejorativamente por marxistas para rebaixar as ações de sindicatos compostos por maioria de anarquistas que praticavam a estratégia de ação direta.

Foi isso que justificou a adoção, pelo historiador, da expressão “sindicalismo de ação direta”, justamente para não compactuar com uma das trincheiras em guerra e não aderir assim ao discurso histórico de uma das tendências em luta e, ainda, para não instituir como verdade unívoca. Marc Bloch há muito tempo já alertava sobre a

---

<sup>86</sup> “A dificuldade para descrever o militante operário da estratégia operária de ação direta reside, em grande parte, no fato de que seus traços foram atenuados, e mesmo apagados, seja pelo foco unilateral centrado no militante leninista, seja pelo foco (deformante) que este último fez incidir, no jogo de sombras, sobre seus predecessores. Parece que o militante, ocasional ou permanente, da estratégia de ação direta que marcou o mundo operário no Brasil, era dotado de certas qualidades e de um perfil, dos quais buscaremos esboçar os contornos. Ele tinha, por assim dizer, uma virtude especial; tinha também um caráter. Sua virtude: a exemplaridade. O militante operário procura sensibilizar as classes operárias pelo exemplo. Certamente, ele quer convencer, transformar as consciências e os comportamentos, despertar o proletariado brasileiro e sacudir sua apatia, organizar os sindicatos; mas, quer tudo isso unicamente pelo exemplo de sua ação. O militante é exemplar por sua ação; oferece como modelo apenas aquilo que quer suscitar, isto é, a iniciativa individual e coletiva consideradas essenciais tanto para o proletariado militante como para o proletariado tout court.” (SEIXA, *Mémoire et oubli Anarchisme et Syndicalisme révolutionnaire au Brésil: mythe et histoire*, 1992, pp. 161-62).

<sup>87</sup> “Não que os militantes da virada do século fossem incapazes de analisar por quais etapas o movimento operário havia caminhado até eles. Muito pelo contrário: os menos intelectuais tinham uma consciência profundamente histórica, eram muito sensíveis aos elementos de ruptura introduzidos na história social pela Comuna de 1871. Mas, como em todos os atores, sua consciência histórica detinha-se às portas do acontecimento que viviam. Sua incapacidade, comum aos homens de ação, de imaginar o futuro de outra forma que um *balbucio* do presente, provinha de sua incapacidade para analisar sua experiência em termos de história”. (JULLIARD, *Autonomie Ouvrière – Études sur le syndicalisme d'action directe*, 1988, p. 10).

tentação que o historiador sofre de ser o juiz da história e, contra este mal, ensinava que ao historiador caberia compreender a história e não a julgar, atitude bastante difícil.<sup>88</sup>

Esta discussão é aqui colocada em relação à temática da ação direta e suas expressões, sendo uma delas, a anarquista. Esta pesquisa supõe que o conceito de ação direta tem um papel fundamental na elaboração de respostas para as indagações sobre a unidade do anarquismo, já que a idéia de anarquia só é concebível em um contexto de governo em que sua ausência seja uma possibilidade plausível ou um mito imaginado. Para isso, como marca da especificidade histórica do anarquismo na modernidade, há de se ter em vista alguma tática ou estratégia que propiciasse a alguns, pelo menos, uma conduta própria de vida, que alimentasse ao mesmo tempo a crença ou sonho em um futuro melhor. Este sonho para os anarquistas é o da sociedade sem governo e o caminho para ela é o da ação direta.

Mas, a condição de possibilidade da ação direta não depende necessariamente do novo ator social que surgiu da exploração burguesa e da resistência a esta nova realidade. A ação direta institui e perpassa o anarquismo, atravessa-o e encontra nos anarquistas sua melhor (talvez) expressão. Dito isso, porém, é conveniente agir com cautela e não tentar encontrar práticas e pensamentos que podem ser designados pelo termo ação direta fora da modernidade, pois se poderia alargar demais seu significado, a ponto de identificar muitos objetos diferentes e, com isso, não significar nada, tamanha seria a imprecisão. É o que tentarei evitar.

A ação direta pode ser descrita como uma resistência ao exercício de poder do Estado moderno, como uma guerra política e uma política de guerra contra a autoridade instituída e fundada na desigualdade e na exploração. Seria um contrapoder que atua como resistência e no combate aos mecanismos de poder da sociedade burguesa disciplinar.

Assim, no sentido que aqui se quer destacar, os anarquismos apenas fizeram um uso mais condigno dessa estratégia na realidade social instituída pela burguesia. Os discursos e práticas da ação direta na modernidade são identificados como ações anárquicas que também são herdeiros do contradiscurso histórico da antissoberania, da desmitificação da lei, da identificação da política como guerra por outros meios, do

---

<sup>88</sup> BLOCH, *Apologia da História ou o ofício do historiador*, 2001, pp. 125-8.

direito como disfarce da violência que o erigiu.<sup>89</sup> O estudo da ação direta requer um alargamento teórico do conceito de político para se conseguir abrigar as novas perspectivas que ela traz para a ação política.

### **Ação direta: a estratégia de política autônoma e suas expressões**

Neste trabalho distingue-se a aparição escrita do termo com a história de um tipo de política autônoma, que dá suporte e condição para que o conceito aparecesse entre 1890 e 1906 em diversos momentos e lugares dos diferentes discursos dos *socialismos revolucionários*. No decorrer da análise, caminhou-se para a localização do campo da ação direta para além dos anarquismos, embora, ressalte-se que em uma de suas várias expressões, a ação direta signifique uma conduta ética específica criada e compartilhada como estratégia política que une os agentes que formaram o que se conhece por anarquismos, e dentre as várias correntes e interpretações anárquicas está a do anarco-comunismo matestiano, tema do capítulo 3.

Por que, no parágrafo anterior, utiliza-se *socialismo revolucionário* e não anarquismos? A Primeira Internacional foi a instituição que abrigou militantes e operários que compartilhavam idéias, projetos, anseios e sentimentos díspares e, por vezes, inconciliáveis como no caso da dissensão entre partidários de Marx e de Bakunin, que levou os *revolucionários* a caminhos diferentes. No entanto, pode-se dizer que foi na Primeira Internacional em que socialistas revolucionários expressaram-se e conduziram suas ambições a fronteiras mais distantes.

Portanto, a expressão socialismo revolucionário não é por acaso, pois só bem depois da segunda metade do século XIX, o termo anarquista passou a ter um sentido mais preciso. Nesta pesquisa, percebe-se que talvez o maior propulsor do anarquismo mundial, Bakunin, em seus 62 anos de vida, tenha se tornado de fato um socialista revolucionário só em 1864. Este ano marca tanto a sua estadia em Florença, quando ajuda a organizar a *Fraternidade Revolucionária Internacional*, como o encontro com Proudhon, que foi seu maior “mestre”. É então a partir de 1864 que se pode colocar Bakunin entre os socialistas revolucionários. O Manifesto que redigiu em 1865 para a *Fraternidade* comprova esta impressão quando reivindica para a *Fraternidade*

---

<sup>89</sup> Esse discurso foi definido por Foucault em suas aulas no Collège de France na segunda metade dos anos 70. Tentei no capítulo anterior articulá-lo com o alargamento necessário do conceito de político para a compreensão da ação direta.

Revolucionária que acreditem no seguinte: “É preciso que compreenda que não existe liberdade sem igualdade e que a realização da maior liberdade na mais perfeita igualdade de direito e de fato, política, econômica e social ao mesmo tempo, é a justiça”.<sup>90</sup>

Pode-se também vislumbrar sua estratégia autônoma de revolução, que mais tarde, na Internacional, será o ponto de divergência fundamental entre os outros socialistas marxistas e blanquistas: “A revolução não deve ser feita unicamente para o povo, ela deve fazer-se pelo povo, e não poderá jamais ser vitoriosa se não captar ao mesmo tempo todas as massas campesinas e urbanas”.<sup>91</sup>

No *Manifesto da Fraternidade*, reputado por Guérin como um dos principais escritos de Bakunin, e também um dos menos conhecidos,<sup>92</sup> o revolucionário russo já encarna as suas principais características que irão se acentuar a partir da redação do texto *Federalismo, Socialismo e Anti-Teologismo*, que apresentou à “Liga pela Paz e Liberdade”, na qual havia entre outros nomes, Stuart Mill, Garibaldi, Louis Blanc e Victor Hugo. Nesse contexto, Bakunin, logo percebe que suas idéias destoavam do interesse do grupo, e, em 1868, rompe com a Liga e funda a Aliança Internacional da Democracia Socialista que passa a substituir a antiga Fraternidade.

Assim, quando Bakunin entra efetivamente para a Internacional em 1868, no Congresso de Genebra, sua formação teórica já está consolidada, pois há em seu pensamento uma síntese do federalismo de Proudhon com o materialismo marxista, misturado ambos com sua postura de revolucionário prático e radical, com um alto grau de sentimentos e anseios por justiça, igualdade e liberdade, além da crença inexorável na capacidade revolucionária daqueles que Marx chamava pejorativamente de *lupemproletariado*.

As divergências que se seguiram seriam consequência de sua iniciativa e da sua grande capacidade de convencimento, que contribuía para ressaltar a divisão no seio do socialismo revolucionário. Desde sua entrada na Internacional, havia já vários pontos de divergência entre seus militantes, talvez o primeiro seja o do direito de herança,

---

<sup>90</sup> BAKUNIN, *Textos Anarquistas*, 1999, p. 56.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>92</sup> Isso graças à perseverança de outro grande nome do anarquismo, Max Nettlau, que na biografia que escreve sobre Bakunin, teve o trabalho de copiar à mão as citações do Manifesto da Fraternidade. (*Ibidem*, p. 51).

contra o qual Bakunin já se pronunciara em seu *Manifesto*.<sup>93</sup> No interior da Internacional, sua participação faria com que a tese de Proudhon em *O Sistema das Contradições Econômicas* vencesse a disputa em Bruxelas, pois, pela lógica de um socialismo consequente, quando se concebe a sociedade com características desiguais, não se deve reproduzir essa desigualdade através da aprovação do direito de herança.<sup>94</sup>

Mas foi no tema da “ação política”, entendida como a fundação de um partido para representar os trabalhadores no parlamento e a defesa de uma organização revolucionária, a chamada “ditadura do proletariado” centrada na idéia de um Estado popular, defendida por blanquistas e marxistas, que a divisão entre socialistas “políticos” e coletivistas ficou mais clara.

O imbróglio começa no Congresso de Lausanne, em 1867: descrito assim por Bakunin:

... amigos desastrosos, não adversários, sem se dar muito bem conta da verdadeira natureza da força desta Associação, haviam tentado trazer para a discussão a questão política. Mas felizmente só conseguiram esta declaração platônica, de que ‘a questão política era inseparável da questão econômica,’<sup>95</sup> – uma declaração que cada um de nós pode subscrever, visto que é evidente que a política, isto é, a instituição e as relações mútuas dos Estados, não tem outro objetivo senão assegurar, às classes governantes, a exploração legal do proletariado, donde resulta que a partir do momento que o proletariado deseja se emancipar, ele é forçado a levar em consideração a política, para combatê-la e derrubá-la. Não é assim que a compreendem nossos adversários; o que eles quiseram e o que querem é a política *positiva*, a política do Estado. Mas não tendo encontrado terreno favorável em Lausanne, abstiveram-se sabiamente dela.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> “... deve ser rejeitada a hereditariedade do bem, pois os mortos, não existindo mais, não podem exercer influências sobre os vivos e a igualdade econômica, social e política, ponto de partida de cada um e condição absoluta da liberdade de todos, é incompatível com a propriedade hereditária e com o direito de sucessão”. Percebemos aqui uma nítida apropriação das idéias de Proudhon. (BAKUNIN, **Textos Anarquistas**, 1999, p. 59).

<sup>94</sup> Essa questão marca também outras discordâncias mais pontuais entre mutualistas, Tolain não votou contra a abolição do direito hereditário e entre os próprios coletivistas, Bakounine diz: “Il y a entre les collectivistes, qui trouvent *nécessaire* de la voter, cette différence que les premiers prennent pour point de départ l’avenir, c’est-à-dire la propriété collective de la terre et des instruments de travail déjà réalisés, tandis que nous autres, nous prenons pour point de départ le présent, c’est-à-dire la propriété héréditaire individuelle dans sa pleine puissance”. Mais c’est au nom de la pratique que je vous recommande surtout l’abolition du droit d’héritage”. “Há entre os coletivistas que acham necessário votar uma diferença: alguns tomam como ponto de partida o futuro, isto é, a propriedade coletiva da terra e dos instrumentos do trabalho já realizada, enquanto nós tomamos como ponto de partida o presente, isto é, a propriedade hereditária individual em sua plena potência. Mas é em nome da prática que eu recomendo particularmente a abolição do direito de herança”. (LABRANDE, **La Première Internationale**, 1976, pp. 298-9).

<sup>95</sup> “Le Congrès international des travailleurs, réuni à Lausanne em septembre 1867, considérant: Que la privation des libertés politiques est un obstacle à l’instruction sociale du peuple et à l’émancipation du prolétariat, Declare, 1. Que l’émancipation sociale des travailleurs est inséparable de leur émancipation politique;”. “O Congresso internacional dos trabalhadores, reunido em Lausanne em setembro de 1867, considerando: Que a privação das liberdades políticas é um obstáculo à instrução social do povo e à emancipação do proletariado, Declara, 1. Que a emancipação social dos trabalhadores é inseparável de sua emancipação política;” (Ibidem, p. 159).

<sup>96</sup> BAKUNIN, **Escritos contra Marx**, 2001, p. 56.

Entre outros pontos, deve-se destacar na citação exposta: o significado de “ação política”, entendido naquele contexto como política parlamentar ou “política do Estado”, como acusava Bakunin. Assim, esta noção estrita de política (o ponto de vista da democracia representativa) é o que permite afirmar que a política de ação direta já estava inserida no pensamento de Bakunin antes da criação do termo propriamente dito; era o ainda não nominado por ação direta que marcava a oposição de Bakunin, dos coletivistas e alguns mutualistas à “ação política”.

A partir daí, não só ficava mais nítida a formação de dois grupos, como a de duas lideranças, Marx e Bakunin, embora no caso de Marx, ele ainda, até a Reunião do Conselho Geral em Londres, não se via na necessidade de militar, sendo representado, invariavelmente, por Liebknecht. Coincidência ou não, o fato é que depois das tentativas frustradas de se aprovar a “ação política”, como estratégia principal dos trabalhadores na Internacional, em Lausanne, 1867, e depois na Basileia em 1869, (até essa data a estratégia política no Estatuto da Associação era a da ação direta, ou seja, nos termos da época “ação econômica”), surgiram as primeiras denúncias contra Bakunin,<sup>97</sup> principalmente, e por tabela contra aqueles que já se identificavam como coletivistas.

Assim, no Congresso da Basileia: “L’alliance prononça sa dissolution *nominale*, mais elle continua d’exister *en fait* sous la direction de Bakounine qui gouvernait em même temps le Comité fédéral romand”.<sup>98</sup> Isso de fato é verdade, mas caracterizava mais uma descentralização autônoma, em sentido federalista que para Bakunin era muito caro, do que uma traição como tentava caracterizar a denúncia ou o que é mais grave:

Bakounine chercha à atteindre son but – transformer l’Internationale en son instrument personnel – d’une autre façon. (...) Bakounine machina une véritable conspiration pour s’assurer la majorité au Congrès de Bâle [Basileia].<sup>99</sup>

<sup>97</sup> O partido social-democrata alemão foi fundado sob os auspícios de Marx e Engels em 1867. Quando os mesmos acusaram Bakunin de ter mantido a Aliança, como uma organização autônoma em relação à Internacional, quando, de fato, o acordo era que Bakunin ao ser aprovado, fizesse dela uma Seção da mesma em 1868, nesse ponto, por consequência, Marx e Engels não tinham razão, pois os dois mantinham também uma organização que ainda não tinha sido aprovada no Conselho da Internacional, o que ocorreu somente em 1871, em Londres

<sup>98</sup> “A aliança pronunciou sua dissolução *nominal*, mas ela continua a existir *de fato* sob a direção de Bakunin que governava ao mesmo tempo o Comitê federal românico”. (LABRANDE, **La Première Internationale**, 1976, p. 327).

<sup>99</sup> “Bakunin tentou alcançar o seu objetivo - transformar a Internacional em seu instrumento pessoal - de uma outra maneira. (...) Bakunin maquinou uma verdadeira conspiração para assegurar a maioria no Congresso da Basileia [Bâle]” (LABRANDE, **La Première Internationale**, 1976, p. 327).

Depois disso, o Conselho Geral reunido em Londres entre 17 e 23 de setembro aprovou:

Dans la lutte contre les forces conjuguées des classes possédantes, le prolétariat, en tant que classe, ne peut jouer un rôle actif qu'en constituant un parti politique distinct, opposé à tous les anciens partis politiques formés par les classes possédantes. Cette organisation du prolétariat en parti politique est indispensable au triomphe de la révolution sociale et à la réalisation de son objectif suprême, l'abolition des classes.<sup>100</sup>

O que acontece em Haia com os coletivistas fora do Congresso, exceto Guillaume, que nada pode fazer a não ser tentar se defender e protestar contra a expulsão de Bakunin é a ratificação do que já tinha sido feito em Londres:

Vaillant intervient sur cette motion : '(...) La lutte politique et la lutte économique doivent être unies, et, par la dictature du prolétariat, réaliser, dans la révolution, l'abolition des classes (...) nous devons former un parti qui soit le nôtre, opposé à tous les partis des classes possédantes et dominatrices, sans aucun lien avec les classes bourgeoises (...).<sup>101</sup>

Um dos resultados da alteração no Estatuto da Associação foi que, dessa maneira, a Internacional deixou de expressar grande parte dos socialistas revolucionários, que, em sua maioria, eram solidários a Bakunin. Estes militantes não mais representados pela Associação criaram várias organizações com características libertárias. A partir daí, senão designadas como anarquistas, mas de fato caracterizadas como tal. E só podem ser denominados assim porque recusaram a ação política (parlamentar) e reivindicavam a ação econômica autônoma, que seria designada mais a frente como ação direta.

Portanto, as práticas e discursos que mais tarde, entre 1890 e 1914, seriam designados por ação direta, começaram a ser definidos tanto em alguns escritos de Proudhon quanto pelos acontecimentos na Internacional, que marcaram a cisão entre marxistas e coletivistas. Foi assim que consegui esquadrihar uma localização histórica mais específica, mesmo em meio há tantas dificuldades, o que inevitavelmente criou a demanda de buscar algumas definições que fossem capazes de englobar nossa problemática.

---

<sup>100</sup> “Na luta contra as forças conjugadas das classes possuidoras, o proletariado como classe só pode desempenhar um papel ativo constituindo-se em partido político distinto, em oposição a todos os antigos partidos políticos formados pelas classes possuidoras. Esta organização do proletariado em partido político é indispensável ao triunfo da revolução social e à realização de seu objetivo supremo, a abolição das classes”. (Ibidem, p. 338).

<sup>101</sup> “Valiant intervem sobre esta moção: ‘... A luta política e a luta econômica devem estar unidas e, pela ditadura do proletariado, realizar, na revolução, a abolição das classes (...) devemos formar um partido que seja o nosso, em oposição a todos os partidos das classes possuidoras e dominantes, sem nenhuma vínculo com as classes burguesas ...’ (Ibidem, p. 338).

A pesquisa sobre a ação direta levou-me a definir melhor alguns conceitos, entre os quais, o que, de fato, era ser anarquista? A definição é problemática, mas compreendo que, depois de 1867, passou a haver dois grupos já bem definidos na Internacional, de um lado os que apostavam na estratégia da “ação política” que era a da criação do partido dos trabalhadores adotada no Conselho Geral de Londres em 1871 e, de outro, a dos que defendiam a continuidade da estratégia econômica, que mais tarde, por exemplo, no Congresso de Amiens em 1906, passa a ser denominada como ação direta. Assim, os militantes que fizeram oposição à ditadura do proletariado e à ação política (parlamentar) podem ser denominados anarquistas, mesmo que o termo não fosse usado ainda no período. Seguindo o mesmo raciocínio, pode-se utilizar o conceito ação direta para designar essas posições econômicas, mesmo antes do conceito ter sido criado. Do mesmo modo, podem-se classificar como anarquistas aqueles que ainda achavam o termo impróprio, pejorativo ou mesmo o desconheciam.

Há uma discussão implícita no texto de Malatesta em que ele se propõe a defender a utilização do termo, mesmo sabendo das significações negativas em torno da palavra anarquia.<sup>102</sup> Muitos estudiosos do anarquismo, entre eles George Woodcock, James Joll e Max Nettlau buscaram, em tempos longínquos, exemplos de sujeitos ou ações anarquistas em grandes personagens históricos. Penso que tais buscas acusavam uma certa insegurança da própria militância anarquista, de modo que se constituía na busca de autoridades, fora do contexto em que realmente o movimento anarquista surgiu e estava atuando.

### **Ação Direta e autonomia**

Para se chegar a um significado próximo do que os socialistas revolucionários entendiam por ação direta, quando a proclamaram na forma escrita, foi necessário buscar instrumentais teóricos para aprofundar a visão histórica sobre os diversos movimentos operários a partir dos quais ela emergiu.

O que aqui se denomina socialismo revolucionário (socialistas revolucionários) é entendido como aqueles grupos que se formaram em torno do princípio da ação direta ou da ação “econômica”, como era chamada à época de Bakunin, que se colocava

---

<sup>102</sup> Cf. MALATESTA, *A Anarquia*, 2001, p. 14. Em 1876, “Fédération Jurassienne” considerava problemático e impróprio o termo anarquia e seus derivados, pois se prestava a equívocos. (Cf. MAITRON, *Le Mouvement Anarchiste en France*, 1975, p. 16).

terminantemente contra a estratégia política de formação de partidos e intermediários, vanguarda, líderes, intelectuais, dirigentes para representar os trabalhadores.<sup>103</sup>

Como o Estatuto da Primeira Internacional, antes da mudança efetuada por Marx e seus partidários, era o da ação econômica (ressonância da ação direta), a sua continuidade política não é a Segunda Internacional que segue a estratégia da representação partidária e sim a da Internacional anarquista como ficou conhecida a formação de grupos libertários em torno de Bakunin, Guillaume e outros após terem sido expulsos no Congresso de Haia em 1872.

