

Insurgências na Rússia revolucionária e a atualidade da luta contra o Estado: niilismo e terrorismo, anarquia e *antipolítica*¹

*Insurgencies in revolutionary Russia and the
current struggle against the state:
nihilism and terrorism, anarchy and
antipolitics*

Acácio Augusto

Acácio Augusto é Professor no curso de Relações Internacionais da Unifesp (Osasco). Contato em acacioaugusto1980@gmail.com.

RESUMO:

Este artigo retoma as lutas anarquistas no pré-revolução de outubro de 1917 na Rússia para afirmar a atualidade da luta contra o Estado como resistência ao terrorismo de Estado. Demarca as diferenças inconciliáveis entre anarquia e socialismo para afirmar que esta atualidade está na revolta e na antipolítica como militância e não nas afinidades político-ideológicas.

Palavras-chave: antipolítica, Revolução Russa, anarquia, anarquia, niilismo.

ABSTRACT:

This article resumes the prewar anarchist struggles of October 1917 in Russia to assert the actuality of the struggle against the state as the state's resistance to terrorism. It lays claim to irreconcilable differences between anarchism and socialism, to affirm that its actuality is in revolt and antipolitics as militancy and not in political-ideological affinities.

Keywords: antipolitics, Russian revolution, anarchy, anarchy, nihilism.

AUGUSTO, Acácio (2017). Insurgências na Rússia revolucionária e a atualidade da luta contra o Estado: niilismo e terrorismo, anarquia e antipolítica. *Revista Ecopolítica*, São Paulo, n. 19, set-dez, pp. 02-28.

Recebido em 2 de outubro de 2017. Confirmado para publicação em 30 de outubro de 2017.

¹ Texto originalmente apresentado Seminário 100 anos da Revolução Russa. Debates sobre democracia, socialismo e anarquismo entre 25 e 28 de setembro de 2017, UFPA.

*Existem amizades estranhas:
um amigo chega a querer quase devorar o outro,
os dois vivem quase a vida inteira assim,
e no entanto não conseguem se separar.*
Fiódor Dostoiévski, *Os demônios*

*A obsessão pela colheita e a indiferença em relação à história
são as duas extremidades de meu arco.*
René Char

2017 marca os 100 anos da Revolução Russa, mas é impossível não recordar outros acontecimentos decisivos no mesmo ano de 1917, como a Revolução Mexicana. Esta foi pacificada pela promulgação da Constituição Mexicana com o presidente Venustiano Carranza, que a fez recuar ante aos anseios iniciais do campesinato de transformação radical expressos na figura de Emiliano Zapata (Krauze, 2012) e na presença de anarquistas como Ricardo Flores Magón. Também não se pode deixar de mencionar a primeira grande Greve Geral, em São Paulo, no mês de julho de 1917; uma greve impulsionada por mulheres anarquistas em torno da defesa das crianças contra a exploração e a dominação nas fábricas e da questão da carestia de vida; por movimentos germinados pela *cultura libertária* da época por meio de seus jornais, ateneus, centros de cultura, ligas operárias e escolas modernas; uma história que por muito tempo foi ignorada e/ou desqualificada como pré-política pela historiografia oficial no Brasil, mas que se encontra registrada nos jornais *A Plebe*, de orientação anarcossindicalista, e *Guerra Sociale*, de orientação anarco-comunista (Passeti & Augusto, 2017). Foram as pesquisas nestes jornais, que também traziam notícias e análises sobre o desenrolar da luta revolucionária na Rússia, que compuseram a partir da década de 1980, uma historiografia da Greve Geral de 1917, em São Paulo, da perspectiva dos anarquistas (Lopreatto, 2000).

Feito esses dois registros, é evidente que a Revolução Russa é tomada por muitos historiadores como o acontecimento que inaugura o século

XX, pois reconfigura a disposição das forças na disputa entre as nações. De fato, a dinâmica da Primeira Grande Guerra foi diretamente afetada pelo processo revolucionário dos russos. Esta dinâmica se alteraria de vez em março de 1918, quando da assinatura do tratado de Brest-Litovstki, que selou a retirada da Rússia da guerra mundial e deu forma jurídico-política à retórica liberal moderna sobre a autodeterminação dos povos. Assim, os bolchevistas, já ocupados do governo e buscando estabelecer o controle dos e pelos soviets (conselhos) responderam formalmente a uma das duas reivindicações do povo revoltado na Rússia: a paz; o outro anseio era a terra. Este controle diplomático-militar pelos bolchevistas se arrastaria até 1921, quando se declara o fim do processo denominado, na gramática da dominação estatal, de guerra civil.

E assim passou-se das agitações revolucionárias para a contensão do povo e manutenção da ordem em nome do novo governo, o que implicou na dissolução da Assembleia Constituinte (a IV Duma) formada em fevereiro de 1917, na suspensão de direitos políticos e perseguição de opositores do novo regime, assim como se passou da paz e autodeterminação dos povos para a busca de controle e unidade territorial que levou à anexação da Ucrânia e da Bielorrússia, tal qual o antigo Império do Tzar, mas agora com o nome de União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). No entanto, esta é a história do Estado, uma história que visa produzir — com o uso da violência autoproclamada legítima e do terror regulado e racionalizado — efeitos de pacificação e de hegemonia sob nova dominância governamental.