Assim, o socialismo revolucionário está ligado ao princípio da autonomia, da autogestão, na qual os próprios trabalhadores seriam sujeitos ativos da transformação da sociedade, sem representantes ou intermediários. É essa herança, que recusa a democracia representativa, que perpassa os anarquismos, sindicalismos e socialismos de vários matizes e que é englobado pelo termo aqui genericamente utilizado socialismo revolucionário.

Isso é o que permite afirmar que a ação direta é uma estratégia que funda o anarquismo e atravessa vários outros movimentos e organizações socialistas e sindicais, o que não impede, porém, de se afirmar também que há um tipo de ação direta comum aos anarquistas, como, por exemplo, os anarco-comunistas malatestianos que deram a ação direta uma conotação ética, enfatizando uma vida social conforme as condutas e os princípios libertários, divulgando-os pela propaganda e pelo exemplo.

Nessa perspectiva, é muito importante a leitura do movimento operário feita por Castoriadis. A criação do conceito de autonomia por este filósofo grego e a sua utilização, tanto como instrumento de análise para entender a classe operária como construtora de si e de sua história, (não evidentemente de forma inteiramente determinada), quanto de uma chave teórica para compreensão do próprio processo

---

<sup>103</sup> Pode se alegar que a utilização do termo socialista revolucionário para designar tanto os internacionalistas antes de 1872, da adoção da linha “política” defendida e aprovada pelos sectários de Marx e, a partir daí para designar a tendência federalista e coletivista que formará o embrião dos vários anarquismos que se seguiram é arbitrária, tendenciosa e, por isso, problemática. A meu ver, no entanto, o termo revolucionário faz mais sentido à estratégia que recusa a tática partidária e representativa, já naquele momento histórico, mais do que identificada com a burguesia. Assim, se tomarmos o termo revolução e suas derivações por inauguração de algo novo, por criação inédita, ruptura com o passado, com a tradição, com os costumes e hábitos; veremos que o termo socialismo revolucionário cai melhor aos defensores da estratégia da ação direta, do federalismo, da autonomia operária, do que aos do partidarismo, da representação e do parlamentarismo.

histórico enquanto criação imaginária oriunda do jogo de forças da história, foi de suma importância para a execução desse estudo.

Para Castoriadis, o mundo é uma instituição imaginária dos homens e somente a eles cabem os limites de suas ações. Deve-se ter em mente que a autonomia é uma conquista política dos homens para decidirem suas próprias vidas, tanto exigindo a ampliação de suas liberdades relativas, quanto à limitação de suas próprias ações a partir da criação de regras sociais.

Nesse contexto, o conceito de ação direta fica mais nítido, pois ação direta assim seria, justamente, o método de conquista desta autonomia pela própria ação autônoma dos homens. A ação direta é a estratégia política contrária à representação parlamentar e/ou partidária que proclama em sua tática de “guerra” a todos operários para que eles, como senhores de suas próprias vidas conquistem a autonomia política para auto-organizar sua própria história. Em outras palavras, é uma ação política transformada em conduta ética.

A ação direta, nessa perspectiva, ultrapassa os limites das teorias e práticas anarquistas. É por isso que se justifica esta tentativa de relação entre um conceito e outro, isto é, entre autonomia de Castoriadis, surgida em um contexto de luta de classes a partir dos operários, mas que leva em conta um alicerce humanista, que se contrapõe ao totalitarismo de esquerda.

Assim também, como foi exposto, o próprio Gurvitch deixou transparecer na relação que fez entre ação direta e o que chamou “estratégia proudhoniana”. Um dos temas fundamentais herdados pelos sindicalistas revolucionários foi a estratégia que cindia completamente com a sociedade burguesia, e se constituía como a autonomia dos produtores em relação à sociedade burguesa e aos seus princípios, como base da democracia do futuro.

Por outro lado, o próprio conceito de autonomia parece fundamental para se compreender os significados da ação direta no âmbito do socialismo revolucionário. Já foi dito que o conceito escrito apareceu entre 1890 e 1906 e que, nem Proudhon nem Bakunin, utilizaram a expressão em seus escritos. Nesse sentido, a ação direta torna-se uma definição importante, diria fundamental, dos anarquismos e de parte do movimento socialista revolucionário que adotou o princípio do “separatismo operário” (por exemplo), pelo menos a partir da Comuna de Paris 1871 e depois com surgimento

das Bolsas de Trabalho e da CGT. Embora o termo ainda provavelmente não existisse antes desse período, o que a expressão passou a significar já fazia parte de uma tradição libertária que atravessou vários e diferentes momentos, espaços, homens, atitudes, princípios, condutas, etc.

Bakunin mostra a distinção entre a estratégia autônoma e federalista, de um lado, e a representativa e centralista, de outro, em um dos seus escritos mais celebrados, **Estatismo e Anarquia**, considerado por Max Nettlau, como o seu *canto do cisne*:

A indústria capitalista e a especulação bancária modernas necessitam, para se desenvolverem em toda a amplitude desejada, destas grandes centralizações estatais, que, sozinhas, são capazes de submeter à sua exploração os milhões e milhões de proletários da massa popular. Assim também, a organização federal, de baixo para cima, das associações operárias, dos grupos, das comunas, dos cantões e, por fim, das regiões e das nações, é a única condição de uma liberdade real e não fictícia, tão contrária à natureza da indústria capitalista e da especulação bancária, quanto é incompatível com elas todo sistema econômico autônomo. Ao contrário, a indústria capitalista e a especulação bancária acomodam-se muito bem com a *democracia* dita *representativa*, pois, esta estrutura moderna do Estado, fundada na *pseudo-soberania* da pseudovontade do povo, pretensamente expressa por falsos representantes do povo em pseudo-assembléias populares, reúne as duas condições prévias que lhes são necessárias para atingir seus fins, isto é, a centralização estatal e a sujeição efetiva do povo soberano à minoria intelectual que o governa, quer dizer, que o representa e o explora de forma inevitável.<sup>104</sup>

Nessa parte do texto de Bakunin vê-se claramente que o termo “autônomo” é um ponto de contraposição nos seus argumentos contra a estratégia que privilegia as regras parlamentares do Estado burguês. Parece nítido, nesse ponto, a repercussão do pensamento de Proudhon quanto às associações livres de produtores e à organização federativa.

Noutra parte do livro, tem-se novamente a idéia de ação direta, expressa por meio dos “socialistas antiautoritários ou anarquistas” e da “ruptura completa”. Entretanto, mais uma vez o que está subjacente ao escrito são os significados: autonomia, revolução autônoma, ação autônoma... das massas, dos proletários etc. O que caracteriza também a distinção que destacamos acima, entre partidários da “ação política” e coletivistas (defensores da ação econômica, o que se tornou o referente do termo ação direta).

Enquanto a teoria político-social dos socialistas antiautoritários ou anarquistas os conduz de modo infalível a uma ruptura completa com todos os governos, com todas as formas de política burguesa, e não lhe deixa outra saída senão a revolução social, a teoria adversa, a teoria dos comunistas

<sup>104</sup> BAKUNIN, **Estatismo e Anarquia**, 2003, pp. 35-6.

autoritários e do autoritarismo científico, atrai e imobiliza seus partidários, a pretexto de tática, em compromissos incessantes com os governos e os diferentes partidos políticos burgueses, quer dizer, leva-os ao campo da reação.<sup>105</sup>

Assim, poder-se-ia continuar citando passagens, tanto deste texto quanto de outros de Bakunin, em que ele define seus princípios em oposição aos partidários do que depois se convencionou chamar de marxismo, mostrando que invariavelmente, tanto Bakunin como Proudhon, apesar de ambos não se utilizarem do termo escrito ação direta, a idéia e os referentes que o termo passou a descrever e nomear/significar já estavam em seus discursos, como uma crítica à representação das vontades.

No entanto, com isso, não se quer enclausurar o conceito ação direta, sua idéia, derivações e referentes nas práticas anarquistas ou em militantes clássicos do anarquismo moderno. Pelo contrário, o intuito é mostrar que, muito embora a idéia de ação direta seja uma característica fundamental das ações anarquistas, o termo e seus referentes que significam, entre outras, autonomia operária em termos de cisão total com a sociedade burguesa, como já estava explícito em Proudhon, ultrapassa os limites do que se entende por anarquismos.

É nesse sentido que se quer ampliar a acepção de autonomia pelos anarquistas, agregando a elas as contribuições teóricas de Castoriadis que toma a autonomia<sup>106</sup> como uma estratégia fundamental para colocar a direção da história nas mãos da classe operária e romper com as criações simbólicas do capitalismo, que retira, ainda mais, dos homens, a sua independência e liberdade de criação coletiva.

Castoriadis percebe que cada sociedade, ao se instituir enquanto tal, cria as suas formas de representação, de expressão, de interpretação, em suma, todas as idéias e ações só são possíveis dentro dos limites impostos por essa sociedade instituída. Dessa

<sup>105</sup> BAKUNIN, *Estatismo e Anarquia*, 2003, p. 214.

<sup>106</sup> Algumas definições do conceito de autonomia de Castoriadis “Poderíamos dizer que para a praxis a autonomia do outro ou dos outros é, ao mesmo tempo, o fim e o meio; a praxis é aquilo que visa o desenvolvimento da autonomia como fim e utiliza para este fim a autonomia como meio”. (CASTORIADIS, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, 1982, p. 94). “Desejo poder, com todos os outros, saber o que se passa na sociedade, controlar a extensão e a qualidade da informação que me é dada. Peço para poder participar diretamente de todas as decisões sociais que possam afetar minha existência ou o curso geral do mundo em que vivo. Não aceito que meu destino seja decidido, dia após dia, por pessoas cujos projetos me são hostis ou simplesmente desconhecidos e para quem não passamos eu e todos os outros, de números num plano ou peões sobre um tabuleiro de xadrez e que em última análise, minha vida e morte estejam nas mãos de pessoas que sei serem necessariamente cegas”. (Ibidem, p. 113). “A concepção que apresentamos mostra ao mesmo tempo que não podemos desejar a autonomia sem desejá-la para todos e que sua realização só pode conceber-se plenamente como empreitada coletiva”. (Ibidem, p. 129). “... na gestão da produção pelos produtores – é impossível não ver a encarnação da autonomia no domínio fundamental do trabalho.” (Ibidem, p. 102). Guardadas as devidas proporções, um anarquista também poderia ter dito isso acerca da ação direta.

forma, em uma sociedade oriunda do empreendimento histórico da burguesia que ao se instituir enquanto classe, depois como classe dominante e a seguir como instituinte da nossa sociedade, a expressão de seu domínio impõe limites às oposições e contestações desse poder.

Em outras palavras, todas as práticas e idéias estão contidas em uma redoma, em um magma que dificulta a sua destruição, ou seja, a sociedade instituída impõe suas próprias regras de jogo. Portanto, para se opor à sociedade burguesa há que se opor ao jogo liberal burguês não pelas regras do jogo, mas pela rejeição destas regras, costumes e estratégias.

Com efeito, a ação anarquista contra o Estado capitalista, suas redes e mecanismos de poder, se constituíram enquanto tal, nas brechas do poder instituído. A estratégia política da ação direta pode ser considerada como um vírus, uma prática autônoma que se configurou como a criação de outra possibilidade de sociedade, de outro jogo político, de outras regras, por uma outra ética em nome de outra humanidade, por meio de pessoas que se dedicavam à causa de propagar a anarquia. Assim, a ação direta constituiu-se em práticas, hábitos, sensibilidades de alguns militantes que pretenderam universalizá-las.

Malatesta, acerca disso, escrevia: “Para nós, não é muito importante que os trabalhadores queiram mais ou menos: o importante é que aqueles que queiram, procurem conquistar, com sua força, sua **ação direta**, em oposição aos capitalistas e ao governo”.<sup>107</sup>

A autonomia para os anarquistas tinham um alto preço:

Uma pequena melhoria, arrancada pela força autônoma, vale mais por causa de seus efeitos morais e, a longo prazo, mesmo seus efeitos materiais, do que uma grande reforma concedida pelo governo ou pelos capitalistas com finalidades enganadoras, ou mesmo por pura e simples gentileza.<sup>108</sup>

A ação direta é uma estratégia de conquista da autonomia por meio da autonomia. Parafraseando, o lema clássico do movimento operário revolucionário, só aos operários caberia lutar **diretamente** por sua liberdade.

Assim, a ação direta institui o anarquismo, ao mesmo tempo em que se identifica com ações anárquicas em diferentes espaços e momentos. Desta forma, estas ações que aparecem em diferentes contextos escapam a uma determinação plenamente

<sup>107</sup> MALATESTA, *Escritos Revolucionários*, 1989, p. 104. (Umanità Nova, 06/04/1922).

<sup>108</sup> Ibidem, loc. cit.

anarquista, do mesmo modo que o conceito ação direta já não se limita a designar apenas ações de militantes dos movimentos anarquistas. Entretanto, ênfase neste trabalho, a acepção de ação direta proferida entre os anarquistas, que ressalta o aspecto ético do agir por si mesmo, tendo em vista também o outro, o autogovernar-se para não ser governado e nem governar o outro, pois fora do movimento libertário e dos princípios ácratas, a ação direta nem sempre teve um embasamento ético-moral.

Numa perspectiva histórica mais rigorosa, só se pode falar em anarquistas, como socialistas revolucionários do movimento operário a partir de 1867, quando ocorre a cisão na Internacional em torno do tema do político como representação, pois, é a partir desse momento que a conduta anarquista de se opor a quaisquer tipos de intermediários da ação política, arraigar-se-á na tradição de luta operária. Com certo cuidado, pode-se dizer que a ação direta como expressão deriva dessa conduta que passará a significar.

Os anarquistas fazem parte de um contexto histórico específico determinado (ao qual se opunham), em última instância, contra o capitalismo, o Estado e seus mecanismos de opressão, que sob a influência das idéias liberais, começava a aparecer em sua versão democrático-representativa.

A ação direta pode ser muito bem a característica mais sublime da ação anarquista e, mesmo assim, ser utilizada por pessoas que nada tenham a ver com as idéias ácratas. Mas, então por que logo que se menciona o conceito ação direta, lembramos-nos dos libertários? Talvez porque a expressão se relaciona instantaneamente com umas das principais características dos anarquistas: sua aversão à estratégia política da representação da democracia liberal e a adoção de uma ética da autonomia.

A ação direta foi de uso comum entre diversos socialistas que se compunham ao que se pode chamar de socialismo revolucionário: anarco-comunistas malatestianos ou kropotkianos, anarquistas sindicalistas, anarquistas históricos (coletivistas), socialistas revolucionários de diferentes princípios e organizações, também sindicalistas revolucionários que recusavam quaisquer tipos de ideologia, dentre as quais, a anarquista. Todos eles, em algum momento, reivindicavam a estratégia da ação direta. Isso não quer dizer que todos os socialistas revolucionários terão a mesma interpretação e farão o mesmo uso da ação direta.

### III. MALATESTA E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL ANARQUISTA

“Se para vencer tivéssemos de construir cadafalsos nas praças públicas, eu preferiria ser derrotado”

Malatesta<sup>109</sup>

#### **Anarquia: a sociedade organizada sem autoridade**

Segue-se agora a análise do programa anarquista, mais especificamente o anarco-comunismo malatestiano que coloca de início uma questão, a meu ver, fundamental: é possível uma organização social sem dominação? Entendendo dominação como governo de uns sobre outros, seria possível uma sociedade organizada sem governo? Malatesta, se não tivesse morrido em cárcere privado em pleno fascismo, ainda assim, possivelmente, responderia essa questão com um sim. Sem, no entanto, crer na possibilidade da existência de uma sociedade perfeita. Mas então como ele pensava que seria uma sociedade organizada a partir do princípio da anarquia, livre, igualitária e justa, que nos seus próprios termos seria organizada sem autoridade?

Como seria uma sociedade sem governo, ou melhor, uma sociedade em que todos tivessem que se autogovernar, que fosse cada um, a seu modo, e de acordo com sua função, o responsável direto pela organização de seu espaço e de seu tempo? Os escritos de Malatesta sobre o tema da organização fornecem orientações preciosas para se pensar o político a partir dos paradigmas da anarquia, da ação direta; perspectivas novas que colocam a ação social sobre os prismas da autonomia e da ética. A liberdade e a igualdade (sem confundir esta com uniformidade) tornam-se requisitos na ação cotidiana com os outros e não apenas objetivos distantes. A ação direta, que se pode depreender de alguns escritos de Malatesta, busca propagar o agir livre por si mesmo e em solidariedade com os outros.

A anarquia segundo Malatesta significa: *sociedade organizada sem autoridade*. A partir dessa definição cabe perguntar a que organização e autoridade se refere o anarco-comunista italiano. Na acepção predominante ao longo dos séculos significa bagunça, desordem. O que está em jogo então, tanto na definição anarco-comunista quanto na acepção mais geral do termo, é a possibilidade ou não de haver uma sociedade organizada sem governo, ou pelo menos, ainda com base em Malatesta, uma sociedade organizada com mais liberdade e igualdade e menos autoridade possíveis.

---

<sup>109</sup> MALATESTA, *Autoritarismo e Anarquismo*, 2004, p. 51.

Com efeito, podemos indagar de outra maneira: por que o sentido de *anarquia* se tornou pejorativo? Por que a organização social foi desde tempos imemoriais ligada a algum tipo de governo? Seguindo essa linha de raciocínio, pode se constatar que a definição de Malatesta é uma proposição que procura o centro do problema. Sua propaganda libertária visava conquistar adeptos ao ideal anarquista e combater os diversos preconceitos a que os militantes anarquistas eram vítimas. Contudo, é mesmo possível haver uma sociedade organizada sem autoridade? E por que Malatesta usa o termo autoridade e não governo? Haveria, assim, uma confusão entre esses termos nas palavras do anarco-comunista?

Os anarquistas, embora revolucionários, nunca descartaram as lutas ocasionais e imediatas contra o capital. A luta pelo possível também é uma marca do anarquismo de Malatesta, e é exatamente nesse ponto que eram criticados pelos marxistas e acusados de reformistas. Mas isso nunca correspondeu, de fato, às práticas dos militantes anarco-comunistas, pois eles não queriam e não querem “emancipar o povo” e sim que “o povo se emancipe”.<sup>110</sup>

Enquanto o momento da revolução popular não estivesse preparado, caberia aos anarquistas lutar ao lado do povo contra os patrões capitalistas por melhores condições de trabalho e mostrar pelo exemplo da luta solidária que capital e trabalho são inconciliáveis. Para os anarquistas, de uma forma geral, a luta era o maior aprendizado, sendo assim, para eles, não bastava apenas o fim: o comunismo, mas também os meios para se chegar a esse fim. Desta forma, outra marca desse anarquismo foi resumida em poucas palavras: “Se para vencer tivéssemos de construir cadafalsos nas praças públicas, eu preferiria ser derrotado”,<sup>111</sup> é evidente que para quem acusava os anarquistas de reformistas, esta frase não fazia sentido, pois, para estes, os meios estavam desligados dos fins.

Isso, por outro lado, remete à ênfase que os anarquistas davam à questão ética, tanto do ponto de vista moral, dos princípios e modelos de uma sociedade libertária, quanto do ponto de vista das normas e condutas para se criar condições e formas de sociabilidade diferenciadas e opositoras aos valores, às leis e às regras da sociedade capitalista.

---

<sup>110</sup> MALATESTA; FABRI, *Anarco-comunismo Italiano*, n/d, p. 66.

<sup>111</sup> MALATESTA, *Autoritarismo e Anarquismo*, 2004, p. 51.

Ao abordar o anarco-comunismo italiano, esta pesquisa é forçada a analisar como Malatesta concebia a idéia de autoridade e como essa concepção instituiu o imaginário libertário do século XIX (pelo menos desde Bakunin, o prisma que atravessou as diversas práticas anarquistas, o rizoma a partir do qual surgiram as diferentes tendências no interior do socialismo-revolucionário-libertário).

É importante ressaltar um deslocamento na filosofia anarquista expressa nos escritos de Malatesta. A crítica que empreende não foca apenas o Estado, mas também o princípio de autoridade que os diversos tipos de governo e dominação evocam na mente das pessoas. Esse ponto no pensamento de Malatesta já mereceu análises mais detidas e criteriosas, que infelizmente não é o caso desse singelo escrito.<sup>112</sup>

Bakunin, uma das referências importante de Malatesta, dizia preferir os erros surgidos de um excesso de liberdade aos males causados pela autoridade, mesmo àquelas que desde tempos imemoriais eram consideradas necessárias como na relação de autoridade dos pais com os filhos. Bakunin tendia a conceber toda autoridade como negativa, mesmo tendo-a apenas como ponto de partida no caso da relação entre pais e filhos e na de professores e seus alunos. “A educação das crianças, ao tomar como ponto de partida a autoridade, deve sucessivamente desembocar na mais completa liberdade”.<sup>113</sup> No entanto, ele enfatizava uma distinção marcada pelo termo “influência”:

Quanto a influência natural que os homens exercem uns sobre os outros é ainda uma dessas condições de vida social contra as quais a rebelião seria tão inútil quanto impossível. Esta influência é a base mesma, material, intelectual e moral, da solidariedade humana.<sup>114</sup>

Pode-se perceber certa confusão entre autoridade imposta e consentida, mais ou menos definida posteriormente por Malatesta, e que esta última era tida por Bakunin como “influência natural”, mesmo se hoje o próprio termo “influência” nos pareça mágico e desprovido de qualquer possibilidade de verificação científica.<sup>115</sup>

Mas isso não foi privilégio de Bakunin, as definições acerca do poder, autoridade e dominação nunca foram unívocas dentro do anarquismo. Segundo Amedeo Bertolo, um estudioso do anarquismo que sentiu necessária a criação de uma teoria do poder na perspectiva anarquista cita:

<sup>112</sup> Cf. AVELINO, *Anarquismos e Governamentalidade*, 2008.

<sup>113</sup> BAKUNIN. “Educação Integral”. In: MORIYÓN, *Educação Libertária*, 1989, p. 45

<sup>114</sup> Ibidem, loc. cit.

<sup>115</sup> FOUCAULT. *Arqueologia do Saber*, 2007, p. 62.

Por ejemplo para Proudhon el poder es una fuerza colectiva, mientras que la autoridad es alienación, apropiación monopólica de esa fuerza colectiva (pero también usa el término “poder político” para definir esta expropiación de potencia social). Para Proudhon, entonces, autoridad sería un término negativo. Por el contrario Bakunin reconoce una autoridad “neutra”.<sup>116</sup>

Resumidamente, em Proudhon o poder advinha da força coletiva que em um contexto de justiça social seria igualitariamente distribuída entre os homens, já o poder político tratava-se de um monopólio da força. Bakunin, em seus escritos anarquistas, distinguia dois tipos de autoridade, uma que advinha da influência natural e outra, como Proudhon, que se constituía também como monopólio da força e da imposição da vontade aos outros.

Cabe, antes de continuar, um adendo importante acerca dos conceitos de autoridade, poder e dominação. Segundo Hannah Arendt, a autoridade desde os antigos, Platão e Aristóteles, era um problema político-filosófico a ser fundamentado. Mas as tentativas antigas, para Platão, foram buscadas não na *polis*, mas na economia, ou seja, nas relações privadas da casa. Nesse sentido, buscou-se fundamentar a autoridade nas relações entre pai, mulheres e filhos, capitão e tripulação, senhor e escravos. A autoridade, segundo Arendt, pressupõe hierarquia, mas não poder. Isto quer dizer que a autoridade é estabelecida numa relação entre desiguais, por isso, a dificuldade de se fundamentar a autoridade na *polis*, que era uma relação entre iguais, porém, iguais que se faziam superiores em suas casas e, por isso, sua participação na *polis* dependia de sua autoridade privada estabelecida entre sua família e seus escravos, o que lhe dava o tempo de ócio para se dedicar às coisas maiores, isto é, à política.

A autoridade estabelece uma relação hierárquica entre superior e inferior, em que o inferior voluntariamente obedece a seu superior, por consentimento. Se a violência é usada para estabelecer a autoridade, deixa de sê-la e passa a ser coerção, argumentava Hannah Arendt.

O poder é diferente de autoridade e não requer consentimento, pois se dá entre iguais, não é erigido numa relação hierárquica: geralmente quem tem poder não tem autoridade. Em Roma, enquanto o poder ficava com o povo, a autoridade estava no Senado, que constituído pelos anciões, representava os fundadores da cidade eterna e eram, assim, os transmissores da autoridade do passado no presente. Ainda, segundo

---

<sup>116</sup> BERTOLO. “Poder, Autoridad, Dominio: una propuesta de definición”. In: FERRER. **El Lenguaje Libertario**, 2005, p. 84.

Arendt, a palavra autoridade vem de aumentar, de acrescentar, aumentar a cidade, acrescentar resplendor à fundação, à tradição herdada, ao passado glorioso e glorificado de onde vem a autoridade. Dessa forma, o poder exige apenas legitimação, deve ser legitimado.

Arendt define poder como uma aptidão humana para fazer as coisas em concerto; como se erige entre iguais, o poder se dá por convencimento, por persuasão. Por isso, é que Platão encontrou dificuldades na sua filosofia política em diferenciar poder da violência.

Platão almejava criar mecanismos políticos para impor o poder a todos sem usar a força como faziam os tiranos que impunham violentamente o poder aos seus iguais, relegando-os à vida privada enquanto cuidava, apenas eles, dos assuntos públicos. Quando tentou na *República* criar a idéia de rei-filósofo aliando poder e saber, o belo e o bem, percebeu que a razão do filósofo não era suficiente para convencer a todos, apenas a seus pares, mais ainda que a verdade racional não necessitava de persuasão, pois era por si só autoevidente.

Platão, então, usou os mitos que remetem a uma vida futura de castigos e recompensas. Mesmo sabendo que tais mitos não representavam e nem se prestavam a representar uma verdade, era como se fosse, pois por meio deles o povo poderia ser persuadido. Tais mitos se prestavam ao domínio dos diferentes, àqueles que não poderiam ver a verdade autoevidente. O poder surge, segundo Arendt, entre os outros, na reunião, por meio do convencimento de um pelos outros.

A autoridade formou-se completamente entre os romanos a partir da fundação de Roma, gerando a tradição ou a transmissão dos valores romanos à posteridade. Religião, autoridade e tradição são a tríade construída pelos romanos na Antiguidade. Na religião e na tradição residiam a autoridade, por isso os senadores a tinham, pois eram herdeiros e transmissores da tradição e guardiões da religião.

A autoridade estava nos autores e não nos construtores, a autoridade está no passado, nos idealizadores, eram eles os paradigmas, aqueles que estabeleciam os parâmetros para a construção da *polis*. Os vivos, os construtores do presente representavam os autores e a autoridade dos mortos, do passado glorioso representado pela obra, a cidade eterna.

A religião cumpria o papel dos mitos de Platão sobre o futuro de recompensas e castigos, foi assim que o cristianismo tornou-se importante em Roma, pois reinterpretava estes mitos de acordo com os evangelhos cristãos. Cumpria-se, assim, o papel que o poder não conseguia, já que se estabelecia entre os iguais, pela aptidão de um sobre os demais a quem se conseguia persuadir.

A autoridade forma-se na hierarquia entre os autores, ou os representantes destes (os fundadores de Roma, os patrícios da família de Rômulo), os anciãos que compõem o senado e os construtores, os plebeus que por não serem iguais aos patrícios não podem ser persuadidos e devem ser dominados, de preferência sem uso da força. É nesse ponto que entram os mitos, ou as profecias católicas que, por meio do temor ou do castigo do inferno, deixavam-se obedecer pelas idéias dos autores, das normas e das leis.

Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação (segundo Hannah Arendt, esta é a definição de poder). Onde se utiliza argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força (violência) como à persuasão através de argumentos.<sup>117</sup>

Hannah Arendt, diante da diminuição da autoridade na modernidade, devido às revoluções, que para ela constituíam-se rupturas com a tradição, tenta desfazer o equívoco dos modernos, em geral, em confundir autoridade, poder e violência. Sendo assim, com base em seus estudos pode-se burilar melhor as definições de poder, autoridade e dominação, ainda que a título de contraposição às definições do anarco-comunismo de Malatesta, pois o contexto histórico e os princípios teóricos e políticos de Hannah Arendt e Malatesta são diversos.

Para Hannah Arendt, a autoridade se estabelece na hierarquia, numa relação de mando e obediência em que ambos têm em comum a hierarquia, e quem obedece reconhece voluntariamente a autoridade de quem manda. O poder é estabelecido entre iguais, por meio da argumentação, tem como pressuposto um atributo pessoal de quem consegue entre seus pares convencer por meio da persuasão. Já a violência é o uso da força como instrumento para alcançar o domínio sobre os outros. Se sobre os iguais,

---

<sup>117</sup> ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, 2000, p. 129.

procura substituir o poder, deixando de sê-lo porque o torna ilegítimo, não constituído por persuasão. Se sobre diferentes, numa relação hierárquica, procura substituir a autoridade, mas também deixa de sê-la, pois não é reconhecida e a obediência se dá à força e não é voluntária.

Essas definições, nunca é demais ressaltar, por mais refinadas que sejam, nos servem apenas como parâmetros para a análise dos escritos de Malatesta, pois não se pode deixar de relativizar as definições de Arendt nem de contextualizá-las segundo o período histórico em que a autora escreveu, de acordo com suas motivações e sensibilidades que, em grande parte, giravam em torno do advento do totalitarismo e do preconceito em relação ao político, cujo tema, ela buscava criticar e contestar.

Weber, por exemplo, construiu outra estrutura analítica do poder; para ele, a dominação é um tipo de poder, “um caso especial do poder”<sup>118</sup>, nesse sentido, havia várias formas de transição entre a dominação autoritária, uma das manifestações do poder, representada pelo chefe de família, o príncipe e outro tipo de dominação que poderia se dar através do monopólio de mercado.

É por isso que a análise do poder não pode partir de um modelo que sirva de padrão para se analisar as diferentes relações de poder e suas infinitas variações e aparições, mesmo que se trate de pensadores como Weber e Arendt. É preciso, talvez, como lembrou Foucault, que as análises avaliem os vários e diferentes efeitos de poder, seus diferentes exercícios, redes e atuações na sociedade.

Na perspectiva foucaultiana, o grande equívoco de H. Arendt foi conceber o poder como um ato, um exercício que se dava entre iguais, através do diálogo, do debate, da argumentação. Desse modo, ao levar essas definições ao extremo, mesmo considerando a revolução tal qual Arendt, como um novo começo que, historicamente, se institui pela violência, o próprio processo revolucionário se daria assim em um vácuo de política criado pela própria revolução, pois, o uso da violência anularia os pilares que segundo Arendt, sustentam o campo do político. Em suma, Hannah Arendt não concebia a possibilidade da violência ser também um ato político.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> WEBER, **Economia e Sociedade II**, 2004, p. 187.

<sup>119</sup> Para Arendt, a revolução seria, em última instância, um ato político somente quando fosse pacífico, a violência, nessa concepção, seria a fronteira do poder, do campo político. Assim, escreveu Arendt: “A violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la. E posto que, quando agimos, nunca sabemos com certeza quais serão as conseqüências finais do que estamos fazendo, a violência só pode permanecer racional se almeja objetivos a curto prazo. Ela não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso; mas pode

Claude Lefort aprofunda os argumentos explicitados:

Seria admissível indagar ainda como, por trás da fachada da igualdade política, eram efetivamente tomadas as decisões, e por quais meios alguns homens conseguiam exercer uma autoridade duradoura sobre tal ou qual parte do povo. Última questão que H. Arendt jamais levanta, convencida, por um lado, o que não é menos ingênuo, de que a troca de falas é em si igualitária – que é possível que não veicule uma desigualdade de poderes. Voltando a sua interpretação da Revolução Francesa, é difícil ver como ela pôde separar a igualdade política da luta que foi levada contra a hierarquia do Antigo Regime, luta que se inscrevia, como explicou Tocqueville, no processo de “igualdade de condições”, a qual não se confunde, evidentemente, com a igualdade econômica, mas que, como Tocqueville também mostrou, podia apenas ter *efeitos* a um tempo de ordem social e de ordem política. Pois, era da liberdade que, ao mesmo tempo, se tratava e também do reconhecimento do semelhante pelo semelhante na sociedade.<sup>120</sup>

O poder, como lembra com propriedade Lefort, não advém de relações de igualdade, a fala por si só, sublinha o autor, não garante o diálogo. Nesse sentido, faz-se necessário perceber os exercícios de poder em suas manifestações locais, parciais, específicas e singulares, tendo em vista o seu duplo aspecto que, ao mesmo tempo ou não, pode se manifestar como violência e persuasão, dominação e consenso; nem sempre, esses dois lados podem ser distinguidos.

... em muitas análises feitas por Arendt ou, em todo caso, na sua perspectiva, constantemente se dissociava a relação de dominação da relação de poder; mas me pergunto se essa distinção não é um pouco verbal; é possível, na verdade, reconhecer que certas relações de poder funcionam de tal forma que em geral constituem um efeito de dominação, mas a rede constituída pelas relações de poder quase permite uma distinção precisa. Penso que a partir desse tema geral é preciso ser ao mesmo tempo extremamente prudente e empírico.<sup>121</sup>

Não é objetivo aprofundar aqui a discussão das relações entre poder e dominação, mas é necessário colocar as cartas na mesa e, pelo menos, apresentar algumas das discussões e análises sobre poder, autoridade, dominação e violência que compuseram e ampliaram o entendimento e o exercício do campo do político.

---

servir para dramatizar queixas a trazê-las à atenção pública”. Cf. ARENDT, **Sobre a Violência**, 2009. Sobre a distinção entre violência e poder intencionada por Arendt, é preciso, segundo André Duarte, caracterizar as “distinções conceituais” por seu “caráter relacional”: “Nesse sentido, não se pode pensar o espaço público sem a pressuposição do espaço privado e, modernamente, do espaço social; não há liberdade sem necessidade; não há poder sem violência; não há política sem economia, e vice-versa. De fato, só faz sentido estabelecer distinções para aquilo que se apresenta de maneira intrinsecamente confusa e misturada no mundo político. A fim de exemplificar o caráter relacional das distinções arendtianas, podemos pensar a instituição de uma fronteira não apenas como traçado do limite que *separa* duas entidades, mas também e, sobretudo, como aquilo que, ao separá-las, *unifica-as*: todo limite estabelece uma partilha ao mesmo tempo em que vincula os opostos que aí se separam, os quais compartilham o limite e se unificam justamente ali onde se separam.” (Ibidem, pp. 134-5).

<sup>120</sup> LEFORT, **Pensando o Político – ensaios sobre a democracia, revolução e liberdade**, 1991, p. 73.

<sup>121</sup> FOUCAULT, “Política e ética – uma entrevista”. In: **Ditos & Escritos V – Ética, Sexualidade, Política**, 2006, p. 223.

Utilizo, nessa pesquisa, conhecimentos, debates e conceitualizações que não fizeram parte do cotidiano de anarquistas como Bakunin e Malatesta, por exemplo. Mas, como diria Marc Bloch, não se pode furtar ao progresso da técnica, ao acúmulo de conhecimento na análise dos objetos e temas da pesquisa histórica, desde que estes sejam usados com critério e com certo desvelo para não se colocar na boca dos homens que se estuda o que de fato eles não disseram e nem fazer juízos de valores a partir de constatações e fatos que os sucederam e que, portanto, eles não viveram.

O objetivo, então, é utilizar os conhecimentos adquiridos ao longo do século XX para esclarecer e refinar a interpretação que se faz e que se fez das teorias de anarquistas como Proudhon, Bakunin e, principalmente, Malatesta. Este, diferentemente, compreendia a autoridade como um conceito ambíguo, talvez de forma mais realista que Bakunin, a partir das dificuldades concretas de construção de uma sociedade organizada anarquicamente. Malatesta definia:

Autoridade como a faculdade de *impor* sua vontade. Todavia, também significa o fato inevitável e benéfico que aquele que compreende e sabe fazer uma coisa, consegue fazer aceitar mais facilmente sua opinião. Ele serve de guia, quanto a esta coisa, aos menos capazes que ele.<sup>122</sup>

Nessa perspectiva, a autoridade, para ele, se desdobra em pelo menos dois significados: um negativo que se baseia na imposição de uma vontade própria, pessoal e o outro em que alguém por dominar uma prática ou certo conhecimento consegue fazer-se aceitar pelos outros que não o dominam tão bem. O primeiro se relaciona com a definição de Weber de autoridade ilegítima,<sup>123</sup> o segundo é legítimo e aceitável desde que definido pela aptidão, *o fazer melhor que os outros, limitada por determinadas atividades*.

Malatesta defendia tese bastante interessante acerca da autoridade. Esta não seria necessária para a organização social, pelo contrário, a autoridade teria surgido em meio à desorganização. Porém, é preciso cuidado para não se chegar a uma conclusão apressada e equívoca do que pensava Malatesta, pois se poderia dizer que há pessoas mais aptas ao governo do que outras e, assim, a definição “benéfica” de Malatesta aceitaria uma sociedade governada, o que não seria adequado ao que ele pensava e inconciliável com os preceitos do anarquismo em geral.

---

<sup>122</sup> MALATESTA; FABRI, **Anarco-comunismo Italiano**, n/d, p. 57.

<sup>123</sup>Cf. WEBER. **Economia e Sociedade II**, 2004, pp. 187-98 (Cap. IX, seção 1).

A autoridade, para ele, poderia ser aceitável, mas nunca necessária ao ponto de sua ausência poder provocar a desorganização social. Contudo, o anarco-comunista italiano também ressaltava que:

Temos esta opinião e é por isso que somos anarquistas, caso contrário, afirmando que não pode existir organização sem autoridade, seremos autoritários. Mas ainda preferimos a autoridade que incomoda e desola a vida, à desorganização que a torna impossível.<sup>124</sup>

Mas que tipo de autoridade “que incomoda e desola a vida”, pois que, sem ela, a vida é “impossível”? Antes de se buscar respostas, é necessário adentrar um pouco mais na concepção de autoridade do pensamento de Malatesta:

Abolir a autoridade, abolir o governo, não significa destruir as forças individuais e coletivas que agem na humanidade, nem as influências que os homens exercem mutuamente uns sobre os outros; seria reduzir a humanidade a uma massa de átomos desprendidos uns dos outros e inertes, coisa que é impossível e que, se fosse possível, seria a destruição de toda a sociedade, a morte da humanidade.<sup>125</sup>

Este trecho é esclarecedor, pois se percebe que, para Malatesta, um tipo de autoridade é equivalente a governo, o outro tipo, comumente também denominado autoridade, em alguns casos, até por ele mesmo, tem proximidade ao sentido que Bakunin dava à influência social, ou a interrelação e interdependência dos indivíduos em sociedade.

A passagem também revela o seu registro: um panfleto, *A Anarquia*, em que o autor procurou responder as críticas dos adversários burgueses e mesmo as de socialistas de outras vertentes, ao mesmo tempo em que se propôs elucidar pontos ainda obscuros das diretrizes do anarco-comunismo que defendia. Sendo o seu meio de comunicação um panfleto que visava a maioria da população não é estranho percebermos uma certa imprecisão nos conceitos utilizados por Malatesta como os de força, autoridade e governo.

Em *A Anarquia*, Malatesta procura, de um lado, contrapor aqueles que acusavam os anarquistas de pregarem um discurso antiautoritário, mas na prática imporem uma doutrina com outro tipo de autoridade e, de outro, busca localizar e precisar o que ele, enquanto, comunista libertário, entendia quais eram as autoridades na sociedade capitalista que deveriam ser abolidas.

---

<sup>124</sup> MALATESTA; FABRI, *Anarco-comunismo Italiano*, n/d, p. 58.

<sup>125</sup> MALATESTA, *A Anarquia*, 2001, p. 80.

Dos escritos de Malatesta sobre a organização, depreende-se que o autor tinha por objetivo definir de um lado a autoridade que era aceitável desde que limitada pela aptidão de cada indivíduo, isto é, naquilo que cada um faz melhor, em vista da organização, da preparação e conforme o contexto da luta; e de outro, o que entendia por influência social, que estava ligada à própria dependência entre os indivíduos em sociedade e, portanto, necessária e responsável pela própria vida social. Fora dessas definições ficava a autoridade similar a dominação que era, evidentemente, inaceitável pela perspectiva de qualquer anarquista.

Bakunin, em 1872, havia feito uma distinção parecida como se viu na citação anterior. Mas, retornando a Malatesta:

Abolir a autoridade significa abolir o monopólio da força e da influência; abolir a autoridade significa abolir esse estado de coisas no qual a força social, a força de todos, é o instrumento do pensamento, da vontade, dos interesses de um pequeno número de indivíduos que, através da força de todos, suprimem, em seu próprio benefício e no de suas idéias, a liberdade de cada um. Abolir a autoridade significa destruir um modo de organização social pelo qual o futuro permanece açambarcado, de uma revolução a outra, em proveito daqueles que formam os vencedores em um determinado momento.<sup>126</sup>

A autoridade aqui é tida como um monopólio da força e da influência (nesse sentido, negativo e prejudicial, pois tende à dominação), mas não seria este monopólio da força poder, mais especificamente, o poder estatal? A imprecisão conceitual confunde os sentidos de poder, autoridade e dominação, o que é bem compreensível se se levar em conta o gênero discursivo utilizado pelo autor: a propaganda política. Malatesta concebe dois tipos de autoridade, uma que procura se impor e outra que busca o consentimento ou o convencimento, limitado pela melhor aptidão de cada um a determinadas coisas e fazeres, que, por isso, tenderia a influenciar os demais, mais facilmente.

Outro ponto importante é que para Malatesta a autoridade não é necessária para a organização social e sua própria definição de anarquia e anarquismo estão ligadas a isso, pois “se é verdade – adverte Malatesta – que os anarquistas são incapazes de se reunirem e de entrarem em acordo entre si sem se submeter a uma autoridade, isto quer dizer que ainda são muito pouco anarquistas”.<sup>127</sup>

<sup>126</sup> MALATESTA, A *Anarquia*, 2001, pp. 80-1.

<sup>127</sup> MALATESTA; FABRI, *Anarco-comunismo Italiano*, n/d, p. 59.

Quais teriam sido os motivos que levaram Malatesta a distinguir a autoridade da “influência social”, à qual se referia Bakunin, como a base da relação entre indivíduos em sociedade, diferentemente da autoridade que tem para ele o sentido de governo ou mesmo dominação.

Dentre os objetivos de Malatesta na ênfase da anarquia como uma sociedade organizada, têm-se vários indícios dentro do imaginário político em que vivia, entre os quais, destacam-se a divisão interna do anarco-comunismo, polarizada nas divergências entre Kropotkin e Malatesta e a preocupação dos anarquistas sociais, em geral, com a imagem negativa que os atentados anarquistas a grandes personalidades acarretaram ao movimento.

Dessa forma, a autoridade a que se referia Malatesta era a autoridade concreta, que emergiu com a sociedade burguesa e com os preceitos do liberalismo, em suma, a crítica de Malatesta tinha como alvo a autoridade do capital, da dominação econômica, enfim, os mecanismos de poder próprios do regime capitalista.

Em que sentido se sustenta a anarquia como sociedade organizada sem autoridade, bem entendido, a autoridade que emerge do domínio social burguês, representada pelo poder político representativo.

A anarquia, assim como o socialismo, tem por base, por ponto de partida, por meio necessário a igualdade de condições; ela tem por farol a solidariedade e por método a liberdade. Ela não é a perfeição; não é o ideal absoluto que como o horizonte, afasta-se à medida que avançamos, mas ela é a via aberta a todos os progressos, a todos os aperfeiçoamentos, realizados no interesse de todos.<sup>128</sup>

O anarquismo de Malatesta não era apenas um método revolucionário socialista, mas também um modo de viver e compreender a vida que deveria ser, por meio da propaganda difundida e nunca imposta, para que a classe operária (ou explorados de maneira geral) autonomamente pudesse fazer a revolução e construir a sociedade anárquica. A anarquia era a um só tempo, modo de vida, método e objetivo a ser realizado pela autonomia operária.

Portanto, a sociedade organizada sem autoridade era um projeto que deveria ser construído autonomamente pelos dominados e excluídos por meio do princípio da anarquia e do “livre exame” autônomo. A revolução, nesse sentido, era necessária, mas a violência só se justificaria plenamente quando em vista de um bem maior para todos,

---

<sup>128</sup> MALATESTA, *A Anarquia*, 2001, pp. 76-7.

e, assim, quando a maioria da população tivesse sido convencida a fazer a revolução anarquista.