Para além dessa história estatal, não há dúvidas de que a Revolução Russa foi um dos mais importantes acontecimentos do século XX, sobretudo, independente do seu desfecho, por ser uma radical experiência política de combate ao terror de Estado. Experiência esta que talvez só seja comparada aos três anos, entre 1936 e 1939, ao que Hans Magnus Enzensberger chamou de *curto verão da anarquia* na Espanha (Enzensberger,

1987). Não é à toa que os dois eventos estão diretamente ligados às duas grandes guerras do século XX e envolvem as forças políticas que seguiram se enfrentando mesmo durante o que se convencionou chamar de tempos de paz para dentro e por fora dos Estados. Se na Revolução Russa inventou-se os sovietes — conselhos que fragmentaram e descentralizaram o poder por meio de uma democracia direta levada adiante pelos trabalhadores, camponeses e soldados —, na revolução espanhola inventou-se as *incautaciones* — enclaves livres de produtores que chegaram a abolir o dinheiro em regiões da Espanha como Zaragoza e em quase toda a Catalunha. Nos dois casos, a recusa ao terror de Estado teve como face afirmativa a experimentação de outros modos de produzir, outros modos de agir e estar coletivamente, outros modos de vida que não buscavam tomar o controle da locomotiva que puxa o vagão da história (para usar uma metáfora recorrente nos textos dos crentes na Ciência da História). Em vez de limitarem-se, nestes acontecimentos buscava-se liberar as experimentações dos trilhos que condicionam as virtualidades da vida efetiva. Retomar essas experiências, portanto, é retomar uma história de lutas contra a História pacificada pelo Estado a partir da potência de sua atualidade, sua capacidade de interpelar o presente.

O objetivo aqui é apenas retomar algumas histórias pouco conhecidas dos anarquistas na Rússia, nas primeiras décadas do século XX, para apontar questões em torno do terror de Estado e da luta contra esse Estado ontem e hoje. O terror é a marca distintiva da forma Estado como tecnologia política moderna de governo das condutas. Retomar as resistências dos anarquistas na Rússia pré e pós-dominação e efeitos de hegemonia bolchevista é afirmar a recusa *antipolítica*, ainda atual, do terrorismo de Estado.

niilismo e anarquia

É sabido que em 1925 todos os anarquistas que existiam em solo russo já estavam deportados, presos ou executados. É de conhecimento de historiadores que a última grande manifestação pública dos anarquistas em solo russo revolucionário foi no enterro de Piotr Kropotkin, em fevereiro de 1921, ano de início da NEP (Nova Economia Política), antes da morte de Vladimir I. Lênin e ainda sob forte influência de León Trotsky, chefe do Exército Vermelho e ministro das Relações Exteriores do governo soviético. O esmagamento da presença de anarquistas, ativos militantes no processo revolucionário, foi o resultado final da vontade de extermínio que se impôs com o exercício do terror de Estado justificado pelo que se chamou, no século XIX, de socialismo científico.

Socialismo científico que Karl Marx e Friedrich Engels opunham ao que denominavam de socialismo utópico. Esta foi a forma encontrada para desqualificar as proposições e análises de Pierre-Joseph Proudhon e Charles Fourier — figuras muito mais influentes nos meios operários naquele momento que os autores de *O Manifesto Comunista* (1848). A ironia dessa sentença da Lei estabelecida pela Ciência da História foi que a revolução se deu precisamente em solo no qual ela não previa ou, para colocar em seus próprios termos, para onde o desenvolvimento das forças produtivas não apontavam.

No entanto, a história como resultado das forças em luta, e não como ciência, mostrou que, ao contrário do que afirmou Lênin em fevereiro de 1917, em “O Estado e a Revolução” (Lenin, 2007), as diferenças entre proudhonianos (como ele chamava os anarquistas) e marxistas não eram apenas de meios e fins. A Revolução Russa teve os fins condicionados pelos meios autoritários e centralizadores dos bolchevistas. Por isso, naquele mesmo ano de 1925, em que Alexander Berkman após passar pela Rússia revolucionária junto de sua companheira Emma Goldman — que o alertou sobre o massacre já em curso —, escreveu:

“o bolchevismo pertence ao passado. O futuro pertence ao Homem e sua vontade de liberdade” (Berkman, 2007). A frase não é literal, mas sintetiza a extensa análise que fez do papel do Partido Comunista Russo como elemento de interrupção, obstrução e captura das lutas que levaram à derrubada do Império czarista.

Eis uma boa maneira de pensar a atualidade das forças em luta no acontecimento Revolução Russa: uma vontade de liberdade como potência, *versus* uma vontade de extermínio como poder formalizado no controle do governo de Estado por um partido e uma burocracia racionalizada e centralizadora — sendo este último, traço comum da política como tecnologia moderna de governo sobre os outros.

Entre os anos de 1905 e 1921, na Rússia, este embate se traduziu como oposição das forças centrípetas do partido da revolução, próximos às propostas de Marx e Engels, e as forças centrífugas dos conselhos, comunas e associações anarquistas ou formados de maneira mais ou menos espontâneas nos meios rural, urbano e até entre os soldados cansados da guerra sangrenta a que haviam sido enviados pelo Tzar.

A história desse embate poderia começar muito antes, pois as forças de destruição do centro se manifestam em terras russas desde, ao menos 1861, quando, na esteira da emancipação dos servos, jovens estudantes dos nascentes centros urbanos — como Moscou, São Petersburgo, Baku e parte da Ucrânia — se aproximaram do anarquismo indígena dos eslavos (com seu instinto *antipolítico*, como dizia Mikhail Bakunin) em torno do difuso movimento conhecido como *populismo russo ou eslavófilo (narodniki)*, que teve na fundação (secreta) do movimento *Terra e Liberdade (Zemlia i Volia)*, por Chernychevsky, em 1862, uma de suas primeiras aparições de impacto (Avrich, 1974). O *Terra e Liberdade* foi um dos primeiros grupos a se dedicar aos atentados violentos contra as autoridades do Tzar Nicolau I e contra proprietários de terra que se opunham à libertação dos mujiques. Este grupo teve vida curta, e

alguns de seus integrantes mais radicais fundaram, após a cisão, *A Vontade do Povo (Naradinaia Volia)* — associação dedicada quase que exclusivamente a atividades conhecidas como terroristas.