“A violência - segundo Malatesta – só se justifica quando for necessária para defender a si mesmo, ou defender os outros contra a violência. O delito começa onde termina a necessidade”.<sup>129</sup> Continua ele:

... O escravo está sempre em estado de legítima defesa e, portanto, sua violência contra o senhor, contra o opressor, é sempre moralmente justificável; ela deve ter como regra um único critério: a utilidade e a economia de esforço e sofrimentos humanos.<sup>130</sup>

E, por isso, “Somos contra todo governo porque o governo é a violência permanente”.<sup>131</sup>

O anarco-comunismo de Malatesta foi uma compreensão refinada dos mecanismos de poder, sua concepção de autoridade, embora nem sempre coerente, devido ao próprio registro do discurso, assim evidencia. Noutro ponto, é revelador a sua preocupação com os princípios éticos do anarquismo que tentou definir em seus escritos. Devido, em grande parte, à necessidade premente de lutar contra táticas dos anarquistas terroristas, que, em sua opinião, mais prejudicaram estrategicamente o movimento do que contribuíram e, por outro lado, porque recusava a resistência pacífica de Tolstói.

Em relação aos tolstoianos e aos anarquistas individualistas, segundo Malatesta, pelo menos estes não toleravam com passividade a violência permanente infligida pelos poderes instituídos, ao contrário daqueles que, ao adotarem a tática da resistência pacífica, suportavam estoicamente os males advindos da exploração capitalista. É importante lembrar que o interesse principal de Malatesta foi defender um tipo de revolução cotidiana, da luta diária e constante contra a opressão à vida, pois recusava o otimismo evolucionista de Kropotkin, ao mesmo tempo que criticava a tática dos anarquistas terroristas e o pacifismo dos tolstoianos.

É curioso observar que tanto os *terroristas* quanto os *tolstoianos*, justamente porque são, uns e outros, místicos, chegam a conclusões práticas quase semelhantes. Para fazer triunfar a idéia, os primeiros não hesitariam em destruir a metade da humanidade; pra não violar um princípio – o da resistência pacífica –, os segundos estariam prontos a deixar a humanidade inteira suportar para sempre o peso dos piores sofrimentos.<sup>132</sup>

<sup>129</sup> MALATESTA, *Textos Escolhidos*, 1984, p. 62.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 69.

Portanto, o discurso da organização contra o princípio da autoridade que caracterizava a anarquia de Malatesta se situa em um campo de tensão entre, de um lado, o convencimento, por meio da propaganda, da educação e da luta cotidiana que aproximaria os anarquistas dos oprimidos, e de outro, o da revolução violenta que possibilitaria que os homens e as mulheres, sem distinção e preconceito de classe, potencializados pelas práticas e princípios anarquistas e por meio da ação direta destruíssem os paradigmas autoritários da sociedade capitalista e construíssem, com base na solidariedade, igualdade e liberdade outra sociedade.

### **Malatesta: ação direta, autogoverno, livre organização e moralidade**

Um ponto chave para o entendimento da dimensão complexa do termo ação direta na configuração dos anarquismos é o objetivo tácito, sobretudo, da criação de uma organização autogerida por valores morais internalizados individualmente e, ao mesmo tempo, em sintonia com uma vivência em comunidade que, com isso, preservasse a igualdade sem constringer a liberdade individual.

A opressão milenar das massas por um pequeno número de privilegiados sempre foi a consequência da incapacidade da maioria dos indivíduos de se entender, organizar-se sobre a base da comunidade de interesses e de sentimentos com outros trabalhadores para produzir, usufruir e, eventualmente, defender-se dos exploradores e opressores. O anarquismo vem remediar esse estado de coisas com seu princípio fundamental de livre organização, criada e mantida pela livre vontade dos associados sem qualquer espécie de autoridade, isto é, sem que algum indivíduo tenha o direito de impor aos outros sua própria vontade. É natural, portanto, que os anarquistas procurem aplicar à sua vida privada e à vida de seu partido este mesmo princípio sobre o qual, segundo eles, deveria estar fundamentada toda a sociedade humana.<sup>133</sup>

Isso remete ao grande problema da organização da sociedade futura e do preparo para a revolução que inauguraria esta sociedade. Para os anarquistas a autogestão era tanto um método quanto um objetivo, a igualdade só seria alcançada pela livre ação autônoma. Utilizar a dominação (mesmo uma ditadura do proletariado dita provisória) para chegar ao comunismo era uma contradição em termos, pois a igualdade social já estaria comprometida numa organização revolucionária que tivesse comandantes e comandados e a revolução estaria toda ainda por fazer.

Para mim, creio que o importante não é o triunfo de nossos planos, de nossos projetos, de nossas utopias, que, de resto, necessitam da confirmação da

---

<sup>133</sup> MALATESTA. **Autoritarismo e Anarquismo**, 2004, p. 55.

experiência e podem ser modificados por esta última, desenvolvidos e adaptados às condições morais e materiais reais de uma época e de um lugar. O mais importante é que o povo, todos os homens percam os instintos e os hábitos ovinos, que a servidão milenar lhes inspirou, e aprendam a pensar e a agir livremente. É a essa grande obra de liberação moral que os anarquistas devem especialmente se consagrar.<sup>134</sup>

Para Malatesta, os fins não justificam os meios, os meios já são partes do fim. É por isso que a conduta dos militantes deveria ser exemplar para que jamais se constituíssem em guias dos trabalhadores.

Somos anarquistas porque cremos que o governo (todo o governo) é um mal, e que não se pode chegar à liberdade, à fraternidade, à justiça senão pela liberdade. Não podemos, pois, aspirar a governar, e devemos fazer todo o possível para impedir que outros – classes, partido ou indivíduo – apoderem-se do poder e formem o governo.<sup>135</sup>

Já escrevia Bakunin que a ditadura da ciência, isto é, a classe que se faz detentora do monopólio do conhecimento é o pior de todos os autoritarismos.

Para os anarquistas, jamais valeria a pena, nem que fosse em prol do sucesso da revolução, o sacrifício da liberdade individual ou a condução da revolução por uma elite.

Em uma organização anarquista, cada membro pode professar todas as opiniões e empregar todas as táticas que não estejam em contradição com os princípios aceitos e não prejudiquem a atividade dos outros. Em todos os casos, determinada organização dura enquanto as razões de união forem mais fortes do que as razões de dissolução, e dê lugar a outros agrupamentos mais homogêneos. É certo que a duração, a permanência de uma organização é condição de sucesso na longa luta que devemos sustentar e, por outro lado, é natural que toda instituição aspire, por instinto, a durar indefinidamente. Todavia, a duração de uma organização libertária deve ser a consequência da afinidade espiritual de seus membros e das possibilidades de adaptação de sua constituição às mudanças das circunstâncias; quando já não é mais capaz de missão útil, é melhor que desapareça.<sup>136</sup>

Este é o divisor de águas que separa os diversos outros socialismos dos anarquismos. O anarquista que discordasse das idéias do grupo poderia se retirar sem nenhuma retaliação e fundar outro grupo. Por isso, muitas vezes a organização típica anarquista era considerada fraca, pois não exigia de seus membros a submissão à maioria. A proteção à liberdade individual e à livre opinião é uma pré-condição da organização libertária.

No mais, anarquista que se preze preferiria sempre ver mil vezes a falência de seus objetivos a ter que governar nem que para o “bem”, a sociedade. Muitos deixaram

<sup>134</sup> MALATESTA. *Autoritarismo e Anarquismo*, 2004, p. 84.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 68.

de ser anarquistas ao enfrentar na prática este dilema, outros tantos continuaram fiéis ao ideal libertário resignando-se à frustração. Alguns poucos continuaram perseverantes e jamais desistiram de lutar, ainda que tal luta se restringisse à propaganda libertária apenas.

Há uma singularidade na concepção anarquista de ação direta, presente entre os anarco-comunistas italianos que tiveram nos escritos de Malatesta sua maior e melhor expressão. A noção de ação direta articula-se a uma moralidade específica em que a violência, vista como mecanismo de defesa da exploração, por parte dos anarquistas, só se justificava a partir de um objetivo maior que era o da sociedade igualitária para todos, conforme o próprio opinava:

Quanto a mim, estou pronto a violar todos os princípios do mundo para salvar um homem: o que, efetivamente, seria uma questão de respeito aos princípios porque, na minha opinião, todos os princípios morais e sociológicos reduzem-se a um só: o bem dos homens, de todos os homens.<sup>137</sup>

O uso da violência era defendido apenas num contexto em que os anarquistas tivessem conquistado a adesão da maioria e, quando assim, tivessem agindo a favor e **com** os oprimidos e contra aqueles que jamais poderiam ser convencidos pela propaganda e pelo exemplo. Nesta teia de significados, define-se e legitima-se a violência:

A verdadeira violência anarquista, é a que cessa quando termina a necessidade de defender-se e de libertar-se. [...] A verdadeira violência anarquista não é motivada pelo ódio, mas pelo amor e é nobre porque seu objetivo é a liberação de todos e não a substituição de uma dominação por outra.<sup>138</sup>

Para os malatestianos, enquanto o povo em sua maioria não quisesse fazer a revolução, restaria para os militantes libertários apenas a luta por condições melhores de vida e trabalho. “Os anarquistas devem simplesmente esforçar-se para tornar o menos penoso possível a passagem do estado de servidão ao de liberdade, fornecendo às pessoas o máximo de idéias práticas e imediatamente aplicáveis”.<sup>139</sup>

Muitos militantes anarquistas aplicaram esses ensinamentos na criação de comunidades de resistência, sociabilidades fraternais, organizações de ajuda mútua, escolas de ensino libertário, em suma, na criação de microssociedades, se é que se pode dizer isso, onde pudesse se erigir a solidariedade fraterna entre as pessoas, um outro

<sup>137</sup> MALATESTA, *Textos Escolhidos*, 1984, p. 69.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>139</sup> MALATESTA. *Autoritarismo e Anarquismo*, 2004, p. 38.

agir ético baseado na igualdade e na liberdade, mesmo que, no caso, isso fosse restrito aos espaços de lazer libertários ou a períodos do dia em que os trabalhadores conseguissem escapar das malhas de controle da sociedade de mercado.

Enquanto as condições para a revolução estivessem distantes do horizonte, como na época em que escrevia Malatesta, em pleno fascismo italiano: “Nosso papel é simplesmente trabalhar para clarificar idéias e de preparação moral com vistas a um futuro próximo ou longínquo, por que não nos é possível agir de outra forma”.<sup>140</sup>

Os anarco-comunistas e os anarquistas de um modo geral tendem a oscilar entre dois princípios: a revolução violenta e a persuasão pelo exemplo, pela educação, enfim, pela propaganda. É a partir desse eixo que se tentará evidenciar uma das marcas diferenciais dos anarquismos em relação a outros movimentos sociais revolucionários e, mais especificamente, do anarco-comunismo de Malatesta.

Nas práticas e discursos do anarco-comunismo italiano percebe-se que a violência faz parte da estratégia anarquista revolucionária, mas sempre acompanhada de uma fundamentação ética:

Poderíamos, portanto, dizer que a idéia específica que distingue os anarquistas é a abolição do *policia*, a eliminação dos fatores sociais de toda a regra imposta pela força bruta, tanto legal quanto ilegal. Mas então, nos perguntarão, por que na luta atual contra as instituições político-sociais que julgamos opressivas, os anarquistas preconizaram e praticaram, quando podem, o emprego de meios violentos que estão em contradição evidente com seus próprios objetivos? A questão pode ser embaraçosa, mas a resposta cabe em poucas palavras. Para que duas pessoas vivam em paz, é preciso que estas duas pessoas queiram a paz; se uma das duas obstina-se a empregar a força para obrigar a outra a trabalhar para ela e servi-la, a outra, apesar de seu amor pela paz e o entendimento, será obrigada a resistir à força com os meios adequados, se quiser conservar sua dignidade de homem e não ser reduzido a um escravo abjeto.<sup>141</sup>

É assim que se pode inscrever a ação violenta, um dos componentes da ação direta, numa compreensão ética e política mais ampla. Pode-se também certificar que os anarco-comunistas tinham a exata noção da dificuldade em se equilibrar entre, de um lado, não impor a mudança pela força, nem tomar o poder e também defender que a mudança só viria por meio de uma revolução violenta e, de outro, persuadir pelo exemplo e pela propaganda a grande maioria das pessoas, tanto entre os operários (pois estes fariam a revolução), quanto entre os burgueses (o maior número possível para tornar a luta armada menos dolorosa e traumática).

<sup>140</sup> MALATESTA, *Autoritarismo e Anarquismo*, 2004, p. 47.

<sup>141</sup> Idem, *Textos Escolhidos*, 1984, p. 63.

Esta necessidade da luta violenta nos entristece; nós que preconizamos o amor e que lutamos para construir uma sociedade onde a concórdia e o amor entre os homens sejam possíveis; sofreremos, mais ainda do que os outros, com a necessidade de termos que nos defender pela violência contra a violência das classes dominantes. Mas quando a violência é o único meio de pôr fim aos sofrimentos quotidianos da grande massa dos homens e aos horríveis massacres que enlutam a humanidade, renunciar a esta violência libertadora seria tornar-nos cúmplices das violências por interesse sórdido, tornar-nos responsáveis pelo ódio que deploramos e pelos males decorrentes do ódio.<sup>142</sup>

Grande parte dos discursos políticos de Malatesta foi dedicada a circunscrever a ação direta e a ação revolucionária violenta, componente da ação direta, num perímetro ético.

---

<sup>142</sup> MALATESTA, **Textos Escolhidos**, 1984, p. 65.

#### IV. A AÇÃO DIRETA ANARQUISTA - O *ETHOS* LIBERTÁRIO

“... que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?”

Michel Foucault <sup>143</sup>

##### **Ação direta como estratégia ético-política**

A ação direta foi exercida também por anarquistas-terroristas, embora as práticas terroristas possam parecer um contrassenso em relação aos princípios ácratas. Tais práticas foram severamente criticadas tanto por Malatesta quanto por Kropotkin porque trazia prejuízos à propaganda libertária ao inibir adesões populares ao movimento, além de estrategicamente armar o adversário que se utilizava dos principais meios de imprensa para veicular a imagem do anarquista, relacionando-a e identificando-a com as imagens do terrorista e do niilista.<sup>144</sup>

Quando um anarquista-terrorista destruía com dinamite um prédio público com a intenção de matar representantes do poder, que eram considerados opressores, tal ato se justificava por estar em conformidade com os preceitos da defesa dos oprimidos e de luta pela libertação dos mesmos. A violência contra a burguesia era não só percebida como uma necessidade, mas também como uma tática importante na luta contra os poderes instituídos.

Nesse sentido é importante ressaltar que no que tange ao uso da ação direta com fins violentos (ação direta tem outro sentido: a persuasão pelo exemplo), a crítica interna dirigida aos anarquistas terroristas estava circunscrita a um debate estratégico e não a uma condenação moral do uso de bombas.

É nesse sentido que Malatesta comenta a condenação de Czolgosz, o autor do atentado anarquista contra o presidente McKinley dos Estados Unidos:

McKinley, o chefe da oligarquia norte-americana, o braço direito e o defensor dos gigantes do capitalismo, o traidor dos cubanos e dos filipinos, o homem que deu o sinal verde para o massacre dos grevistas de Hasleton e para as torturas dos mineiros de Idaho, o carrasco dos trabalhadores da “República modelo”, McKinley que encarnava a política militarista, expansionista e imperialista da próspera burguesia americana, McKinley tombou sob as balas de um anarquista. O que lamentar, se não a sorte que aguarda o homem generoso que, de maneira oportuna ou não, por boas ou más razões *taticamente falando*, ofereceu-se em sacrifício pela causa da igualdade e da liberdade... Os que condenaram o ato de Czolgosz poderiam dizer que a causa dos trabalhadores não avançou um passo, que McKinley foi

<sup>143</sup> FOUCAULT, *A Arqueologia do Saber*, 2007, p. 31.

<sup>144</sup> Cf. MONTEIRO, *Significações do “Eu” niilista: contrastes entre século XIX e a contemporaneidade*, 2008.

substituído por um outro, equivalente, Roosevelt, e que tudo continua como antes, salvo que a situação dos anarquistas tornou-se um pouco mais difícil. Talvez tenham razão e é até provável que este seja o caso, do que eu conheço da América. Mas isso significa simplesmente que, assim como há, numa guerra, operações brilhantes e outras erradas, há combatentes prudentes e outros que se deixam facilmente levar pelo entusiasmo, tornando-se um alvo fácil para o inimigo, podendo mesmo comprometer a situação de seus camaradas. Isso significa que cada um deve aconselhar, defender e praticar métodos que parecem os mais aptos para obter a vitória no tempo mais curto e com o menor sacrifício possível. Mas isto não muda nada o fato fundamental e evidente de que aqueles que lutam, bem ou mal, contra o inimigo comum, no nosso mesmo objetivo, são nossos amigos e estão no direito de esperar de nós uma calorosa simpatia, mesmo se não pudermos dar-lhes nossa aprovação incondicional.<sup>145</sup>

Essa longa citação dá a tônica da crítica anarquista aos atentados cometidos por militantes. Em nenhum momento foi colocado que a “causa” não fosse legítima, e sim que estrategicamente tal ação fosse pouco aconselhável e até como foi constatado “comprometia a situação de seus camaradas”. O problema dos atentados terroristas cometidos por anarquistas não é, para os mesmos, um problema moral e sim de estratégia. Não se consegue atingir os regimes de poder matando as pessoas, pois elas são apenas circuitos por onde passam e se exercem esses poderes; queima-se um circuito, abre-se outro e a correlação de forças permanece.

Falar da legitimidade de certas violências é entrar no escorregadio terreno do direito político ou mesmo, nesse caso, no campo da ética. Se relacionar política e violência não é uma das tarefas mais gloriosas, imagine colocar frente a frente a ética e a violência e dizer que podem ser compatíveis. É, sem dúvida, um tabu... que precisa ser quebrado, mesmo que não se chegue a um ponto de consenso ou mesmo a um nível de debate satisfatório.

Não obstante, para o bem da história, a questão deve ser reavivada, já que os anarquistas a colocaram há um bom tempo; porém, parece que permaneceu submersa e recalçada, pois quando se colocava ética e violência lado a lado era como um problema menor ou para se anular um ou outro campo.

A busca por legitimar a ação direta, que invariavelmente recorria à violência, não só para fugir dos aparelhos repressores do Estado, mas também para atacá-lo, encontrou outros porta-vozes que não participavam diretamente das greves, boicotes, sabotagens e, muito menos, de atentados. Georges Sorel (tido por muitos, como o teórico do sindicalismo revolucionário e, por outros tantos, como um fascista

---

<sup>145</sup> MALATESTA, *Textos Escolhidos*, 1984, pp. 74-5. O itálico é meu.

disfarçado, para os objetivos dessa discussão, isso pouco importa, pois o que se deseja é analisar suas *Reflexões sobre a Violência* e a sua tentativa de esboçar uma ética da violência!) foi um dos que tentaram colocar a ação direta dentro de preceitos morais.

Nesse ponto, cabe um adendo, a moral aqui é compreendida dentro de um campo político de tensão entre várias éticas que se chocam. Nesse sentido, não há uma moral que pairaria sobre as diversas éticas e que se deveria impor através de mecanismos de poder (coerção, punição, repressão...); a conduta individual, especificamente, a anarquista por exemplo, é baseada na autonomia, no autogoverno, isso exige do indivíduo que ele não seja mais representado, que não delegue mais seus poderes a outrem e torne-se, em um sentido amplo, responsável por seus atos.

As condutas individuais nas quais se buscam colocar limites para o bom convívio social (no caso específico da ética anarquista esse convívio *pode ser* restrito aos oprimidos, mas em termos de princípio não se restringe a eles), criam um estilo de vida e um *ethos* próprio. A moral é resultado dessa correlação de forças, que faz com que cada sociedade tenha sua compreensão do bem e do mal, mas jamais como princípios fixos e universais como pretendiam os moralistas gregos e cristãos que Nietzsche tanto criticou justamente por se utilizarem, como parâmetro, uma moral que estava além da vivência e da liberdade humanas.<sup>146</sup>

Georges Sorel buscou criar uma ética da violência revolucionária, com base no crescimento notório dos sindicalistas revolucionários na França e da greve geral que fazia a classe burguesa tremer de medo, tanto que seus filósofos buscavam sempre atacar a ação violenta da greve geral contrapondo uma ética da paz social.

Sorel destacou que a ética burguesa tinha muito pouco de sublime sendo mais comumente traduzida pela astúcia, pelo jogo sujo. “Pouco a pouco, a nova economia criou uma nova indulgência extraordinária para com todos os delitos de astúcia nos países de capitalismo avançado”.<sup>147</sup>

Sorel pensava a greve geral como o mito operário capaz de fundar uma nova sociedade. É notório aqui a apropriação das idéias de Proudhon de *De La Capacité Politique des Classes Ouvrières*, que contrapõe o ideal de uma nova ética, a dos

---

<sup>146</sup> Cf. NIETZSCHE. *Genealogia da Moral & Além do Bem e do Mal*.

<sup>147</sup> SOREL, *Reflexões sobre a Violência*, 1992, p. 218.

produtores, ao “... mundo dos patrões ... como um mundo de aventureiros, jogadores e piratas da Bolsa. (...)”.<sup>148</sup>

A partir das condições suscitadas pela luta entre o sindicalismo revolucionário e o governo francês e do medo que essa espécie de guerra civil que cindia a sociedade causava nos governantes e burguesia, é que Sorel enredava seus argumentos:

Esses fatos mostram o caminho que nos conduz à compreensão das elevadas convicções morais. Estas não dependem jamais de raciocínios ou de uma educação da vontade individual; dependem de um estado de guerra de que os homens aceitam participar e que se traduz em mitos precisos.<sup>149</sup>

Foi, no entanto, citando Kautsky, que suas idéias tornam-se mais claras: “A ética do proletariado decorre de suas aspirações revolucionárias; são elas que lhe dão mais força e elevação”. E assim ele explica: “... afirmando que, estando esses homens engajados numa guerra que terminaria por seu triunfo ou por sua escravidão, o sentimento do sublime devia brotar naturalmente das condições de luta”.<sup>150</sup>

Dessa forma, passo a passo, o autor, em contraposição à ética burguesa da docilidade que reivindicava a paz, ou melhor, que buscava ocultar os conflitos sobre o manto de valores de passividade, por meio de idéias religiosas e liberais que disfarçavam o dilaceramento social entre burguesia e proletariado, montou seu discurso por uma ética dos produtores que concebia o mito de uma “sociedade de homens livres” com “capacidade de governar a si próprios”.