A literatura russa deixou alguns registros indelévels dessa associação entre jovens intelectuais urbanos, camponeses recém libertos (os mujiques) e o que depois se convencionou chamar de lumpemproletariado, embora a Rússia fosse majoritariamente composta por camponeses nos quais os revolucionários das classes cultas depositavam todas as suas esperanças de transformação radical. O mais célebre é o romance *Os Demônios*, de Dostoiévski (2004), um crítico desses grupos russos e de suas ações violentas racionalmente justificadas por uma nova concepção de justiça capaz de referendar tudo diante da constatação da morte de Deus, como já havia indicado em “Os Irmãos Karamazov”(Dostoiévski, 2008). Mas o que mais interessa a esse esboço de arqueologia da anarquia russa pré-revolução de 1917 e do instinto *antipolítico* dos eslavos, é um outro romance, “Pais e Filhos”, de Ivan Turguêniev (2011). Neste, o personagem principal, Bazárov, após se desentender em uma manifestação estudantil em São Petersburgo, se declara um niilista, alguém que não acredita em nada.

No romance, Bazárov viaja pelo interior da Rússia com seu amigo Arkádi. O primeiro, médico de formação, faz questão de demonstrar seu desprezo aos modos de viver e crenças dos pais, senhores da decadente aristocracia russa. Ele contempla essa decadência e suas tentativas ridículas de imitar os modos da Europa ocidental e intervém de forma brutal, e até grosseira, em conversas triviais de salão sempre de forma irônica. E, embora devote uma maior simpatia, Bazárov não sente apreço pelos homens e mulheres vivendo nos campos, que ele vê como imagens invertidas de seus senhores. Este povo aparece em outros romances, como em “Guerra e Paz”, de Liev Tolstói (2013), como uma gente simples do campo com um aguçado senso de liberdade e autonomia.

Mas para Bazárov, nem esse possível senso de liberdade dos mujiques é capaz de despertar qualquer esperança ou empatia.

O romance de Turguêniev é tomado como referência inaugural do sentido moderno da palavra niilista. No entanto, quem a define no romance não é Bazárov, mas seu amigo Arkádi. Ao descrever o amigo em uma conversa, este dirá que niilista é uma pessoa que “considera tudo de um ponto de vista crítico”. Conclui que se trata de alguém “que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito” (Turguêniev, 2011: 48). Essa definição de niilismo, legada por um artista em seu romance por meio de uma personagem, sugere uma relação singular com a anarquia e as práticas de terrorismo revolucionário realizadas por anarquistas na Rússia até seu esmagamento completo pelo terror organizado no Estado que findou por pacificar o processo revolucionário.

Na aula de 29 de fevereiro de 1984 do curso em que Michel Foucault propôs uma trans-história do cinismo como prática que atravessa, com certa popularidade, a vida de alguns gregos antigos até algumas manifestações elitistas da arte moderna, há uma nota não pronunciada em que sugere não dever ser o niilismo encarado “na forma de um destino próprio da metafísica ocidental”, como indica a filosofia moderna, e tampouco descrito como “uma vertigem de decadência própria de um mundo ocidental incapaz de acreditar doravante em seus próprios valores” (Foucault, 2011: 116). Assim, o niilismo poderia ser encarado primeiro, como uma figura histórica localizável na passagem do século XIX para o século XX e, segundo, como expressão moderna do encontro entre cinismo e ceticismo, como “duas maneiras de colocar o problema da ética da verdade. Seu cruzamento no niilismo manifesta algo de essencial, de central na cultura ocidental. Esse algo pode ser enunciado brevemente: onde o cuidado da verdade questiona essa sem

cessar, qual é a forma de existência que possibilita esse questionamento; qual é a vida necessária a partir do momento em que a verdade não seria necessária? A questão do niilismo não é: se Deus não existe, tudo é permitido [Como coloca Dostoievski e depois recoloca Albert Camus]. Sua formula é, antes, uma pergunta: se devo me defrontar com o ‘nada é verdadeiro’ como viver?” (Idem, *Ibidem*).

Essa nota desloca de forma significativa a maneira como se deve retomar a história dos anarquistas na Rússia que, dando continuidade a algumas práticas dos populistas da década de 1860, praticaram o terrorismo revolucionário até serem banidos ou exterminados pelo terror do Estado soviético. Deve-se notar que, apesar da heterogeneidade dos grupos e associações, três elementos são comuns a eles: 1. o exercício brutal e impiedoso da crítica diante da sociedade, seus valores e sua política; 2. a disposição em dar forma à essa crítica em atos escandalosos; 3. a fazer dessa forma de crítica o modo de viver entre os homens. Como observa Préposiet, “os populistas eslavófilos (*narodniki*) dos anos 70 do século XIX interessavam-se muito mais pela vida dos homens do que pela economia Préposiet, (2007: 412). A atitude e a forma ética que marcam inicialmente os niilistas russos, repercutem na formação das associações anarquistas pré-revolução de outubro de 1917.

anarquia e terrorismo

Dois atitudes em comum marcam os diferentes anarquistas que viviam em solo russo no final do século XIX e começo do século XX: uma recusa decisiva à forma-partido como meio de atuação política e retórica de mobilização popular, e uma firme decisão em favor das táticas de expropriação e atentados contra autoridades estatais e proprietários de terras.