Nesse sentido, a violência revolucionária se justificava com vista a esse ideal de sociedade, mas também em oposição à ética burguesa da astúcia e da humilhação. Os condutores, segundo Sorel, dessa ética dos produtores, eram os sindicalistas revolucionários com sua ênfase na ação direta e, nesse ponto, nos defrontamos com outra abordagem possível da ação direta, não só como violência revolucionária e, por assim dizer, como estratégia de luta, mas também como uma “pedagogia revolucionária” ou como um núcleo formador de *habitus* que engendrasses uma outra e nova sociedade. É nessa perspectiva que Sorel lança mão em seus argumentos do exemplo seguinte:

A *nova escola* distinguiu-se rapidamente do socialismo oficial por reconhecer a necessidade de aperfeiçoar os costumes, tanto assim que virou moda entre os dignitários do socialismo parlamentar acusá-la de ter tendências anarquizantes. De minha parte, não vejo nenhum problema em me reconhecer

<sup>148</sup> SOREL, *Reflexões sobre a Violência*, 1992, p. 230.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 238.

anarquizante desse ponto de vista, uma vez que o socialismo parlamentar demonstra ter pela moral um desprezo mais ou menos equiparável ao que têm por ela os mais vis representantes da burguesia especuladora.<sup>151</sup>

É por isso que se buscou, nesse trabalho, novos instrumentos teóricos para a compreensão do conceito de ação direta. Nos parâmetros da política moderna e em nosso mundo atual, a ação direta, assim como a revolução, a guerrilha, as revoltas, as greves e todo tipo de indignação que não siga os trâmites legais do direito liberal, toma ares de barbaridade, de uma violência sem justificativa, de um abuso de liberdade, em casos extremos, são percebidos como atos terroristas.

Assim são vistas a contestação das greves, a indignação da “opinião pública” contra as ocupações dos Sem Terras, as milícias que se revoltam contra governos autoritários e neoliberais. Enfim, constata-se que - principalmente depois da queda de outro paradigma de organização social que, bem ou mal, como no caso da União Soviética, servia de contraponto e impedia as ações de uma soberania total e incontestável do capital regido pelos dispositivos liberais, a rejeição ideológica às lutas políticas que extrapolam os limites do “estado de direito” aumentou muito.

Deleuze e Guattari analisando o modelo estatal de governo criaram o conceito de máquina de guerra para pensar a crítica ao estatismo, “... do ponto de vista do Estado, a originalidade do homem de guerra, sua excentricidade, aparece necessariamente sob uma forma negativa: estupidez, deformidade, loucura, ilegitimidade, usurpação, pecado...”<sup>152</sup>

Guardadas as devidas proporções e para retomar a argumentação do capítulo 1, a ação direta pode ser considerada a partir da perspectiva apontada pelos autores de *Mil Platôs*: como uma organização política externa ao modelo liberal, no sentido que se opõe ampla e radicalmente à democracia liberal e inaugura uma tática de guerra na política.

Muitos anarquistas e teóricos favoráveis à luta revolucionária tentaram justificar essa estratégia política externa à legitimidade estatal, pois se tratava de uma luta ideológica no fogo cruzado da guerra política entre duas forças opostas e exteriores entre si, mas que tinham que recorrer ao mesmo horizonte de pensamento, pois os dois lados apesar de exteriores estavam e estão no mesmo mundo.

<sup>151</sup> SOREL, **Reflexões sobre a Violência**, 1992, p. 251.

<sup>152</sup> DELEUZE; GUATTARI, **Mil Platôs – Esquizofrenia e Capitalismo 5**, 1997, p. 15.

Assim Malatesta dizia que “Para nós, o oprimido está sempre em estado de legítima defesa e tem sempre, plenamente, o direito de revoltar-se sem esperar que atirem nele; e sabemos muito bem que, seguidamente, o melhor modo de defender-se é atacar”.<sup>153</sup>

Nesse sentido, a violência, tema caro aos anarquistas, é concebida de um modo geral, como:

A violência é infelizmente necessária para resistir à violência adversa; devemos preconizá-la e prepará-la se não quisermos que persista e piore a condição de escravidão que é atualmente a de uma grande parte da humanidade. Contudo, a violência apresenta o perigo de transformar a revolução em um combate brutal, sem a luz de um ideal e sem que dela possamos tirar nada de proveitoso; eis porque é preciso insistir nos objetivos morais do movimento, na necessidade e no dever de conter a violência nos limites da mais estreita necessidade.<sup>154</sup>

Constrói-se assim, uma fronteira importante que distingue o uso que diferentes grupos faziam da estratégia de ação direta. De maneira geral, os anarquistas procuravam no terreno da ética uma legitimidade, sempre contestada pela soberania política liberal, uma ação que buscasse interferir diretamente nos interesses da classe operária, mais genericamente, dos oprimidos.

Acerca disso, pode-se propor que esse perímetro ético que abriga a violência revolucionária seja ela própria uma estratégia. Isto é, como a ação direta tem uma dupla face, o campo político ampliado pela ação direta rompe com a imagem distorcida fabricada pelos dispositivos liberais e desvela a política como violência e persuasão, conquista e legitimação, guerra e conciliação, luta e convencimento. O fato de transformar a violência operária em uma ação ética por meio de um discurso limite: “em defesa dos oprimidos”, “pelo mal menor” em “autodefesa”, “para não piorar a condição de escravidão” é em si uma estratégia para que mesmo quando se usasse a violência não se perdesse o outro fim da ação direta, que é a propaganda, o convencimento que busca cada vez mais adesões de militantes a causa libertária.

---

<sup>153</sup> MALATESTA; FABBRI, *Anarco-comunismo italiano*, n/d, p. 85.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 86.

### **Ação direta: pedagogia operária e violência revolucionária**

No artigo, *Ação direta, greves, sabotagem e boicote: violência operária ou pedagogia revolucionária?*,<sup>155</sup> Jacy Seixas aborda duas perspectivas da ação direta, a abertura desses dois campos remete à prática de luta do sindicalismo revolucionário e do anarquismo nas primeiras décadas do século XX.

No que tange aos atentados cometidos pelos anarquistas, ações que antecedem o “anarquismo operário”, ou seja, o anarquismo sindicalista e o sindicalismo revolucionário que marcam o movimento operário até a Primeira Guerra Mundial, essa violência revolucionária passa pelo conceito de “propaganda pelo fato”<sup>156</sup> ou “pela ação”.<sup>157</sup>

Os atentados eram atos individuais executados por militantes sensíveis à causa da felicidade humana, diferentemente do que colocavam os periódicos da imprensa burguesa que tentavam des/qualificá-los como psicopatas ou seres desesperados.

É importante destacar a ambivalência destes sentidos no imaginário social da época. Se, por um lado, a aproximação elaborada por jornais e governos entre o terrorismo-anarquista e o niilismo possuíam um claro objetivo político de deslegitimá-lo e desvalorizá-lo frente à opinião pública em geral, esta mesma característica de *aparente* “amoralidade”, por exemplo, não seria totalmente rejeitada pelos próprios anarquistas e seus apoiadores, ela seria apenas *ressignificada* de forma particular. Como veremos (...) a “frieza” e “amoralidade” de alguns poderia ser compreendida por outros como coragem, negação de uma moral burguesa e excludente em defesa de uma nova moral, igualitária e libertária e assim por diante.<sup>158</sup>

Já a “propaganda pelo fato” nada mais era do que a ação de instigar a população à revolução social pelo exemplo. Foi assim que grandes militantes como Malatesta geralmente agiam no início dos anos 1870.<sup>159</sup> Apropriando-se das táticas das

<sup>155</sup> Cf. SEIXAS. *Ação direta, greves, sabotagem e boicote: violência operária ou pedagogia revolucionária?*, 2004.

<sup>156</sup> “Essa expressão tão temível pelos antissocialistas, ‘a propaganda pelo fato’, não é mais do que ‘dar o exemplo’ ou qualquer outro termo pelo qual, em todas as línguas, exprime-se que os fatos são mais eficazes do que as palavras”. (NETTLAU, *História da Anarquia – das origens ao anarco-comunismo*, 2008, p. 186).

<sup>157</sup> “O atentado para matar o rei Humberto ocorreu a poucos meses de dois atentados à vida do imperador alemão e de um para matar o rei de Espanha. A frase ‘propaganda pela acção’ estava a tomar um significado cada vez mais sinistro”. (JOLL, *Anarquistas e Anarquismo*, 1977, p. 144).

<sup>158</sup> MONTEIRO. *Significações do “Eu” niilista: contrastes entre século XIX e a contemporaneidade*, 2008, pp. 64-5.

<sup>159</sup> “Consequentemente, Malatesta, Stepniak e uma senhora russa alugaram um casa na aldeia de San Lupo, sob pretexto de que a senhora precisava de ar da montanha para a sua saúde. Ali descarregaram várias caixas de munições disfarçadas como bagagem. (...) Malatesta, Cafiero e cerca de vinte e cinco decidiram então dirigir-se para as montanhas e incitar à revolta as aldeias mais afastadas. Em vez de construírem uma base de operações e a partir desta tentarem evangelizar as redondezas, iniciaram-na de uma maneira ao acaso (...) A princípio obtiveram notável sucesso. Na Aldeia de Lentino, aonde a coluna chegou na manhã de um domingo, declararam o rei Victor Manuel deposto e, segundo o ritual anarquista,

organizações secretas de Bakunin, formava-se um grupo, com homens dispostos a fazer sacrifícios pela causa libertária, montava-se acampamento e a partir de um determinado local estratégico formavam-se colunas de homens armados que começavam a marchar pelos campos e regiões pobres convencendo os camponeses a também pegarem em armas para lutar contra o governo. Isso era, em suma, a propaganda pelo fato, que mais tarde depois de inúmeros atentados passou a designar os atos terroristas.

Há vários pontos importantes na constatação do significado original da “propaganda pelo fato”; entre eles, pode-se destacar que tal tática, em grande parte, não alcançou os resultados pretendidos, pelo menos no que diz respeito à estratégia de instigar e a preparar a revolução social, o mesmo não se pode dizer com relação à criação de sociedades de resistência.

Um segundo ponto é que a “propaganda pela ação” não estava desligada de um objetivo de educar as massas pelo exemplo, ao contrário, era um de seus princípios.

E o terceiro ponto que se deve sublinhar é que a partir dos fracassos que levaram vários militantes à prisão e da relação, em grande parte, feita pela imprensa burguesa que começou a relacionar os atentados com a tática da “propaganda pelo fato”, alguns militantes anarquistas começaram a reformular suas táticas, o que, em outros termos, significou ampliar o campo de atuação da estratégia de ação direta, não mais apenas como expressão da luta de classes (do operariado que deve cindir totalmente com a burguesia para enfrentá-la em outro campo de luta), nem tampouco como mera ação econômica que se distingue da ação política partidária.

Alguns anarquistas, entre eles Kropotkin e Malatesta, trataram de reavaliar suas condutas e repensar seus métodos, dessa reavaliação e de inúmeros debates surgiu o movimento anarco-comunista<sup>160</sup> com princípios e táticas diversos que variam conforme

---

começaram a queimar os arquivos que continham o registro das propriedades, dívidas e impostos. A revolução em Lentino foi recebida com certo entusiasmo pelos camponeses e o próprio padre da aldeia se juntou aos insurrectos”. (JOLL, **Anarquistas e Anarquismo**, 1977, pp. 140-1).

<sup>160</sup> Sobre a origem do anarco-comunismo ver: “Em fevereiro de 1876, publicou-se em Genebra *Aux travailleurs manuels partisans de l’action politique* de Dumartheray, uma brochura que correspondia às tendências da seção *L’Avenir*, ... Nela falou-se pela primeira vez em um texto impresso do comunismo anarquista, ... rejeitavam não apenas as limitações coletivistas, mas propunham o comunismo anarquista. E foi precisamente por causa de seus contatos com esse meio, sobretudo com Dumartheray, do qual ele se tornou amigo, que Kropotkin aproximou-se do comunismo, alguns anos depois, até o ponto de aceitá-lo abertamente” “Nas reuniões (de 18 e 19 de março de 1876, em Lausanne) dos internacionalistas e comunistas, Élisée Reclus pronunciou um discurso pelo qual reconhecia o anarquismo comunista, e isso deve ter sido um acontecimento tão novo que o fato ainda era lembrado vários anos depois, ainda que o discurso não tivesse sido conservado. Por outro lado, Élisée Reclus não tivera até ali a ocasião, ou não buscara, de precisar sua opiniões, mas o fez em seguida em *Le Travailleur* (Genebra, 1877-78); e em *Lé*

seus militantes; outros como Pelloutier e Pouget <sup>161</sup>, viram nos sindicatos a possibilidade de um meio eficaz de luta, organização e educação com vista à criação de uma sociedade mais justa; daí surgiram as Bolsas de Trabalho e sua nova concepção de organização, com grande ênfase na preparação dos trabalhadores para a sociedade futura.

Não se pode, contudo, apreender esses fatos como uma sequência linear e evolutiva que vai da “propaganda pelo fato”, passa pelos atentados terroristas e termina com a formação, de um lado, do movimento anarco-comunista e, de outro, do sindicalismo revolucionário. Apesar de a narrativa ser linear, esses vários e diferentes acontecimentos coexistiram no mesmo tempo e espaço; há textos e contextos de anarco-comunistas desde 1876, ou antes, assim como as táticas da propaganda pelo fato, tanto quanto tentativas de transformar os agrupamentos de trabalhadores em lugares não só de reivindicação, mas também em embriões de revolução, remontam à época de Proudhon.

Em um período de dois breves anos (1892-4), os atentados deram a tônica e provocaram uma enorme repressão na França. Desde então, a dificuldade de os militantes anarquistas, mesmo aqueles que não compartilhavam das táticas terroristas, permanecerem na ilegalidade sem serem presos, marcou uma mudança de rota que contribuiu para o crescimento do sindicalismo na França.

A lei sindical de 1884 - dispositivo liberal que permitiu o confinamento da luta, foi capaz de separar os anarquistas capazes de ações violentas e anarquistas que se dedicavam exclusivamente ao trabalho de preparação e educação das massas nos sindicatos -, legalizou as organizações dos trabalhadores e propiciou aos anarquistas uma mudança de rumo na militância, pois a propaganda pelo fato, de modo geral, não

---

*Revolte*, a partir 1878, fê-lo mais amiúde”. (NETTLAU, **História da Anarquia – das origens ao anarco-comunismo**, 2007, pp. 180-1).

<sup>161</sup> Émile Pouget, nasceu em Port-de-Salars (Aveyron) le 12 de outubro de 1860. Toma conhecimento do julgamento dos *communards* realizado em Narbonne, logo depois ele funda seu primeiro jornal. Em 1879, ele participou da fundação do Sindicato dos Trabalhadores Têxteis. Em 1881, entrou para um grupo de anarquistas franceses no Congresso Internacional em Londres. Participou de várias lutas, greves, foi preso e condenado a 8 anos de prisão, cumpriu pena de 1883 a 1886 na prisão de Melun. Em 1889, ele publica um jornal panfletário *Père Peinard*, onde publicou inúmeros artigos. Em 1894, com a repressão aos círculos anarquistas após o assassinato do Presidente da República, é forçado a emigrar para Inglaterra. Foi perdoado em 1895 e voltou para a França. Em 1896 defende ações de sabotagem como tática de luta. Publica vários artigos teorizando sobre o tema da ação direta. Entre 1901 e 1908 torna-se secretário adjunto da CGT, representando a tendência anarcossindicalista. Em 1906 ele participa da elaboração da Carta de Amiens. Torna-se em 1907 o editor *La Voix du Peuple*, publicada pela CGT. Faleceu em Lozère no dia 21 de julho de 1931.

se adequava mais as condições de luta, que poderia ser rearticulada, a partir de então, dentro dos sindicatos. Foi assim que muitos anarquistas entraram nos sindicatos, nas bolsas de trabalho, com intuito de transformá-los em núcleos da estratégia da ação direta, lutando contra as tendências que faziam dos sindicatos palanques para eleger “representantes” dos trabalhadores. É assim também que se pode falar de sindicalismo revolucionário.

Tais perspectivas estavam diretamente relacionadas com a constituição dos grupos de anarquistas-comunistas (ou anarco-comunistas) de um lado, que redefiniram a organização inspirada nas sociedades secretas de Bakunin e, de outro, com a constituição das Bolsas de Trabalho francesa, e o surgimento do sindicalismo que se tornará, aos poucos, em grande parte pela contribuição de anarquistas como Pelloutier e Pouget, um movimento operário revolucionário.

Foi desta forma que a estratégia da ação direta como prática política efetiva que visava a um fim social, nesse ponto, diferente dos atos voluntários e individualistas que marcaram os atentados, ganhou o nome e a notoriedade entre os sindicalistas revolucionários, e está de certo modo ligada, direta ou indiretamente, também à noção de “propaganda pelo fato” e, com isso, com a violência revolucionária que em alguns casos foi representada pelos atentados empreendidos por anarquistas individualistas. Com os anarquistas-comunistas, tanto kropotkianos quanto malatestianos, e com o trabalho militante de anarquistas como Pelloutier e Pouget que renovaram a concepção e a função sindical na França a partir de 1895, a estratégia da ação direta passa ter uma identidade forte com o projeto de uma sociedade comunista e libertária.

No que concerne ainda à propaganda pelo fato, em sua origem, como foi sublinhado, não era uma tática violenta apenas, mas também pedagógica, porque almejava por meio do exemplo instigar as massas à revolução ou ao menos a se defender das autoridades instituídas. É esse lado pedagógico da propaganda pelo fato e não tanto pela violência que caracterizaria mais fortemente a estratégia de ação direta a partir do início do século XX, pois a ressignificação e re-elaboração das táticas anarquistas depois dos atentados também contribuiu para a sua renovação como estratégia política autônoma.

É com essas ressalvas que se pode avaliar a definição de Daniel Colson:

Notion pratique et théorique inventée par le syndicalisme révolutionnaire et l'anarchosyndicalisme, et qui s'inscrit en continuité de la propagande par le

fait anarchiste des années précédentes, l'action directe, dans son acception libertaire, embrasse la totalité des activités de l'être humain et de ses rapports au monde. De façon circonstanciée (mais pour l'anarchisme il n'existe que des circonstances), la notion d'action directe fournit ainsi une clé essentielle pour saisir la nature du projet libertaire.<sup>162</sup>

A ação direta é, assim, o prisma pelo qual se institui o anarquismo e pelo qual o anarquismo se faz como movimento social. No que diz respeito ainda à associação da ação direta com a “propaganda pelo fato”, não se deve ressaltar ora o princípio da violência revolucionária, ora o princípio da pedagogia; o que parece claro é que a ação direta se constituiu com esses dois dispositivos políticos.

A ação direta, instituinte da ética libertária, se fez e se faz a partir desses dois dispositivos, que se pode definir como *persuasão* e *violência*. O primeiro abriga quaisquer táticas que busquem convencer o *outro*, seja por métodos racionais ou afetivos, como a educação e a propaganda; o segundo, compreende a luta, a conquista, a destruição do *burguês*, percebido como inimigo que não se pode convencer ou persuadir.

Assim, a compreensão mais ou menos precisa desses dispositivos é que faz a diferença entre, o que se entende por ação direta, alicerçada em princípios morais de uma sociedade comunista e libertária futura, e uma ação direta que buscava através de atos individuais a destruição dos pilares da sociedade burguesa, pois é o uso mais intenso de um ou outro aspecto, violento ou persuasivo, que determinará as perspectivas pelas quais serão analisadas, compreendidas e percebidas as manifestações de ação direta. Diria, por ora, que os anarquistas que almejavam uma sociedade comunista tendiam a circunscrever a estratégia de ação direta, quando do uso necessário de seu aspecto violento, em um território ético bem definido pela “defesa dos oprimidos” como uma violência “legítima”.

Mas, no fundo, a diferença que separava, de um lado, os anarquistas que se utilizavam dos sindicatos como principal meio para se alcançar o comunismo e os anarquistas-comunistas que eram mais ecléticos em seus métodos, pois não nutriam

---

<sup>162</sup> “Noção prática e teórica inventada pelo sindicalismo revolucionário e pelo anarcossindicalismo, e que se inscreve como continuidade à propaganda pelo fato anarquista dos anos precedentes, a ação direta, na sua acepção libertária, abrange todas as atividades do ser humano e sua relação com o mundo. De forma circunstanciada (mas para o anarquismo só existem circunstâncias), a noção de ação direta fornece, assim, uma chave essencial para a apreensão da natureza do projeto libertário” COLSON, **L'action directe**. Disponível em:

< <http://raforum.info/spip.php?article2881&lang=fr> >. Acesso em: 02 agosto 2007.

grandes esperanças pela organização sindical e, de outro, os anarquistas-terroristas que eram individualistas, se restringia, basicamente, a seus métodos, ou melhor dizendo, às suas estratégias.

Sobre complexidade da ação direta, Julliard declara :

Que l'expression appartienne ou non à Pelloutier, Il ne fait pas de doute que c'est dans le milieu des Bourses du travail qu'elle prend consistance. Mais il faut immédiatement écarter une ambiguïté. Aux yeux de nombreux critiques, comme d'ailleurs de certains partisans, action directe est synonyme d'action violente. Cela n'est pas exact. Certes les syndicalistes révolutionnaires, et Pelloutier le premier, n'ont jamais refusé de faire appel à la violence. Bien au contraire, ils l'ont jugée nécessaire à certains moments. Nous avons déjà vu Pelloutier se séparer de Briand sur la question de la grève générale pacifique. Depuis, il n'a cessé de proclamer la nécessité du recours à une action révolutionnaire violente qui prendra la forme de la grève générale. C'est une question d'efficacité ; c'est même une question de dignité : « la violence, enfin, qui seule peut mettre un frein à la violence, et qui est l'arme naturelle de tout être fier et digne ». Mieux : à plusieurs reprises, il s'est prononcé sans équivoque en faveur du boycottage et du sabotage. Etudiant devant le Comité fédéral des Bourses le point de l'ordre du jour du congrès de Londres portant sur les « conflits entre le capital et le travail », Pelloutier rappelle qu'en dehors de la révolution, les ouvriers font d'ordinaire appel à la grève pour résister au patronat.<sup>163</sup>

Não é difícil compartilhar das conclusões de Julliard, embora entenda que a ambigüidade não se desfaz, mesmo que a violência não seja considerada como um princípio da estratégia de ação direta, mas considerada necessária em alguns momentos. A idéia de revolução é, por isso, necessariamente violenta, está acoplada à estratégia de ação direta, pelo menos àquela que se caracteriza por ser libertária, compartilhada por Pelloutier e Malatesta de modos distintos.

Ambos concordam que a educação integral não poderia se completar sem a revolução social que modificasse as relações desiguais e injustas e, portanto, a violência revolucionária não se separa da concepção de ação direta, mesmo quando o enfoque desta seja a criação de novos exemplos de sociabilidade e conduta ética no interior mesmo da sociedade burguesa, em distinção completa aos valores desta.

<sup>163</sup> “Que a expressão pertença ou não a Pelloutier, não há dúvida, porém, que é no interior das Bolsas do trabalho que ela ganha consistência. Mas é preciso imediatamente afastar uma ambigüidade. Aos olhos de numerosos críticos, como de certos partidários, ação direta é sinônimo de ação violenta. Isso não é exato. Porquanto, os sindicalistas revolucionários, e Pelloutier o primeiro, nunca se recusaram o apelo à violência. Pelo contrário, eles consideraram necessária em determinados momentos. Já vimos Pelloutier se separar de Briand sobre a questão da greve geral pacífica. Desde então, ele tem continuado a proclamar a necessidade de recorrer a uma revolução violenta, sob a forma de greve geral. É uma questão de eficácia, é mesmo uma questão de dignidade: ‘a violência, enfim, que só ela pode acabar com a violência, e que é a arma natural de todo ser orgulhoso e digno.’ Melhor: em várias ocasiões, ele falou claramente a favor do boicote e da sabotagem. Antes de formar o Comitê Federal das Bolsas a ordem do dia do congresso de Londres estava relacionado aos ‘conflitos entre capital e trabalho’, Pelloutier lembra que além da revolução, os trabalhadores geralmente recorreram a greve para resistir aos empregadores”. (JULLIARD, **Fenand Pelloutier – et les origines du syndicalisme d'action directe**, 1971, pp. 215-6).

Entro assim, no ponto capital e mais importante desse estudo, que é a utilização ética da estratégia da ação direta e que me levou a abordar o aspecto da sensibilidade libertária, da persuasão pelo exemplo, pela ação. Aquilo que os militantes tentavam despertar nos trabalhadores e explorados, que visava além da estratégia política autônoma que buscava mais autonomia, ganhos materiais e à própria preparação para a revolução e para a sociabilidade fraternal de acordo com os princípios ácratas.

Além disso, há o aspecto pragmático dos anarquistas que muitos estudiosos captaram munidos de um marxismo sem tato apenas o aspecto negativo. Aquilo que invariavelmente denominavam de economicismo, lutas imediatistas e reformistas, mas que, ao contrário, na perspectiva libertária, revelava claramente a intenção de fundar aos poucos uma sociabilidade libertária paralela às instituições burguesas, que as conjurasse como uma “máquina de guerra”, uma ética anarquista que fizesse frente ao egoísmo burguês, uma solidariedade que se opusesse ao individualismo preponderante na sociedade capitalista.

Fala-se com frequência de revolução e acredita-se por esta palavra resolver todas as dificuldades. Mas o que deve ser, o que pode ser essa revolução à qual aspiramos? Todavia, e depois? A vida social não admite interrupções. Durante a revolução ou a insurreição, como queiram, e imediatamente após, é preciso comer, vestir, viajar, imprimir, tratar dos doentes etc., e estas coisas não se fazem por si mesmas. Hoje o governo e os capitalistas as organizam para delas tirar proveito; quando eles tiverem sido abatidos, será preciso que os próprios operários o façam em proveito de todos, senão verão surgir, sob um nome ou outro, novos governantes e novos capitalistas. E como os operários poderiam prover as necessidades urgentes se eles não estão agora habituados a se reunir e a discutir, juntos, os interesses comuns, e ainda não estão prontos, de certo modo, a aceitar a herança da velha sociedade? <sup>164</sup>

Nessa passagem, Malatesta demonstra a sua preocupação com o momento pós-revolucionário, com a organização autônoma dos indivíduos depois que conquistassem suas liberdades, da preparação prévia que tinham que ter para assumir a organização da sociedade sem se tornarem ou sem permitirem que alguns entre eles se tornassem outros exploradores.

Por outro lado, acrescenta que os anarquistas não deveriam esperar o momento em que todos tivessem preparados para a revolução. De sua argumentação depreende-se que a luta direta também é formadora e que se a revolução não for possível, o trabalho de propaganda e de resistência contra o mal maior é um trabalho cotidiano dos libertários, é necessário lutar também por causas imediatas:

---

<sup>164</sup> MALATESTA; FABBRI, *Anarco-comunismo Italiano*, n/d, pp. 67-8.

Todavia, nós não queremos dizer que para fazer a revolução seja preciso esperar que todos os operários estejam organizados. Seria impossível, tendo em vista as condições do proletariado, e felizmente não é necessário. Mas é preciso que pelo menos haja núcleos em torno dos quais as massas possam reagrupar-se rapidamente, tão logo elas sejam liberadas do peso que as oprime. Se é utopia querer fazer a revolução somente quando estivermos todos prontos e de acordo, é ainda mais utópico querer fazê-la sem nada e ninguém. É preciso uma medida em tudo. Enquanto esperamos, trabalhem para que as forças conscientes e organizadas do proletariado cresçam tanto quanto seja possível.<sup>165</sup>

Essa luta cotidiana, se tomada como simples reformismo, obscurece o que ela tem de mais formidável que é lutar em várias frentes, criando-se contrapoderes que anulariam ou se oporiam aos mecanismos de poder e não apenas esperar que as condições econômicas propícias para se fazer a revolução acontecessem.

É na busca anarquista por uma educação libertária, por uma ética solidária, pela criação de associações livres e espaços de lazer diferenciados dos espaços da burguesia e da sociedade capitalista como um todo que se encontrará a ação direta sob outros aspectos para além do significado de uma estratégia política, mas também como um *habitus*, um *modus vivendi*, enfim, uma maneira de viver.

Ver-se-á isso muitas vezes na prática como foram as tentativas de fundação e manutenção de sociedades libertárias, em que o exemplo da Colônia Cecília, no Brasil, seja talvez o mais notório, mas também no discurso “doutrinador” dos militantes anarquistas, nos apelos moralizantes que buscavam convencer os operários a tornarem-se anarquistas integrais.

Avelino em seu artigo intitulado *Revolta e ética anarquista*, em que procura apreender a ética libertária a partir do tema do “homem revoltado” escreve acerca da criação de espaços novos de sociabilidade, formadores de uma ética e uma estética anarquistas:

Novos lugares são inventados e um novo cotidiano é dado ao indivíduo na forma de bibliotecas, conferências, concertos, piqueniques, espetáculos filo-dramáticos e musicais, realizados pelos sindicatos ou por outras organizações por eles criadas como o Centro de Cultura Social de São Paulo.<sup>166</sup>

O enfoque desse trabalho é a ação direta e a ética ou o *ethos* que se pode depreender do tema da ação direta; aspecto que tem uma importância capital para essa pesquisa, pois é esse *ethos* do autogoverno, da autonomia, da livre-escolha que, a meu ver, caracteriza a ação direta como estratégia ético-política. Ação direta seria então

<sup>165</sup> Ibidem, pp. 67-8.

<sup>166</sup> AVELINO. “Revolta e ética anarquista”. In: *Verve*, 2002, p. 205

mais uma questão ética do que política? Existe uma ética libertária que compreenda também a violência? Quais seriam seus fundamentos? Qual a importância da ética para os anarquistas? Seria a ênfase na ética, uma marca de especificidade da ação direta anarquista? O *ethos* libertário exprime-se estrategicamente através da persuasão e da violência: das greves, dos boicotes, das sabotagens, da propaganda, pelo exemplo da conduta do militante e pelo convencimento no debate.

### **Entrelaçamento: sindicalismo revolucionário e anarquismo**

Após o fim da Comuna de Paris (1871) e a fase de atentados (1892-1894), grande parte dos militantes anarquistas repensou sua atuação política, buscando nos sindicatos um meio de luta que se baseasse na união dos trabalhadores e não mais em atos individuais. Nesse sentido, muitos anarquistas avaliando que as táticas terroristas não produziram resultados satisfatórios migraram para os sindicatos. Nesses agrupamentos de trabalhadores, em grande parte formados pelas Bolsas de trabalho, se encontravam militantes de diferentes tendências.

A ação direta surgiu nesse ambiente híbrido, composto de militantes e trabalhadores de diversas vertentes que recusaram as vias legais ou transformaram-nas em núcleos de revolução, a exemplo dos sindicatos, rompendo assim, por meio da luta autônoma, com os mecanismos de controle criado pelos governos burgueses.

Nesse sentido, a ação direta pode ser compreendida como a ação ético-política que se opõe radicalmente ao modelo liberal-representativo de se fazer política e ao modo de vida burguês em geral, manifestando-se através de práticas ou táticas de combate e resistência como greves, sabotagens e boicotes.<sup>167</sup>

A ação direta seria assim toda e qualquer ação política e ética que se propusesse a criar e a agir em um campo político ampliado, para além dos limites do direito da democracia liberal, em um novo jogo, com novas regras, em que as probabilidades se multiplicariam por diferenciação ao modelo burguês.

Foi, nesse sentido, que retomei o modelo de guerra de Foucault buscando escapar do regime de verdade do liberalismo que se inscreveu como poder pacificador.

---

<sup>167</sup> “En Toulouse, en 1897, nuestros camaradas Delessalle y Pouget hicieron adoptar las tácticas llamadas del boicot y del sabotaje”.

(MONATTE. **Congreso de Amsterdã**, Disponível em:

<[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/amsterdam/indice.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/amsterdam/indice.html)>. Acesso 10 abril 2009).

Assim, apesar de se perceber a distinção entre astúcia burguesa e violência proletária, segundo a concepção de Sorel, não é crível que mesmo dentro da astúcia política do liberalismo e dos seus mecanismos de poder possam ser evitados os efeitos opressivos, repressivos e, em última instância, também os efeitos de violência dissimulada.

Nesse sentido, a ação direta pode significar um *modus vivendi* que redefiniriam modos de ser e de agir para se criar não só uma sociedade igualitária, livre e sem governo, mas, o que, a meu ver, é o mais importante: um novo tipo de homem precursor dessa nova sociedade. Não se confunde, porém, esse “novo homem” com algum tipo de anarquismo individualista ou niilismo anárquico em que a mudança do eu seria o único alcance possível ou uma medida eficaz para mudança da sociedade, como se mudando o indivíduo mudar-se-ia o social.

A ação direta surge historicamente em meio a anarquistas e sindicalistas revolucionários que faziam parte do movimento operário europeu (francês, italiano, espanhol). Esse momento histórico foi marcado duplamente pelas Bolsas de Trabalho na França e pela CGT. Esta última, a partir de 1895, embora formada por anarquistas, sindicalistas e defensores dos partidos políticos, pregou a neutralidade partidária e a sindicalização única entre as profissões entre outros pontos que formaram a base da Carta de Amiens, em 1906.<sup>168</sup>

O sindicalismo revolucionário surgiu em oposição às representações partidárias, às políticas governamentais que tentavam cooptar e desviar os trabalhadores de seus interesses operários e também contra a tendência anarquista kropotkiana, que, segundo muitos sindicalistas revolucionários e malatestianos, enfatizava as especulações filosóficas em detrimento das ações efetivas.<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> “La Federación de las Bolsas se constituyó en 1892, la Confederación General del Trabajo, que en su origen, tuvo la precaución de afirmar su neutralidad política, em 1895. (...) Congreso obrero de 1894 (en Nantes) había votado el principio de la huelga general revolucionaria”. MONATTE. **Congreso de Amsterdã**, Disponível em: <[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/amsterdam/indice.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/amsterdam/indice.html)>. Acesso 10 abril 2009.

<sup>169</sup> É bom ressaltar que o campo político do anarquismo jamais foi homogêneo, por isso, se usa o termo no plural. Este juízo de valor em relação à linha kropotkiana era claramente fruto de divergências de táticas no interior do movimento libertário, portanto, não se pode confundir esses juízos feitos por quem estava no calor do debate com os deste autor que vos escreve e que, eventualmente e inconsciente, emite por nutrir grande admiração pela linha malatestiana e pela atuação de Pelloutier nas Bolsas de Trabalho. Em relação a Kropotkin é preciso admitir ainda a sua importante militância e a enorme repercussão que suas obras tiveram no meio intelectual e operário, inclusive influenciando o próprio Malatesta. Kropotkin buscou fundamentar cientificamente o anarco-comunismo, que Malatesta se apropriou/adotou e deu outro direcionamento, na concepção de “ajuda mútua”, que é uma criação kropotkiana a partir da análise crítica da tendência de “seleção natural” concebida por Darwin. Para uma introdução às idéias e às práticas de Kropotkin é indispensável a leitura de: (LOPREATO. “Sobre o pensamento libertário de Kropotkin:

Pierre Monatte, sindicalista revolucionário, em seu discurso no Congresso Anarquista de Amsterdã, em 1907, entrelaça o renascimento do movimento operário revolucionário às uniões operárias organizadas pelos sindicatos federalizados da CGT, com o lema da Internacional de que “a emancipação dos trabalhadores seria obra dos próprios trabalhadores”. O mesmo lema que depois foi modificado pela tática “política” que defendia a formação de um partido político para representar os trabalhadores.<sup>170</sup>

Para os anarquistas da linha malatestiana, os sindicalistas revolucionários confundiam meio com fim, greve com revolução, além de ter, segundo Malatesta, uma concepção de classe bastante simplória que não captava as complexas relações entre operários e burguesia. Os interesses de uns e outros nem sempre poderiam ser definidos e separados por classe; os anseios, as preocupações podem se aproximar entre as classes e se separar entre os indivíduos de mesma classe, afirmava Malatesta a esse respeito. Embora, isso, ainda segundo o anarco-comunista italiano, não impedisse a possibilidade da solidariedade moral, mesmo não havendo uma solidariedade econômica.

Entendo que Malatesta foi muito enérgico em sua crítica ao sindicalismo revolucionário por percebê-lo, mesmo com o adjetivo de revolucionário, como uma organização reformista e legalista. Sua concepção enfatizava os aspectos negativos e tendia a desconsiderar o poder de mobilização e de ameaça política à sociedade burguesa.

De qualquer forma, sua crítica no que diz respeito à ampliação do campo de luta e de organização além dos limites do regime de trabalho, isto é, que não se restringisse apenas aos sindicalizados, do perigo da burocracia, da profissionalização dos sindicalistas que reproduziria o sistema salarial e de governo nos sindicatos e ao otimismo exagerado de achar que a transformação da sociedade, do capitalismo para o socialismo anarquista poderia acontecer simplesmente pela substituição da indústria capitalista pela organização sindical é sem dúvida muito procedente.

---

indivíduo, liberdade, solidariedade”. In: **História & Perspectivas**. Nº 27/28. pp. 557-72). Neste texto, a autora apresenta: “algumas considerações sobre o pensamento libertário de Kropotkin, destacando as idéias-chave de solidariedade, liberdade e indivíduo, fundamentais para se compreender como o autor, impregnado do cientificismo, do naturalismo e do evolucionismo que marcaram a segunda metade do século XIX, concebeu o anarquismo como manifestação de uma nova filosofia natural e social”. (Ibidem, p. 562).

<sup>170</sup>

MONATTE. **Congresso de Amsterdã**, Disponível em: <[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/amsterdam/indice.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/amsterdam/indice.html)>. Acesso 10 abril 2009.

Para Malatesta, a greve era apenas um dos meios de se chegar ao objetivo: a anarquia. Nesse sentido, os operários deveriam ser instigados a trabalhar por conta própria e segundo os fins solidários de um comunismo anárquico muito mais do que chegar ao ponto de ter que voltar ao trabalho, depois de um período de greve, por não aguentar mais a escassez.

À parte as discordâncias entre sindicalistas revolucionários e anarquistas que compunham a CGT<sup>171</sup>, a ação direta é o ponto comum que permitiu a união de concepções diferentes e as suas táticas como greves, boicotes e sabotagens seriam meios de preparação para revolução, pois tais táticas comporiam um programa de pedagogia revolucionária pela ação, pelo exemplo da luta que evidenciaria a exploração, a dominação burguesa, enfim, as contradições entre capital e trabalho e contribuiria na criação de uma nova sociabilidade baseada na igualdade de condições, na liberdade individual e na solidariedade entre homens e mulheres.

É importante ressaltar que a ação direta antes de emergir no contexto do movimento operário autônomo e independente poderia ser marcada como uma manifestação de revolta que permeava as classes e os grupos, independentemente da coloração política ou do engajamento dos agentes em um campo ou outro de luta.

De certa forma, a ação direta, numa perspectiva da história longa, herdeira de uma tradição de revoltas populares (contra a soberania nascente do contrato) na perspectiva do discurso da guerra estudado por Foucault, como as suas manifestações de boicote, sabotagem e greve não têm filiação fixa com o movimento operário, ou, dito de outra forma, com a história da esquerda revolucionária.

Chamo a atenção para isso, porque na definição de Pouget, tanto o boicote, quanto a sabotagem e porque não a greve, foram, por vezes, utilizadas taticamente pela burguesia, governo e capitalistas de forma geral. Nesse sentido, Pouget alerta que, “¡Todos, sin excepción, son saboteadores! Pues todos, en efecto, adulteran, estafan, falsifican cuanto pueden”.<sup>172</sup> O que legitima e diferencia a sabotagem e o boicote dos trabalhadores em relação aos dos empregadores é o prisma ético. Continua assim, Pouget: “Pero este sabotaje capitalista que impregna a la sociedad actual, que

---

<sup>171</sup> MALATESTA. **Congreso de Amsterdã**, Disponível em: <[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/amsterdam/indice.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/amsterdam/indice.html)>. Acesso 10 abril 2009.

<sup>172</sup> Ibidem, loc. cit.

constituye el elemento en el cual se mueve – como nosotros en el oxígeno del aire – es condenable muy de otro modo que el sabotaje obrero”.<sup>173</sup>

Pois, para o autor,

El sabotaje obrero se inspira en principios generosos y altruistas: es un medio de defensa y protección contra las exacciones patronales; es el arma del desheredado que batalla por su existencia y la de su familia; tiende a mejorar las condiciones sociales de las muchedumbres obreras y a librarlas de la explotación que las oprime y las aplasta ... Es un fermento de vida radiante y mejor.<sup>174</sup>

Mais uma vez o que distingue o emprego da ação direta por parte dos anarquistas é o princípio ético da autodefesa dos mais fracos, dos explorados, já muito bem exposto por Malatesta em seus discursos.

É importante ressaltar, nesse ponto, a multifiliação da ação direta no contexto do movimento operário revolucionário, ela foi utilizada e reivindicada tanto por sindicalistas revolucionários como por anarco-comunistas e anarquistas de uma forma geral que participavam efetivamente nos sindicatos, respeitavam o princípio de neutralidade que deveriam ter dentro dele, mas eram anarquistas de formação.

Em 1906, época do Primeiro Congresso Operário Brasileiro (o primeiro COB foi realizado no mesmo ano do Congresso de Amiens), a orientação do movimento operário no Brasil segue em sintonia<sup>175</sup> com os acontecimentos sindicais franceses que tiveram como desfecho a Carta de Amiens, que estruturou os princípios do sindicalismo revolucionário, marcado pela ação direta, pela luta cotidiana por melhores condições e a preparação para a revolução social, pelo separatismo operário e pela neutralidade política:

El Congreso precisa, por los puntos siguientes, esta afirmación teórica: en la obra reivindicativa cotidiana, el sindicalismo persigue la coordinación de los

<sup>173</sup> POUGET. **El Sabotaje**, Disponível em:  
<[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/derecho/pouget/pouget.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/pouget/pouget.html)>.

Acesso em: 10 abril 2009.

<sup>174</sup> Ibidem, loc. cit.

<sup>175</sup> Para uma comparação com os princípios da Carta de Amiens, citada em parte no corpo do texto, os trabalhadores no Primeiro Congresso Operário Brasileiro de 1906 definiram, entre outras coisas: “... que todos os trabalhadores, ensinados pela experiência e desiludidos da salvação vinda de fora da sua vontade e ação, reconhecem a necessidade iniludível da ação econômica direta de pressão e resistência, sem a qual, ainda para os mais legalitários [sic], não há lei que valha; O Congresso Operário aconselha o proletariado a organizar-se em sociedades de resistência econômica, agrupamento essencial e, sem abandonar a defesa, pela ação direta, dos rudimentares direitos políticos de que necessitam as organizações econômicas, a pôr fora do sindicato a luta política especial de um partido e as rivalidades que resultariam da adoção, pela associação de resistência, de uma doutrina política ou religiosa, ou de um programa eleitoral”. PINHEIRO; HALL, **A Classe Operária no Brasil – 1889-1930 documentos**, 1979, pp. 46-7.

esfuerzos obreros, el aumento del bienestar de los trabajadores por la realización de las mejoras inmediatas, tales como la disminución de las horas de trabajo, el aumento de los salarios, etcétera. Pero esta tarea no es más que un costado de la obra del sindicalismo: prepara la emancipación integral que sólo puede realizarse por la expropiación capitalista; preconiza como medio de acción la huelga general y considera que el sindicato, hoy día grupo de resistencia, será en el porvenir el núcleo de la producción y de la distribución; base de reorganización social.<sup>176</sup>

Os anarco-comunistas ligados a Malatesta que participavam da luta sindical, mesmo não reconhecendo o sindicato como meio exclusivo da estratégia anarquista, representam uma renovação de táticas e princípios no interior do movimento operário revolucionário, tanto em relação aos anarquistas individualistas, quanto em relação à tendência kropotkiana e, sobretudo, aos marxistas que, defendendo a tática da representação partidária, não são, pelos sindicalistas revolucionários e anarquistas, considerados *revolucionários*, pois a idéia de revolução para os anarquistas passa necessariamente pela ação direta, pelos operários que lutam, *eles mesmos*, por sua libertação, como era o próprio princípio da Primeira Internacional, antes da mudança introduzida pelos marxistas.