Em termos de um movimento mais ou menos organizado e declaradamente anarquista, segundo o historiador Paul Avrich, foi nas “terras fronteiriças

do oeste e do sudoeste, e principalmente nas cidades judias, onde nasceu o movimento anarquista russo”(Avrich, 1974: 9). Ao contrário do que ocorreu no Brasil, quando 11 integrantes do movimento anarcossindicalista, empolgados com as notícias vindas da Rússia, fundaram, em 1922, o PCB (Partido Comunista Brasileiro), na Rússia foi o reformismo dos partidos socialistas que levou muitos jovens a se associarem ao movimento anarquista. Segundo Avrich, “já na primavera de 1903, o ano do pogroms, um número considerável de trabalhadores e estudantes de Bialystok, um dos centros do movimento radical da Reserva [exército czarista], começou a encontrar sérias deficiências nos partidos socialistas e a abandonar o Bund (organização de judeus socialdemocratas), o partido Socialista Revolucionário e o P.S.P. (o Partido Socialista Polaco cujo credo socialista se vinculava com uma poderosa ideologia nacionalista), aproximando-se das proposições mais extremas do anarquismo”(Idem: 24). A principal razão para abandonarem suas antigas organizações políticas e aderirem ou fundarem associações anarquistas era a oposição que esses partidos faziam às ações terroristas, pois julgavam-nas atos que desmoralizavam os trabalhadores. O rompimento com a mediação e representação partidária se deu em favor de fomentar a luta direta.

Além disso, esses anarquistas viam as disputas internas pelo controle do partido como brigas estéreis, como no “verão de 1903, um grupo recém-criado de anarquistas de Bialystok, assistiu ao II Congresso do Partido Social Democrata, [segundo eles] um espetáculo deprimente de disputas organizativas e picuinhas teóricas, que resultou na cisma do movimento marxista em duas facções inconciliáveis [naquele momento], mencheviques e bolcheviques”. Por fim, “para os anarquistas, os socialdemocratas se apoiavam exclusivamente na organização dos trabalhadores qualificados para emancipar a Rússia, se esqueciam das massas camponesas e dos trabalhadores sem qualificação e desempregados, além de ignorarem os marginalizados pela sociedade”(Idem: 25-26). A atenção com os

que não eram considerados “sujeitos da História” também foi um dos motivos decisivos para a recusa da forma-partido e a visão de mundo das organizações marxistas por parte dos rebeldes.

Dessas cisões iniciais nasceram as primeiras associações fortemente engajadas em atos de expropriação, ações contra donos de terras e fábricas e ataques contra membros do governo. Embora, de uma maneira geral, este anarquismo russo combinasse algo do revolucionarismo voluntarista e, por vezes, violento de Bakunin com o naturalismo científico e evolucionista de Kropotkin, as diversas associações se dividiam entre anarcocomunistas, anarcossindicalistas, estes muito influenciados por Alexander Herzen, e anarco-individualistas, como o grupo de Alekséi Borovói e Lev Chórnyi, que viviam em Moscou e foram responsáveis pelas primeiras publicações em russo de Max Stirner, Benjamin Tucker e Friedrich Nietzsche.

A história do movimento anarquista russo escrita por Paul Avrich está dividida em duas grandes tormentas, nas quais as associações, mesmo sendo minoria numérica, atuaram com potência suficiente para derrubar o Tzar e para inventar práticas de destruição do poder centralizado ou de qualquer investida de governos sobre a heterogeneidade dos grupos sociais.

A primeira grande tormenta ocorre em 1905, quando uma fome se alastrou em todo território russo enquanto Nicolau II entrava em guerra com o Japão, tornando-se bastante impopular entre as classes populares na Rússia. Uma enorme manifestação em frente ao Palácio de Inverno no dia 22 de janeiro de 1905 foi duramente reprimida, aumentando a tensão social, após o chamado Domingo Sangrento, e criando condições para o que se chamará, a posteriori, de ensaio geral da revolução de outubro de 1917. Segue-se a esse evento o período de pacificação, ou seja, a reação à Revolução de 1905, que institui a Duma (o parlamento russo). Muitos anarquistas foram condenados a longas penas de prisão

e aos trabalhos forçados neste período. Foi uma resposta violenta e terrorista do novo arranjo governamental aos que se recusavam a fazer parte dele e inflamavam a continuidade da luta até a derrubada definitiva de Nicolau II.

Portanto, o movimento anarquista na Rússia nasce sob o signo do terror de Estado; ou melhor, em combate aberto e violento com o Estado. Torna-se, simultaneamente, atirador e alvo do terror estatal. Não é por coincidência que precisamente no período de pacificação funda-se a Cruz Negra Anarquista (CNA), uma associação que, mais tarde torna-se planetária, voltada à luta contra as prisões e dedicada à proteção e libertação (mesmo de forma ilegal) dos anarquistas perseguidos pelo terror estatal. Estas associações existem até os dias de hoje e são muito atuantes em países como a Espanha e os EUA, embora possuam pequenos grupos em outras partes do planeta.