Por fim, tornou a encher-se a maré revolucionária. Os sindicalistas desiludidos do reformismo chato e do democratismo, adquiriam em França novo espírito; e os anarquistas, reanimados, lançavam-se de novo no movimento operário, atrás de pioneiros entre os quais é preciso citar Pelloutier.<sup>177</sup>

A respeito disso, Neno Vasco<sup>178</sup> que considera tanto o anarquismo comunista de Malatesta quanto o sindicalismo de ação direta de Pelloutier como renovações no

<sup>176</sup> CARTA DE AMIENS. **Congrès des 8-14 octobre 1906.** Disponível em : <[http://es.wikisource.org/wiki/Carta\\_de\\_Amiens](http://es.wikisource.org/wiki/Carta_de_Amiens)>. Acesso em: 04 junho 2009.

<sup>177</sup> VASCO, **Concepção Anarquista do Sindicalismo**, 1984, p. 69

<sup>178</sup> Neno Vasco (1878 - 1923) foi um poeta, advogado, jornalista e escritor, ardoroso militante anarquista e sindicalista nascido em Portugal. Emigrou para o Brasil onde estabeleceu uma série de projetos com os anarquistas daquele país. Em 1901 no Brasil estabeleceu contato com anarquistas italianos através dos quais tomou conhecimento da obra de Errico Malatesta que daquele momento em diante exerceu uma profunda influência em seu pensamento. É de sua autoria a tradução do hino A Internacional a mais difundida nos países de língua portuguesa. Em poucos meses passou a se corresponder com Malatesta e neste contato suas idéias e concepções foram modificadas. Na cidade de São Paulo em 1902 passa a editar o jornal Amigo do Povo junto com Benjamim Mota, Orestes Ristori, Giulio Sorelli, Tobia Boni, Ângelo Bandoni, Gigi Damiani e Ricardo Gonçalves. Nas páginas do jornal Voz do Trabalhador Neno Vasco respondeu às críticas de alguns anarquistas (entre eles Luigi Galleani) que acusavam as organizações anarcossindicalistas de serem apenas uma nova forma de governo. No ano de 1904 traduziu para o português do francês a obra "Evolução, Revolução e Ideal Anarquista" do francês Élisée Reclus. A esta época desenvolveu intensa atividade de propagação do pensamento libertário tornando-se uma referência entre os libertários brasileiros. Também neste ano passou a editar o periódico A Terra Livre. Proclamada a República em 1910, Neno Vasco retornou a Portugal onde continuou a desenvolver sua militância anarquista, colaborando com a imprensa anarquista brasileira como correspondente. Tornou-se colaborador constante da revista libertária A Sementeira na qual escreveu sobre a situação social no Brasil. No ano seguinte, nos dias 11, 12 e 13 de Novembro participou do 1º Congresso Anarquista

seio do movimento operário e revolucionário e, mais especificamente, do próprio anarquismo escreve:

O anarquismo apartado do movimento operário, entrou de definhar, de se consumir num criticismo estéril e impotente, de se dividir em pequenas capelas, com infiltrações de individualismo burguês ou de misticismo, divagações metafísicas e torneios intelectuais de diletantes e de snobes [SIC].<sup>179</sup>

Portanto, a especificidade histórica da ação direta e suas manifestações se encontram nas justificativas éticas de uso estratégico, tanto por parte dos anarquistas como dos sindicalistas revolucionários (anarcossindicalistas ou não).

Os discursos e práticas da ação direta se fundamentam, assim, na defesa de uma ética dos produtores, presente já em Proudhon, em sua defesa da criação de uma democracia industrial; que se manifestou também nas obras de Sorel; nos discursos de Pelloutier, Pouget e nos escritos de Malatesta em que procurava fundamentar esse discurso ético anarquista, em bases da autonomia operária, do livre exame, da livre associação, enfim, da liberdade.

Esse foi o grande ponto de tensão entre revolução e evolução, violência e persuasão, imposição e convencimento, em que os anarquistas se debatiam. O que estava em jogo era a necessidade de se justificar eticamente a violência revolucionária e de trazer para o âmbito da política uma violência legitimada dentro da perspectiva libertária, para que, estrategicamente, não comprometesse a outra face da ação direta: a educação, a propaganda, o convencimento, enfim, a persuasão.

A revolução, nesse sentido, se fazia necessária não para fundar a anarquia, mas para vencer o obstáculo que a impedia de se instalar na sociedade, qual seja, a burguesia e seus dispositivos de governo capitalista.

Assim, compreende-se que o mais importante na ação direta anarquista não é o apelo revolucionário que buscava criar uma nova sociedade a partir da destruição da sociedade burguesa, mas as atitudes éticas que buscavam criar novos hábitos que se contrapunham ao modelo de ética burguesa no próprio sistema capitalista. A criação do novo no velho e não do novo a partir da destruição do velho, neste estudo, é o ponto mais original das ações anárquicas.

---

Português. Morreu em setembro de 1920 de tuberculose, com 42 anos. Sua última obra, que deixou inacabada foi **Concepção Anarquista do Sindicalismo** (1920). (Adaptação feita a partir do Verbetes: VASCO, Neno. **Dicionário Histórico-Biográfico dos Anarquismos no Brasil**).

<sup>179</sup> VASCO, **Concepção Anarquista do Sindicalismo**, 1984, p. 79.

Não que isso colocasse os anarquistas comunistas como reformistas que tivessem desistido da revolução e passassem a acreditar numa evolução geral da sociedade para uma ética anarquista tida como superior, à maneira dos kropotkianos,<sup>180</sup> e nem que tivessem se tornado pacifistas à maneira de Tolstoi. É mais uma questão de ênfase e realismo, em se fazer o que pode ser feito aqui e agora, para evitar o maior mal possível, sem ter que ficar esperando indefinidamente a oportunidade de se fazer a revolução que poderia e poderá nunca aparecer.

### **O alargamento do campo político pela ação direta**

Este estudo da ação direta utilizou outro instrumental teórico de análise que forçou a ampliação do conceito de político para, assim, tentar se compreender a ação direta como um dispositivo de fazer política que engendra outro *habitus* de ser e de ver o mundo. Assim, o objeto de estudo também serviu para ampliar o instrumental utilizado para estudá-lo, como numa espiral progressivamente retroalimentada.

Jacy Seixas, em sua tese sobre o anarquismo e o sindicalismo revolucionário no Brasil coloca o seguinte problema:

Il y a des questions qui demeurent sans réponse satisfaisante si l'on persiste à ne pas prendre en compte la dimension politique du syndicalisme d'action directe. Un seul exemple : l'historiographie brésilienne s'interroge de plus en plus sur le comportement politique contrasté de la population urbaine sous la « Première République », caractérisé, d'une part, par une indifférence manifeste à l'égard de la politique en tant que sphère publique réglée par l'Etat et accessible aux citoyens (bref, son indifférence à se placer soi-même comme corps et coeur de la citoyenneté), et d'autre part, par la participation intéressée, et souvent massive, à d'autres sphères d'action. Comment, alors, comprendre cette dualité (indifférence politique/participation sociale) qui, ainsi formulée et incessamment reproduite, semble reconnaître les mouvements sociaux, mais leur enlève toute dimension de pouvoir ?<sup>181</sup>

Há muito tempo, no interior da concepção política do liberalismo (mas, não apenas, haja vista o marxismo) se tenta rejeitar o *status* de político da ação direta. O

<sup>180</sup> Cf. KROPTKIN, **La Moral Anarquista**, 1977.

<sup>181</sup> “Há questões que permanecem sem resposta satisfatória se persistirmos a não levar em conta a dimensão política do sindicalismo de ação direta. Um exemplo: a historiografia brasileira se interroga cada vez mais sobre o comportamento político contrastado da população urbana da ‘Primeira República’, caracterizado, por um lado, por uma manifesta indiferença em relação à política como esfera pública regulada pelo Estado e acessível aos cidadãos (em suma, sua indiferença para com o corpo e coração da cidadania) e, por outro lado, pela participação interessada e frequentemente massiva em outras esferas de ação. Como, então, compreender esta dualidade (indiferença política/participação social), que, assim formulada e incessantemente reproduzida, parece reconhecer os movimentos sociais, mas retira-lhes qualquer dimensão política?” (SEIXAS, **Memoire et oubli. Anarchisme et Syndicalisme Revolutionnaire au Bresil**, 1992, p. 175).

argumento liberal de que a política se constitui como pacificador da sociedade, de que é esse modo de fazer política asséptica que inaugura a sociedade democrática é obscurantista, pois busca escamotear que o campo do político é também feito de violências, lutas e guerras. Consiste em uma estratégia política que procura definir e caracterizar o campo de atuação política composto apenas por sua concepção, reduzindo-o e, assim, excluindo dele todas as outras estratégias que se opõem à representação democrática.

A ação direta baseia-se em um fazer político e ético autônomo em que os indivíduos são incitados a querer fazer por si mesmos, sem tutela ou sujeição a quaisquer tipos de regras que não forem discutidas, debatidas e aceitas por todos aqueles que a elas devem se submeter, deixando livres os que não concordarem a se desligarem do grupo e formarem outro.

A atuação política da ação direta é participativa e não se dá por delegação, mas por interesse ativo de cada indivíduo em querer interferir na vida de si e da comunidade que o afeta. Por isso que a ação direta anarquista é também definida por uma ética libertária. É a política transformada em ética, pois exige e requer a participação ativa de todos os interessados na construção de suas próprias vidas, não só na criação de regras sociais de convivência, mas na de deveres a serem seguidos no dia-a-dia para a construção de uma sociabilidade libertária.

Nesse sentido, retomo o pensamento de Jacy Seixas que enfatiza o campo político do sindicalismo de ação direta a partir da crítica dos meios democráticos da política parlamentar clássica:

Ce que l'on ressent comme une dualité dans le comportement politique résulte d'un calcul stratégique précis : un choix (de) politique. Ce calcul a façonné le mouvement ouvrier, l'a débordé à des degrés divers : événement impossible à mesurer et pourtant sensible à l'observation, que l'on retrouve dans le « comportement » de groupes subalternes urbains, de la population des grandes villes. Inclus dans une stratégie ouvrière anticapitaliste, ce calcul visait à affirmer une présence, un pouvoir. C'est donc la question du politique que est en cause ici, quoique ce calcul s'éloigne, et pour cause, des jalons démocratiques de l'exercice de la politique parlementaire classique. Il s'agit d'une stratégie antiparlementaire et syndicalisme, responsable d'un syndicalisme autonome dans la « Première République », mais où l'organisation d'élection, le syndicat, restait dépendante de l'action directe et de ses modalités, offensives ou de résistance.<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> “O que sentimos como uma dualidade no comportamento político é o resultado de um cálculo estratégico preciso: uma escolha (de) política. Este cálculo moldou o movimento operário, transbordando-o em muitos aspectos: impossível de ser medido e, entretanto, sensível à observação, que encontramos no ‘comportamento’ dos grupos subalternos urbanos, da população das grandes cidades. Inserido em uma

É preciso, portanto, não tomar a política da representação como o próprio campo do político, não tomar o Estado pela organização política única e fundamental e, finalmente, não conceber a violência apenas como crime, aberração ou anormalidade.

É preciso colocar a questão na pauta de discussões e não simplesmente esquecê-la ou fingir que a organização política moderna fora criada e aceita em uma sala ampla e arejada composta de nobres cidadãos e que, ao contrário, não tivesse sido imposta no campo de batalhas, em meio *a sangue, suor e barricadas* aos derrotados da vez.

A dificuldade em se fazer a crítica da estratégia política da representação emerge do *magma* de valores e princípios do próprio campo político estrito que ela construiu. Este problema é colocado por Castoriadis: “o da íntima solidariedade entre o regime social e o tipo antropológico”<sup>183</sup> exigido pelo capitalismo.

Em outras palavras, o fato de estarmos vivendo em uma democracia representativa nos dificulta conceber algo fora e diferente dela e perceber a relação entre sociedade instituinte e instituída, em que o regime define suas funções e os tipos antropológicos para fazer a sociedade funcionar de acordo com seus próprios dispositivos estratégicos. É por isso que no capitalismo a solidariedade entre os indivíduos, o desejo de igualdade social e justiça e a participação política são modos de ser cada vez mais raros, pelo fato de que esses tipos antropológicos não são mais fundamentais ou requeridos pela sociedade capitalista.

### **Ação direta como autonomia: entre a política e a ética**

Como ensinar alguém a ser autônomo sem que se interfira na autonomia desse alguém em escolher ou não ser autônomo? Como avaliar se a “apatia” dos indivíduos em sociedade também não se deve, pelo menos em parte, a uma atitude deliberada em se desinteressar dos problemas extrapessoais ou se desresponsabilizar dos problemas alheios? Por outro lado, como falar em “dar” autonomia e, ao mesmo tempo, pressupor que já haja nas pessoas um grau mínimo de autonomia? “Dar” autonomia, contribuir

---

estratégia operária anticapitalista, este cálculo visava afirmar uma presença, um poder. Portanto, é a questão do político que está colocada aqui, embora este cálculo se afaste, evidentemente, dos marcos democráticos do exercício da política parlamentar clássica. Trata-se de uma estratégia antiparlamentar e sindicalista, responsável por um sindicalismo autônomo na ‘Primeira República’, mas onde teve a organização de eleição, o sindicato permaneceu dependente da ação direta e de suas modalidades, ofensivas ou de resistência”. (SEIXAS, *Memoire et oubli. Anarchisme et Syndicalisme Revolutionaire au Bresil*, 1992, p. 176).

<sup>183</sup> CASTORIADIS. *As Encruzilhadas do Labirinto – A ascensão da insignificância*, 2002, pp. 105-6.

para que as pessoas ajam por si só, pensem por si mesmas, não é em si um contrassenso? Pois assim sendo, a autonomia viria de fora, seria exterior aos indivíduos e, portanto, se anularia como autonomia. Como, enfim, contribuir *solidariamente* para a autonomia do outro, sem violar essa mesma autonomia? Há uma relação de poder e é importante lembrar que quando se fala em poder fala-se invariavelmente de persuasão e/ou violência, de consenso e/ou dominação, de convencimento e/ou imposição. É nessa corda bamba, que atravessa o campo do político, que os militantes anarquistas tentaram e tentam se equilibrar.

O filósofo Castoriadis escreve que “A autonomia consiste em se dar sua própria lei.”<sup>184</sup> Ele a relaciona com o ideal grego de democracia. E quando se refere à democracia é a direta, mesmo que para isso tenha,

... de haver uma outra organização do trabalho, que faça com que ele deixe de ser uma obrigação penosa e se torne um campo onde as capacidades humanas possam se manifestar; tem de haver outros sistemas políticos, uma verdadeira democracia comportando a participação de todos na tomada de decisões, uma outra organização da *paidéia* para formar cidadãos capazes de governar e de serem governados, como disse admiravelmente Aristóteles e assim por diante. É evidente que isso apresenta problemas imensos: por exemplo: uma democracia verdadeira, direta, poderia funcionar não mais na escala de 30 mil cidadãos, como na Atenas clássica, mas na escala de 40 milhões de cidadãos, como na França, ou mesmo na escala de bilhões de indivíduos em todo o planeta?<sup>185</sup>

Mais uma vez, Castoriadis discute um ponto fundamental para se entender a autonomia: a democracia direta, que não se confunde com a criação liberal da democracia representativa. A autonomia é a maneira pela qual os indivíduos em sociedade poderão criar suas próprias leis; é também um autogoverno porque não há distinção entre legisladores e cidadãos, governantes e governados.

É assim que se pode entender a autonomia como um significado importante da ação direta libertária, ao mesmo tempo ligada a várias e diferentes formas de revolta bem como a várias e diferentes formas de pedagogia, de ensino de valores morais, condutas éticas que contribuiriam, como pensava vários militantes anarquistas, para a constituição das sociedades libertárias. Tratar-se-ia, enfim, de construir modos de vida, núcleos sociais, novas sociabilidades e condutas sociais adequadas aos princípios morais libertários e ao projeto de sociedade anarquista.

<sup>184</sup> CASTORIADIS, *Feito e a ser feito – As encruzilhadas do labirinto V*, 1999, p. 217.

<sup>185</sup> *Idem, As Encruzilhadas do Labirinto – A ascensão da insignificância*, 2002, p. 111.

Nessa relação paradoxal entre já ser autônomo e precisar que outro convença o oprimido de que precisa ser autônomo, reside toda a angústia que caracteriza o militante anarquista, que percebe a autonomia como uma relação sem autoridade entre indivíduos, mas busca na sua conduta servir de exemplo para o outro, aquele que se supõe que tenha a potência de autonomia. Ser anarquista e militante é um paradoxo? Ser militante anarquista é uma contradição? Se paradoxo ou contradição, ou os dois, não é objetivo aqui responder, mas é sobre essa linha tênue que todo militante anarquista tem que se equilibrar.

Sabe-se que o anarquismo, enquanto corrente filosófica, tem uma dupla filiação, tanto iluminista quanto popular, assim como as idéias anárquicas guardam também um parentesco com os liberais e com os socialistas. No entanto, o que é mais importante é a compreensão da filiação filosófica da prática de autonomia como uma ética política, isto é, qual seria a relação da idéia de maioria na época das Luzes com a idéia de autonomia ligada às lutas populares?

Talvez não exista relação direta, mas o fato é que os anarquistas do século XIX beberam nessas duas fontes: tanto na iluminista – que procurava filosoficamente tirar o homem do estado de minoridade e tutela e torná-lo autônomo, capaz de agir e de pensar por si mesmo – quanto nas revoltas populares que buscavam fugir ao controle centralizador dos Absolutismos. É preciso reconhecer que ação direta é herdeira de uma tradição de luta popular e também da política transformada em ética, como conduta autônoma de vida.

É inevitável que se mencione a relação estreita dos anarquismos com alguns dos vários “ismos” que a instituição da modernidade criou; entre eles, talvez o principal, o Iluminismo. Sendo assim, é preciso que se comente a relação entre anarquismos e iluminismos. Ou, em outras palavras, aquilo que surge na época das Luzes e que foi adotado ou herdado pelas diferentes manifestações anárquicas, qual seja, a crença no progresso humano ilimitado, na resolução racional dos problemas, no aumento da felicidade e liberdade dos indivíduos.

Os anarquistas herdam isso, mas tal herança será utilizada para fins que nem sempre lembram o Iluminismo. A ciência, por exemplo, nunca foi algo que se pudesse confiar muito, Bakunin procurou e conseguiu separar razão da ciência e, sempre quando possível, tentou alertar para uma das piores ditaduras que poderia existir,

justamente a dos ditos doutores da ciência investidos de guia da sociedade. Portanto, Bakunin e muitos outros anarquistas assumem, como bons iluministas, que o conhecimento crítico pode e deve interferir nos caminhos percorridos pela sociedade, criando outros, apontando os equívocos, mas nunca como uma verdade única e sim incitando o debate e o diálogo.

Para evitar divagações vãs, há um texto de Foucault que merece atenção, pois ele é bastante ilustrativo, não evidentemente sobre o anarquismo, mas sobre algumas dos despojos do iluminismo que ainda não conseguimos sobrepujar, questões incontornáveis da filosofia moderna que foram postas na Era das Luzes e, desde lá, sempre foram, direta ou indiretamente retomadas pelos filósofos modernos.

O texto se chama *O que são as luzes?*, foi escrito em 1984 e é surpreendente em vários aspectos, principalmente por se tratar de algo quase como um elogio ao iluminismo feito, logo por quem... Foucault, que anuncia o projeto de seu texto assim:

Gostaria, por um lado, de enfatizar o enraizamento na *Aufklärung* de um tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo; gostaria de enfatizar, por outro lado, que o fio que pode nos atar dessa maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas, antes, a reativação permanente de uma atitude; ou seja, um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico.<sup>186</sup>

Foucault, nesse texto, diz que é preciso fugir da “chantagem” histórica de ser a favor ou contra o Iluminismo e, antes de tudo, praticar a grande herança que a Era das Luzes nos legou que é a crítica permanente de nós mesmos. Em outro texto, Castoriadis lembra:

... alguma coisa que constituiu a especificidade, a singularidade e o pesado privilégio do Ocidente: a sequência sócio-histórica começada na Grécia e retomada, a partir do século XI, na Europa ocidental, é a única na qual se pode ver emergir um projeto de liberdade, de autonomia individual e coletiva, de crítica e autocrítica – o discurso de denúncia do Ocidente é a sua mais extraordinária confirmação.<sup>187</sup>

Há, nesse sentido, uma confluência de idéias e percepções entre os dois pensadores do século XX, que culmina com a ênfase a uma herança positiva do Iluminismo, que retomou os valores de autonomia do pensamento grego antigo, que deve ser apropriada e retomada nos dias de hoje.

<sup>186</sup> FOUCAULT, “O que são as luzes?”. In: **Ditos & Escritos – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**, 2005, pp. 344-5.

<sup>187</sup> CASTORIADIS, **As Encruzilhadas do Labirinto – A ascensão da insignificância**, 2002, p. 108.

A ação direta também se apropria dessa tradição de autocrítica permanente e autonomia política para fazer aparecer em determinados momentos históricos um discurso de verdade diferente e oposto ao modo de ser e de fazer política da democracia liberal.

A sua estratégia procura abrir caminhos para outras realidades políticas, refazendo as histórias obliteradas pelo regime de poder atualmente vigente, por meio de manobras e táticas de guerras localizadas que buscam reconstruir os mapas cognitivos, perceptivos e espaciais que procuram, por sua vez, ressignificar o nosso mundo e dar um novo sentido as nossas vidas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho não procurou “defender” a estratégia política da ação direta. A pesquisa sobre esse tema teve por objetivo colocar a questão em discussão, abrir e ampliar o campo político e restituir à ética seu papel significativo da sociedade. Portanto, percebê-la também como ação.

A ação direta, conclusivamente, não é uma, são várias, de diferentes matizes e o único aspecto comum, por assim dizer, é o da rejeição à estratégia política de representação. Ela tanto pôde e pode ainda se manifestar através da mais cruel, infundada e gratuita violência, quanto por meio da mais altruísta das ações de solidariedade, de bondade e perseverança.