A segunda tormenta se dá em 1917. Diferente de 1905, quando o anarquismo era mais forte nas regiões de fronteiras, agora ele se concentra em Petrogrado, “que já não era o quartel general de um governo despótico, mas o coração da tormenta revolucionária” e ponto de partida da derrubada do Tzar. Em julho de 1917, há o primeiro passo de federalização do movimento com a criação da Oficina de Informação Anarquista para convocar uma Conferência Pan-Russa dos libertários. As divisões entre anarcocomunistas, anarcossindicalistas e anarco-individualistas se mantinham, mas já se formavam federações entre comunistas e sindicalistas. “Os individualistas, eram por vezes pacíficos e, em outras ocasiões partidários da violência, mas todos eles repudiavam as comunas territoriais dos anarcocomunistas e as organizações operárias dos anarcossindicalistas; só os indivíduos não organizados, diziam eles, estavam a salvo da coerção e da opressão, e seriam capazes de não capitular para os bolcheviques”(Avrich, 1974: 177). Estas diferenças e divisões, apesar de produzirem eventos embaraçosos, um tanto cômicos e

até de enfiamento violento entre eles, eram uma forma de impedir que a centralização se cristalizasse e se sobrepusesse ao movimento, combatendo a retórica da necessidade de unificação ou formação de frentes amplas que quase sempre se traduz como a vitória do programa político de um grupo sobre os demais. Mantinham as diferenças ao animar o embate inclusive entre os próprios anarquistas, pois se faziam como *antipolítica* na recusa ao apelo por unidade perseguido por sindicalistas, comunistas, socialistas revolucionários e até por algumas associações anarquistas.

Mas o terror como forma racionalizada e organizada de luta também poderia brotar de dentro. O mais evidente é o revolucionarismo conspiratório de Bakunin, que encontra sua forma acabada em seu escrito junto à Nietcháiev (Bakunin, 2009; Nietcháiev, 2007). Nesse escrito, os louvores inflamados à revolta popular, que despertaram a paixão de Bakunin pela ânsia criadora da destruição nas revoltas de 1848 (Carr, 1969: 197-331), tomam a forma de um programa revolucionário que disciplina a revolta e exige a mortificação de si em nome de um bem maior e abstrato, no caso, a revolução redentora que compensaria os sacrifícios presentes.

Albert Camus foi quem melhor delineou essa subordinação da revolta pela revolução como valor moral regulador na conduta em Bakunin. Ele observa que o jovem Bakunin, estudioso da filosofia de Hegel, foi tomado pela ideia hegeliana de potência criadora da destruição (“a paixão pela destruição é também uma paixão criadora”) e, ao fazer isso, encarnou um paradoxo. De um lado, “Bakunin foi o único de seu tempo a criticar o governo dos sábios com uma perspicácia excepcional. Contra toda abstração, ele defendeu a causa do homem totalmente identificado com sua revolta” (Camus, 2003: 188). Mas em seu texto sobre o catecismo revolucionário, essa paixão pela revolta toma contornos mais dramáticos do que trágicos e se perde em uma fé mortificadora de si. Como observa Camus: “apesar de se opor, em todas as circunstâncias e com a mais extrema lucidez, ao socialismo autoritário, a partir do

instante em que ele próprio define a sociedade do futuro, ele a apresenta, sem se preocupar com a contradição, como uma ditadura. Os estatutos da Fraternidade Internacional (1864-1867), que ele mesmo redigiu, já estabelecem a subordinação absoluta do indivíduo ao comitê central durante o período da ação. O mesmo ocorre em relação ao tempo que se seguirá à revolução. (...) Bakunin, da mesma forma que seu inimigo Marx, contribuiu para doutrina leninista. O sonho do império eslavo revolucionário, aliás, tal como evocado por Bakunin diante do czar, é o mesmo, até nos detalhes de fronteira, que foi realizado por Stálin. (...) Bakunin anunciava a ditadura, não a despeito de seu desejo de destruição” (Idem: 189-190).

É evidente que a análise de Camus em seu ensaio sobre a revolta tem as tintas fortes de um texto que ousou, em 1951, lançar bases para uma compreensão crítica do terror de Estado na U.R.S.S., um assunto sobre o qual a esquerda europeia, em especial a francesa, não apenas guardava silêncio como silenciava quem tinha a coragem de enfrentá-lo. São conhecidos os problemas que teve Camus após o lançamento de *O homem revoltado*. O menor, mas mais conhecido deles, foi o rompimento com Jean-Paul Sartre e seu séquito de intelectuais engajados e proféticos. É o menor porque, até hoje, a morte prematura de Camus, em 1960, em um acidente de carro no qual o motorista era seu editor Michel Gallimard, é coberta de zonas escuras e suspeitas não infundadas sobre ter sido provocado por agentes do governo soviético como vingança às duras críticas tecidas no longo ensaio contra o terror de Estado racionalizado, e justificado filosoficamente no país do socialismo¹.

¹ Recentemente, o poeta e romancista Giovanni Catelli publicou o livro “Camus deve morrer” (sem tradução em português) no qual ele retoma, na forma de romance, essa tese sobre a morte de Camus. Sua referência é a descoberta dos diários de Jan Zábřana, poeta e tradutor checo, dissidente do regime soviético, que assevera que o acidente foi provocado por agentes da KGB. Cf. Silvina Frieri. “A la manera de una novela policial” In *Página 12*. Buenos Aires, 30/01/2018. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/92487-a-la-manera-de-una-novela-policial>.