A ação direta pode se expressar através do exemplo e da propaganda fraternal que busca promover a autonomia como conduta de vida para todos sem nenhuma distinção de classe, gênero e etnia (com um enfoque aqui e acolá, como no caso dos operários, em grande parte dos séculos XIX e XX ou dos estudantes e jovens de maneira geral, nos séculos XX e XXI) sem, contudo, eliminar a possibilidade de insurgir violentamente contra as injustiças, seus praticantes e instituições.

Entretanto, em meio a miríade de manifestações da ação direta, destaco a ação direta anarquista que fundou o anarquismo como um tipo singular de movimento socialista revolucionário. Se hoje faz algum sentido o termo anarquismo é devido a ação direta com força instituinte de um tipo de conduta que se reconhece como uma identidade própria dos anarquistas, qual seja, a autonomia, a propaganda pela exemplaridade da conduta militante, a defesa dos oprimidos e a luta por uma sociedade não autoritária, igualitária, livre e solidária.

Portanto, o que esse trabalho se propôs foi, principalmente, não considerar a prática da ação direta como estratégia política fundamental, mas colocá-la em discussão no campo do político rejeitando tratá-la como um caso de polícia, criticando as estratégias que tentam confiná-la em circuitos fechados, em lugares em que não poderia exercer suas forças (ético-políticas) e contrapondo as perspectivas que insistiram e insistem em acusar a ação direta de terrorismo e a significá-la sumariamente como tal, sem refletir ou permitir que seu grito, seu agir se justifique, se explique, enfim, que possa ser percebida (a ação direta) como um fato político. Assim, se buscou percebê-la

como uma força relevante e legítima incluída na rede de poderes que forma a sociedade chamada moderna e que a própria ação direta ajudou a instituir.

Inúmeros trabalhos (que cito na bibliografia) e perspectivas, se melhor assimilados e trilhados, poderiam ter feito dessa pesquisa um estudo com maior requinte e valor científico, contudo, não nos foi possível, devido ao próprio prazo exíguo do curso de mestrado e das deficiências não superadas deste pesquisador, avançar nesse sentido.

**BIBLIOGRAFIA**

ANSART, Pierre. **Marx y El Anarquismo**. Barcelona: Barbal Editores, 1972.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo : Perspectiva, 2000.

ARENDT, Hannah. **O Que é Política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

AVELINO, Givanildo Oliveira. **Anarquismos e Governamentalidade**. São Paulo: PUC-SP, 2008 (Tese de Doutorado).

AVELINO, Givanildo Oliveira. “Revolta e Ética Anarquista”. In: **Verve**. São Paulo: PUC-SP/NO-SOL, 2002.

AVELINO, Givanildo Oliveira. **Do governo dos vivos: uma genealogia da obediência**. Disponível em: <http://www.anpuhsp.org.br/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/Nildo%20Avelino.pdf>. Acesso em: 11 dezembro 2008.

BAKUNIN et al. **Os Anarquistas e as Eleições**. Brasília: Novos Tempos, 1986.

BAKUNIN, Michael. **Textos Anarquistas**. Porto Alegre: L & PM, 1999.

BAKUNIN, Mikhail. **A Instrução Integral**. São Paulo: Imaginário, 2003.

BAKUNIN, Mikhail. **Deus e o Estado**. São Paulo: Imaginário, 2000.

BAKUNIN, Mikhail. **Escritos contra Marx**. São Paulo: Imaginário, 2001.

BAKUNIN, Mikhail. **Estatismo e Anarquia**. São Paulo: Imaginário, 2003.

BAKUNIN, Mikhail. **Federalismo, Socialismo, Antiteologismo**. São Paulo: Cortez, 1988.

BAKUNIN, Mikhail. **O Socialismo Libertário**. São Paulo: Global, 1979.

BAKUNIN, Mikhail. **Socialismo e Liberdade**. São Paulo: Luta Libertária, n/d.

BAKUNIN, Mikhail. **Bakunin por Bakunin**. Disponível em: <http://www.sabotagem.cjb.net>. Acesso em: 09 março 2008.

BAKUNIN, Mikhail. **Dios y el Estado – Notas sobre Rousseau**. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/bas/utopia/html/>. Acesso em: 09 abril 2009.

BAKUNIN, Mikhail. **El Principio del Estado**. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/bas/utopia/html/>. Acesso em: 09 abril 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

BOOKCHIN; BOINO; ENCKELL. **O Bairro, a Comuna, A Cidade... Espaços Libertários!** São Paulo: Imaginário, 2003.

BOOKCHIN, Murray. **Municipalismo Libertário**. São Paulo: Imaginário, 1999.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

CARTA DE AMIENS. **Congrès des 8-14 octobre 1906**. Disponível em: [http://es.wikisource.org/wiki/Carta\\_de\\_Amiens](http://es.wikisource.org/wiki/Carta_de_Amiens). Acesso em: 04 junho 2009.

CARNEIRO, Ricardo São José. **Anarquismo e Imaginário na Primeira República: (Des) construindo a representação do Anarquismo como 'Planta Exótica'**. Uberlândia: Instituto de História, UFU, 1999. (Monografia).

CARONE, Edgard. **Classes Sociais e Movimento Operário**. São Paulo: Ática, 1989.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Criação Histórica – O Projeto da Autonomia**. Porto Alegre: Livraria Palmarinca, 1991.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Experiência do Movimento Operário**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTORIADIS, Cornelius. **O Mundo Fragmentado – As Encruzilhadas do Labirinto III**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto – A Ascensão da Insignificância**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. **Feito e a Ser Feito – As Encruzilhadas do Labirinto V**. Rio de Janeiro: DP & A, 1999.

CAVALCANTI, Jardel Dias. **Os Anarquistas e a Questão da Moral (Brasil – 1889/1930)**. Campinas: Editora Cone Sul, 1997.

CHAMBAT, Gregory. **Instruir para Revoltar – Fernand Pelloutier e a educação Rumo a uma pedagogia de ação direta**. São Paulo: Imaginário, 2006.

CHÂTELET, François et al. **História das Idéias Políticas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Rio de Janeiro. Francisco Alves, 1978.

COIMBRA, José de Ávila Aguiar (org.). **Fronteiras da Ética**. São Paulo: Editora SENAC, 2002.

COLOMBO, Eduardo. **Análise do Estado & O Estado como Paradigma de Poder**. São Paulo: Imaginário, 2001.

COLOMBO, Eduardo. **Anarquismo, Obrigação Social e Dever de Obediência**. São Paulo: Imaginário, 2003.

COLOMBO, Eduardo; COLSON, Daniel et al. **História do Movimento Operário Revolucionário**. São Paulo: Imaginário, 2004.

COLSON, Daniel. **Trois Essais de Philosophie Anarchiste – Islam, Histoire, Monadologie**. Paris : Éditions Lignes & Manifeste, 2004.

COLSON, Daniel. **L'Action Directe**. Disponível em: <  
<http://raforum.info/spip.php?article2881&lang=fr>>. Acesso em: 02 agosto 2007.

CONGRESSO ANARQUISTA DE AMSTERDAM (agosto de 1907). Primeira edição cibernética, mayo del 2006. Disponível em: <  
[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/amsterdam/indice.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/amsterdam/indice.html)>. Acesso 10 abril 2009.

COSTA, Caio Túlio. **O que é Anarquismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, “Coleção Primeiros Passos”, 1988.

DECCA, Maria A. Guzzo. **A Vida Fora das Fábricas: Cotidiano operário em São Paulo 1920-1934**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-édipo – Capitalismo e Esquizofrenia 1**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia vol. 05**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DEMINICIS, Rafael B; FILHO, Daniel A. Reis (org.). **História do Anarquismo no Brasil I**. Niterói: EDUFF, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DULLES, John W. **Anarquistas e Comunistas no Brasil (1900-1935)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

FAUSTO, Boris. **Conflito Social na república oligárquica: a greve de 1917**. São Paulo: Estudos Cebrap, 1974. (n. 10, out./nov./dez).

FAUSTO, Boris. **Trabalho Urbano e Conflito Social (1890-1920)**. São Paulo: Difel, 1986.

FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (org.). **A Formação das Tradições 1889-1945**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FERRER, Christian. **El Lenguaje Libertario – Antología del pensamiento anarquista contemporáneo**. Disponível em:

<[http://www.nodo50.org/bpji/Libros/EL\\_LENGUAJE\\_LIBERTARIO.pdf](http://www.nodo50.org/bpji/Libros/EL_LENGUAJE_LIBERTARIO.pdf)>.

Acesso em: 10 abril 2009.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos – Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.

GIRARDET, Rauol. **Mitos e Mitologias Políticas**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

GOMES, Angela de Castro. **A Invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

GRIFFUELHES, Victor. **El Sindicalismo**. Disponível em: <[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/politica/griffuelhes/griffuelhes.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/griffuelhes/griffuelhes.html)>.

Acesso em : 10 abril 2009.

GUÉRIN, Daniel. **O Anarquismo - da doutrina à ação**. Rio de Janeiro: Editora Germinal, 1968.

GUÉRIN, Daniel. **Rosa Luxemburgo e a Espontaneidade Revolucionária**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

GURVITCH, Georges. **Proudhon**. Lisboa: Edições 70, 1983.

- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HARDMAN, Francisco Foot. “*Trabalho e Lazer no Movimento Operário*” (Prefácio) in Lafargue, P.: **O Direito à Preguiça**. São Paulo, Kairós, 1980.
- HARDMAN, Francisco Foot. **Nem Pátria, Nem Patrão!** São Paulo: Brasiliense, 1984.
- HOBBS, Thomas. “Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil”. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 2001.
- HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- JOLL, James. **Anarquistas e Anarquismo**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1977.
- JULLIARD, Jacques. **Aunonomie Ouvrière – Études sur le syndicalisme d’action directe**. Paris : Gallimard Le Seuil, 1988.
- JULLIARD, Jacques. **Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d’action directe**. Paris : Éditions du Seuil, 1971.
- JUNIOR, Oswaldo Giacoia. **Pequeno Dicionário de Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Publifolha, 2006.
- KOWARICK, Lúcio. **Trabalho e Vadiagem: A origem do trabalho livre no Brasil**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994. 2ª ed
- KROPOTKIN, Piotr. **A Anarquia: sua filosofia, seu ideal**. São Paulo: Editora Imaginário, 2001.
- KROPOTKIN, Piotr. **La Moral Anarquista**. Madrid: Ediciones Júcar, 1977.
- KROPOTKIN, Piotr. **O Estado e seu papel histórico**. São Paulo: Imaginário, 2000.
- KROPOTKIN, Piotr. **Textos Escolhidos**. Porto Alegre: L & PM, 1987.
- KROPOTKIN, Piotr. **Apoyo Mutuo**. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/bas/utopia/html/> acesso em: 10 abril 2009.

KROPOTKINE, Pedro. **A Conquista do Pão**. Lisboa: Guimarães Editores, 1975.

LABRANDE, Christian. **La Première Internationale**. Paris: Union Générale d'Éditions, 1976.

LA BOÉTIE, Etienne. **Discurso da Servidão Voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LEFORT, Claude. **Pensando o Político – Ensaio sobre Democracia, Revolução e Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEFRANC, Georges. **Le Syndicalisme dans le Monde**. Paris : Presses Universitaires de France, 1969.

LEFRANC, Georges. **Le Syndicalisme em France**. Paris : Presses Universitaires de France, 1957.

LEFRANC, Georges. **O Sindicalismo no Mundo**. Lisboa: Publicações Europa – América, 1978.

LEUENROTH, Edgard. **Anarquismo: Roteiro da Libertação Social**. Rio de Janeiro: Achiamé, n/d.

LEVAL, Gaston; BAKUNIN, Mikhail. **Bakunin, Fundador do Sindicalismo Revolucionário – A Dupla Greve de Genebra**. São Paulo: Imaginário, 2007.

LEVAL; BERTHIER; MINTZ. **Autogestão e Anarquismo**. São Paulo: Imaginário, 2002.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Nova Cultural, “Coleção Os Pensadores, 1987.

LOPREATO, Christina da Silva Roquette. **A Semana Trágica: a greve geral anarquista de 1917**. São Paulo: Museu da Imigração, 1997.

LOPREATO, Christina da Silva Roquette. **O Espírito da Revolta – a greve geral anarquista de 1917**. São Paulo: Anna Blume, 2000.

LOUIS, Paul. **Histoire du Socialisme en France – De la Révolution a nos jours.** Paris : Marcel Rivière, 1936.

LUIZZETTO, Flávio. **Utopias Anarquistas.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

MAITRON, Jean. **Le Mouvement Anarchiste en France I e II – de 1914 à nos jours.** Paris : Gallimard, 1975.

MAKHNO; SKIRDA; BERKMAN. **Nestor Makhno e a revolução social na Ucrânia.** São Paulo: Editora Imaginário, 2001.

MALATESTA et al. **O Anarquismo e a Democracia Burguesa.** São Paulo: Global, 1986.

MALATESTA, Errico. **A Anarquia.** São Paulo: Imaginário, 2001.

MALATESTA, Errico. **Anarquistas, Socialistas e Comunistas.** São Paulo: Cortez, 1989.

MALATESTA, Errico. **Autoritarismo e Anarquismo.** São Paulo: Imaginário, 2004.

MALATESTA, Errico. **Escritos Revolucionários.** São Paulo: Novos Tempos, 1989.

MALATESTA, Errico. **Textos Escolhidos.** Porto Alegre, L & PM, 1984.

MALATESTA, Errico. **Escritos.** Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2002.

MALATESTA, Errico; FABRI Luigi. **Anarco-comunismo Italiano.** São Paulo: Luta Libertária, n/d.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia – Resposta à Filosofia da Miséria de Proudhon.** São Paulo: Centauro, 2001.

MARX, Karl. **O Rendimento e suas Fontes – A Economia Vulgar.** In: MARX. **Os Pensadores.** São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996.

MARX, K; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã.** São Paulo: Hucitec, 1996.

MARX, K; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Corrente O Trabalho do PT, 1998.

MORIYÓN, F. G. (org.). **Educação Libertária**. Porto Alegre: Artes Médicas: 1989.

MONTEIRO, Fabrício Pinto. **Significações do “Eu” niilista: contrastes entre o século XIX e a contemporaneidade**. Uberlândia: UFU, 2008 (Dissertação de Mestrado).

NASCIMENTO, Rogério H. Z. **Florentino de Carvalho: Pensamento Social de um Anarquista**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2000.

NETTLAU, Max. **História da Anarquia das origens ao anarco-comunismo**. São Paulo: Hedra, 2008.

NETTLAU, Max. **La Anarquia a través de los tiempos**. Disponível: <[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/anarquia\\_tiempos/caratula\\_netlau.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/anarquia_tiempos/caratula_netlau.html)>. Acesso em: 10 abril 2009.

NIETZSCHE, F. W. **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Ed. Escala, n/d.

NIETZSCHE, F. W. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Ed. Escala, n/d.

NORTE, Sérgio. **Bakunin: Sangue, Suor e Barricadas**. Campinas: Papyrus, 1988.

NOVAES, Adauto. **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OLIVEIRA, Antoniette Camargo. **Despontar, (Des)fazer-se, (Re)viver... a (des)continuidade das organizações anarquistas na Primeira República**. Uberlândia: Instituto de História, UFU, 2001. (Dissertação de Mestrado).

PARANHOS, Adalberto. **O Roubo da Fala – Origens da ideologia do trabalhismo no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 1999.

PASSETI, Edson. **Anarquismos e Sociedade de Controle**. Rio de Janeiro: Cortez, 2003.

PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. **O Trem da História – A Aliança PCB/CSCB/ O PAIZ**. São Paulo: Marco Zero; Brasília, DF: CNPq, 1990.

PELLOUTIER, Fernand. **Historia de las Bolsas del Trabajo**. Disponível: <[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/bolsas/caratula.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/bolsas/caratula.html)>. Acesso 10 abril 2009.

PELLOUTIER, Fernand. **Lettre aux Anarchistes**. Disponível em : <[http://www.pelloutier.net/dossiers/dossiers.php?id\\_dossier=18](http://www.pelloutier.net/dossiers/dossiers.php?id_dossier=18)>. Acesso 10 abril 2009.

PELLOUTIER, Fernand. **La Grève Générale (Historique)**. Disponível: <[http://www.pelloutier.net/dossiers/dossiers.php?id\\_dossier=66](http://www.pelloutier.net/dossiers/dossiers.php?id_dossier=66)>. Acesso 10 abril 2009.

PELLOUTIER, Fernand. **L'anarchisme et les syndicats ouvriers**. Disponível: <[http://www.pelloutier.net/dossiers/dossiers.php?id\\_dossier=20](http://www.pelloutier.net/dossiers/dossiers.php?id_dossier=20)>. Acesso 10 abril 2009.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. “O Proletariado Industrial na Primeira República”. In: FAUSTO, Boris. (org.). **O Brasil Republicano, tomo III: sociedade e instituições (1889 – 1930)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

PINHEIRO, Paulo Sérgio; HALL, Michael M. **A Classe Operária no Brasil – 1889-1930 documentos: O Movimento Operário**. São Paulo: Alfa Omega, 1979, vol. 1 e 2.

PLATÃO. “República”. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 2001.

POUGET, Émile. **L'action Directe**. Disponível em: <[ftp://ftp.bnf.fr/008/N0084028\\_PDF\\_1\\_-1.pdf](ftp://ftp.bnf.fr/008/N0084028_PDF_1_-1.pdf)>. Acesso em: 18 junho 2009.

POUGET, Émile. **El Sabotaje**. Disponível em: <[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/derecho/pouget/pouget.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/pouget/pouget.html)>. Acesso em: 10 abril 2009.

PRADO, Antonio Arnoni (org.). **Libertários no Brasil: Memória, Lutas, Cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **A Propriedade é um roubo – e outros escritos anarquistas**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2001.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Do Princípio Federativo**. São Paulo: Editora Imaginário, 2001.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Filosofia da Miséria I e II**. São Paulo: Escala, 2008.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **O Que é Propriedade ?** Lisboa: Estampa, 1977.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Textos Escolhidos**. Porto Alegre: L & PM, 1983.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Idee Generale de la Revolution au 19<sup>ème</sup> siècle**. Paris : Edition du Groupe Fresnes – Antony de la Federation Anarchiste, n/d.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **De la Capacité Politique des Classes Ouvrières**. Paris : Editions du Monde Libertaire, 1977.

RAGO, Margareth. **Do Cabaré ao Lar: a utopia da cidade disciplinar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

ROCKER, Rudolf. **A Ideologia do Anarquismo**. São Paulo: Fâisca, 2005.

ROCKER, Rudolf. **As Idéias Absolutistas no Socialismo**. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/rocker.html>>. Acesso em: 10 abril 2009.

RODRIGUES, Edgard. **Os Libertários – Idéias e Experiências Anárquicas**. Petrópolis: Vozes, 1987.

ROMANI, Carlo. **Oreste Ristori – Uma Aventura Anarquista**. São Paulo: AnnaBlume, 2002.

SEIXAS, Jacy Alves. **Memoire et oubli: Anarchisme et Syndicalisme revolutionnaire au Brésil**. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1992.

SEIXAS, Jacy Alves de. “Anarquismo e Socialismo no Brasil: As Fontes Positivistas e Darwinistas Sociais”. In: **História & Perspectivas**. Uberlândia: UFU, 1995. (nº12/13, jan/dez. pp. 133-148).

SEIXAS, Jacy Alves; BRESCIANI, Maria Stella; BREPOHL, Marion (Org). **Razão e Paixão na Política**. Brasília: UNB, 2002.

SEIXAS, Jacy Alves. “Indivíduo, Liberdade e Solidariedade em Proudhon: Contribuição para uma genealogia do pensamento e sensibilidades anarquistas”. In: MACHADO, Maria C. T; PATRIOTA, Rosângela (Org.). **Política, Cultura e Movimentos Sociais: contemporaneidades historiográficas**. Uberlândia: UFU, 2001. (pp. 57-70).

SEIXAS, Jacy Alves de. “O Esquecimento do Anarquismo no Brasil: A Problemática da (Re) Construção da Identidade Operária”. In: **História & Perspectivas**. Uberlândia. UFU, 1994. (nº 11 jul./dez. pp., 213-232).

SEIXAS, Jacy Alves. “Ação direta, greves, sabotagem e boicote: violência operária ou pedagogia revolucionária?” CANCELLI, Elizabeth. (Org.). **Histórias de violência, crime e lei no Brasil**. Brasília-DF: UNB, 2004.

SENNETT, Richard. **Autoridade**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SFERRA, Giuseppina. **Anarquismo e Anarcossindicalismo**. São Paulo: Ática, 1987.

SILVA, Antonio Ozai da. **História das Tendências no Brasil (Origens, Cisões e Propostas)**. São Paulo: Proposta Editorial, n/d.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a Violência**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

STIRNER, Max. **O Único e a sua Propriedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

THOREAU, Henry David. **A Desobediência Civil**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

TOLEDO, Edilene Terezinha. “Em torno do jornal *O Amigo do Povo*: os grupos de afinidade e a propaganda anarquista em São Paulo nos primeiros anos deste século”. In: HALL, Michael. M.(org.). **Cadernos AEL: Anarquismo e Anarquistas**. Campinas: UNICAMP/IFCH, v. 8/9, 1998.

VASCO, Neno. **Concepção Anarquista do Sindicalismo**. Porto: Afrontamento, 1984.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

VESENTINI, Carlos Alberto. **A Teia do Fato – Uma proposta de estudo sobre a memória histórica.** São Paulo: HUCITEC, 1997.

VIEIRA, Antônio Luiz. **Recusa Lúdica e Recusa Lógica: Corpo e Utopia(s) no Imaginário De Anarquistas e Malandros.** Uberlândia: Instituto de História, UFU, 2002. (Dissertação de Mestrado).

WALTER, Nicolas. **Do Anarquismo.** São Paulo: Imaginário, 2000.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade I e II.** São Paulo: UNB, 2004.

WOODCOCK, George. **História das Idéias e Movimentos Anarquistas I e II.** Porto Alegre: L & PM Editores, 2002.

WOODCOCK, George. **Os Grandes Escritos Anarquistas.** Porto Alegre: L & PM, 1981.