De fato, como observa Edward Carr em sua história do anarquismo centrada nas figuras de Bakunin, Herzen e Ogarev, o forte caráter do romantismo, herdado de Voltaire e impresso nos louvores revolucionários, busca justificar tudo (Carr, 1969: 249-280), inclusive o terrorismo que, ao ser racionalizado enquanto prática sistemática, assemelha-se ao terror de Estado. No entanto, a ligação que sugere Camus entre ânsia de destruir e o terror de Estado na U.R.S.S., apesar de plenamente sustentável, carece de nuances que a distância temporal hoje permite demarcar, sobretudo porque a abertura do ensaio de Camus sugere uma leitura jurídico-política dessa história da violência revolucionária e do terror de Estado. Ele parte da diferenciação entre crime passional (que seria o praticado pelos niilistas e anarcoterroristas do final do século XIX e começo do século XX) e o crime como homicídio doloso realizado por homens de Estado. Em suas palavras: “estamos na época da premeditação e do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais aquelas crianças desarmadas que invocam a desculpa do amor. São, ao contrário, adultos, e seu álibi é irrefutável: a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes” (Camus, 2003: 13). O erro de Camus está em criticar o terror de Estado tomando como dado de realidade uma categoria inerente à própria configuração jurídico-política do Estado Moderno: o crime. O que em nada diminui a potência de seu ensaio.

Vinte e cinco anos após o lançamento do ensaio de Camus, Michel Foucault ofereceu uma outra chave analítica para a crítica ao terror de Estado. Em vez de apelar à história da razão e às categorias jurídico-políticas, Foucault, em curso realizado entre os anos de 1975 e 1976, recorreu à história-política das lutas para se perguntar não *por que* o Estado mata (suas justificativas racionalmente organizadas), mas *como* (sua forma) o Estado promove a morte que, no meio dia do século XX, tomará proporções genocidas. Sua resposta é simples e direta: o que

permite o corte mortal é o racismo. Em suas palavras conclusivas do curso: “Como se pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassinio e da função da morte, senão passando pelo racismo?” (Foucault, 2002: 315). Um corte feito em meio à luta e que está irreversivelmente vinculado à tecnologia política moderna que moldará a sociedade e o Estado a partir do século XVIII: a biopolítica.

Segundo Foucault, esse corte, assim como a capacidade e a forma de governo da vida características da biopolítica, passou ao largo da crítica socialista. Mais do que ignorar essa forma de tecnologia política, as formas do socialismo aderiram a ela: “em todos os momentos em que o socialismo foi obrigado a insistir no problema da luta, da luta contra o inimigo, da eliminação do adversário no próprio interior da sociedade capitalista; quando se tratou, por conseguinte, de pensar o enfretamento físico com o adversário de classe na sociedade capitalista, o racismo ressurgiu, porque foi a única maneira, para um pensamento socialista que apesar de tudo era ligado aos temas do biopoder, de pensar a razão de matar o adversário. Quando se trata simplesmente de eliminá-lo economicamente, de fazê-lo perder seus privilégios, não se necessita do racismo. Mas quando se trata de pensar que se vai ficar frente a frente com ele e que vai ser preciso brigar fisicamente com ele, arriscar a própria vida e procurar mata-lo, foi preciso racismo”(idem: 314). Esta análise de Foucault muito se aproxima da crítica de Camus (inclusive ao apontar esses elementos também entre os anarquistas), mas a partir de uma mirada diversa.

Por fim, cabe perguntar: as críticas de Camus e Foucault ao terror de Estado, que atravessou as lutas políticas desde o século XIX, nos levam a glorificar os direitos humanos e os sistemas de freios e contrapesos que prometem regular a violência neste início de século XXI? Evidente que não. Até porque, os 70 anos de Declaração Universal dos Direitos Humanos não suprimiram o terror e o racismo de Estado. Esse terror

hoje se mostra mais assassino, mais insidioso e com atualizações metamorfoseadas do racismo de Estado como corte mortal, como momento no qual o poder soberano decide quem deve viver e quem deve morrer.

luta contra o Estado hoje e *antipolítica*

Para se chegar à formulação de um problema colocado às lutas hoje a partir desse acontecimento inaugural do século XX, é preciso voltar, mais uma vez, cem anos atrás.

A crítica ao centralismo, ao autoritarismo e ao terror de Estado praticado pelos bolchevistas após o golpe na revolução em 1917 teve lugar inclusive no interior da II Internacional. Em sua segunda versão, a Internacional dos Trabalhadores estava totalmente dominada pelos socialistas marxistas dos partidos comunistas nacionais, em decorrência da expulsão de Bakunin por meio de manobras de Marx e Engels em 1872, em sua primeira versão. Evidentemente, foi uma crítica logo abafada, mas ela existiu. A mais conhecida, no interior dos ciclos marxistas, foi a de Rosa Luxemburgo.

Rosa Luxemburgo parte, em sua crítica, de uma valorização da política como campo do dissenso, da liberdade de expressão e da garantia da pluralidade de opiniões como elementos educativos para a tomada de consciência das massas trabalhadoras. Ao se referir diretamente a Lenin e a Trotsky em manuscrito escrito de dentro da prisão de Breslau, na Alemanha, ela não apenas critica os atos de seus camaradas russos, como a própria forma deles conceberem a condução da revolução e a ocupação do governo na forma de uma ditadura do proletariado. Segundo Luxemburgo (2015: 181), “o pressuposto tácito da ditadura no sentido [dado por] Lenin-Trotsky é que a transformação socialista seria uma coisa para a qual o partido revolucionário tem no bolso uma receita pronta, que só precisa de energia [do proletariado] para ser realizada”. Não havia uma recusa do governo, mas uma crítica à forma como ele

era conduzido. Assim, ela era dirigida, também, aos atos e decisões dos que a partir de então ocupavam o governo e buscavam, desde lá, conduzir a revolução segundo suas concepções, cumprindo o que a teoria revolucionária marxista acredita ser “o papel histórico da vanguarda”.

Da mesma maneira, não havia uma crítica à forma-partido, mas à maneira como ele era concebido e conduzido: “liberdade somente para os partidários do governo, somente para os membros de um partido — por mais numerosos que sejam — não é liberdade. Liberdade é sempre a liberdade de quem pensa diferente. Não por fanatismo pela ‘justiça’, mas porque tudo quanto há de vivificante, salutar, purificador na liberdade política depende desse caráter essencial e deixa de ser eficaz quando a ‘liberdade’ se torna privilégio”(Idem, *ibidem*). Dessa maneira, não há uma crítica ao centralismo, mas à falta de pluralidade em sua construção e, paradoxalmente, não há uma crítica à ditadura do proletariado, mas sim (contraditoriamente) à forma não democrática que os bolchevistas constituíram essa ditadura. Mas o que interessa, apesar das críticas aos bolchevistas e aos louvores à liberdade como valor purificador, é essa profissão de fé na política expressa neste ponto.

Essa fé na política também repercute em alguns ciclos anarquistas. E o que é mais surpreendente: até hoje! De alguma forma, talvez seja por isso que a principal “acusação” de Lenin às críticas de Luxemburgo tenha sido a de chamá-la de anarquistinha. Um equívoco, pois em todo texto a revolucionária e economista polaca deixa claro não apenas sua fé na política, mas sua adesão decidida à ação partidária, à tarefa da vanguarda do proletariado e à instauração de uma ditadura, ainda que busque argumentá-la a partir de sua concepção retirada dos escritos de Marx e Engels sobre a Comuna de Paris (1871), enquanto a realização efetiva da democracia operária.

Mas a Revolução Russa também revelará, em seu desenrolar e repercussões imediatas, essa fé na política como tecnologia de condução

das condutas entre alguns anarquistas. É conhecido o papel decisivo da revolução dos camponeses na Ucrânia pelos soviets livres para o sucesso da Revolução Russa de outubro de 1917. Assim como também é conhecida a traição de Leon Trotsky aos acordos militares firmados com o bando de camponeses agrupados em torno da figura de Nestor Makhno. Foi a resistência desse bando armado de autodefesa que garantiu a contenção do exército branco pela fronteira ocidental. Em resumo, os chamados makhnovistas cumpriram um papel militar decisivo para a revolução e contiveram as investidas contrarrevolucionárias dos exércitos estrangeiros, em especial o exército branco dos alemães (Makhno; Skirda; Berkman, 2001).

Após a traição e esmagamento militar, durante a chamada guerra civil, por parte do comandante do Exército Vermelho, o grupo de sobreviventes que se denominava Grupo Dielo Trouda, entre eles, o próprio Makhno, propuseram, em 1927, a formação de uma organização unificada de anarquistas como o nome de Plataforma de Organização da União Geral dos Anarquistas (Projeto). Não se pretende aqui retomar toda a polêmica, que vez por outra é requeitada por alguns grupos e associações anarquistas hoje (Passetti & Augusto, 2009). O que interessa, para chegar ao termo de um questão na luta contra o Estado hoje, é indicar que mesmo entre alguns anarquistas críticos ao modelo proposto pelo Dielo Touda, havia uma disposição em se pensar a necessidade de uma organização que agregasse todos os anarquistas para uma ação política programática. O polemista mais direto foi Errico Malatesta (s/d), que louva a iniciativa, mas faz duras críticas aos princípios autoritários e centralizadores (e, portanto, incompatíveis com os anarquistas) presentes na proposta dos camaradas russos.

A breve menção a esse efeito específico da Revolução Russa tem o objetivo de indicar como no intervalo entre a derrota da Comuna de Paris em 1871, e a vitória na Rússia em 1917, houve uma ampliação da

fé na política nos meios revolucionários, inclusive entre os anarquistas. Política esta entendida não apenas como tecnologia de governo, mas também como um campo de batalha no qual adversários, sob o domínio de regras mutuamente aceitas (de forma declarada ou tácita), em algum momento se tornam inimigos que buscam a eliminação física do outro. Nesse sentido, a passagem das ações terroristas de anarquistas e nihilistas russos ao terror de Estado dos bolchevistas não se dá, como expõe Camus, pela passagem de crianças que cometem crimes passionais para adultos racionalmente organizados que cometem crimes em massa desde seus postos de autoridade estatal. O terror de Estado e seus assassinatos são imensuráveis e sua prática não se verifica ao diferenciar dimensões de tamanho e justificativas sentimentais ou racionais. O terror moderno está inscrito na própria política como racionalidade de Estado, não apenas como instituição, mas o Estado como categoria do entendimento — algo que se manifesta, inclusive, ou antes de mais nada, em pequenos grupos. A recusa do Estado é antes uma decisão ética e estética relativa a como se dá forma a liberdade na vida das associações, e não uma decisão moral entre o uso ou não da violência física e/ou discursiva. Basta constatar que pacifistas estatais, mesmo inspirados em certas práticas libertárias, como Mahatma Gandhi, produziram enorme violência em torno das ações espetaculares de suas “grandes almas” e produziram como efeito final a renovação e o fortalecimento da máquina estatal.

É dessa maneira que as polêmicas, disputas, lutas e adversidades em torno da Revolução Russa mostram que a atualidade da luta contra o Estado está na revolta como recusa da política. Em uma palavra, é uma luta *antipolítica*. Pois não se trata apenas de produzir a revolução permanente como forma de impedir a emergência de um soberano após o grande ato revolucionário, como sugeriu assertivamente Pierre-Joseph Proudhon. Trata-se, também, da produção de uma vida revolucionária permanente, para a qual a revolta é uma forma ética e não se confunde

com a indignação dirigida às autoridades morais ou estatais do momento. Não é coincidência que as formas políticas que buscam uma estratégia de execução da revolução estão a todo momento tentando colonizar essa vida revolucionária do revoltado, seja pelo partido (mais ou menos democrático entre os marxistas), seja pela organização (mais ou menos centralizada ou federalista, entre alguns anarquistas).

Mais uma vez, o comentário de Foucault não pronunciado em suas aulas sobre a coragem da verdade ao falar do cinismo, do ceticismo e do niilismo entre os artistas modernos e os revolucionários do final do século XIX e começo do século XX, é uma via analítica interessante para olhar essa história de modo intempestivo: “o cinismo da arte e a vida revolucionária: proximidade, fascínio de um pelo outro (perpétua tentativa de ligar a coragem do dizer-a-verdade revolucionária à violência da arte como irrupção selvagem do verdadeiro), mas também uma insuportabilidade essencial, que se deve sem dúvida ao fato de que, enquanto essa função cínica está no próprio cerne da arte moderna, ela é simplesmente marginal no movimento revolucionário desde que este foi dominado por formas organizativas: quando os movimentos revolucionários se organizaram em partidos e quando os partidos definem a ‘verdadeira vida’ por uma uniformidade sem falhas às normas, por uma uniformidade social e cultural”(Foucault, 2011: 166). Na expressão popular, o “caldo entorna” quando a atitude de revolta é disciplinada pelo programa revolucionário que busca ser hegemônico e se traduz de forma acabada no começo do século XX nas escolas de formação de governantes e burocratas estatais: os partidos políticos.

Hoje, no final da segunda década do século XXI, a crítica aos partidos tornou-se um clichê, a partir de uma alegada crise de representação que até o momento só produziu efeitos de atualização e renovação do espetáculo da representação política e suas formas participativas. Da mesma maneira, a figura do militante partidário, a partir do libertário

acontecimento 1968, passou a ser também criticada na medida em que este seria um sujeito submetido a uma rígida moral que lhe rouba a autonomia, tornando-se um militar, um soldado, um tarefeiro. Assim, após os efeitos do *movimento antiglobalização* no final do século XX, passou-se a falar em uma *nova política*. Nesta, os partidos são substituídos por plataformas de ação, metamorfoseando a ideia de plataforma como programa atualizável da linguagem computo-informacional, e a figura do militante dá lugar à figura do ativista, atomizado nas redes sociais digitais e, vez por outra, convocado para manifestações de rua nas quais eles se espantam (mesmo quando são solidários) com os que se dispõem ao enfrentamento físico com as forças policiais e a destruição educativa de propriedades do Estado e das grandes corporações empresariais e financeiras. Em resumo, as metamorfoses das tecnologias políticas contemporâneas, em operação desde o final da II Guerra Mundial, já produziram novas formas de colonização da revolta, empurrando-a para o campo da moral com a politização da indignação e flexibilizando a rigidez partidária em plataformas móveis, colaborativas e horizontalizadas que não abdicam da centralização no processo de decisão. Neste contexto, o militante tarefeiro é travestido de ativista colaborativo e participativo que se projeta como cidadão empoderado. Isso em nada muda as transposições da disciplina militar para a organização política; apenas evidencia que, se há transformação da guerra (e não o seu fim, como defendem alguns filósofos), há mutações nas formas de se fazer política. A disputa pelo controle do racismo de Estado segue empilhando corpos, talvez de forma mais atomizada com alguns focos de concentração, mas seguramente em números muito maiores.

Neste contexto, renova-se o interesse pela crítica histórica dos anarquistas ao centralismo e autoritarismo estatal e ao dirigismo partidário. Mas como essa negação não tem a potência da recusa revoltada da política e do Estado como categoria do entendimento, relativiza-se por meio de metáforas familiares que sugerem um parentesco entre anarquistas

e marxistas. A primeira investida nesse sentido foi de Daniel Guérin (um marxista luxemburguista), em seu livro de 1965 “O Anarquismo. Da doutrina à ação”, com grandes repercussões entre os jovens do *acontecimento 1968* em todo planeta, no qual ele sugere que anarquistas e marxistas são primos brigados (Guérin, 1968); e foi retomada, sem citar Guérin, por Antônio Negri e Michael Hardt em suas análises sobre o *movimento antiglobalização*; desta feita, incorporando o libertarismo de Michel Foucault e Gilles Deleuze (Hardt & Negri, 2001; 2005). Mais recentemente, um pequeno livro escrito por Olivier Besancenot e Michael Löwy (2016; 131-146) retoma essa relação de forma mais direta, desta vez citando o parentesco entre anarquismo e marxismo sugerido por Guérin, alocado no livro, junto à André Breton e Walter Benjamin, como “marxistas libertários” (sic). Além disso, o livro retoma uma série de eventos históricos nos quais, segundo os autores, houve uma “convergência solidária” entre marxistas e anarquistas, incluindo a revolução russa. O livro, em francês, é de 2015 e foi prontamente traduzido para o português. Não é fortuito esse lançamento, se pensarmos neste livro como uma peça dentro de um contexto geral de retomada no interesse pelo anarquismo, e sendo sua data de lançamento imediatamente posterior à carnificina estatal instaurada após a chamada Primavera Árabe no norte do continente africano, a captura institucional por meio de plataformas cidadãos (de direita e de esquerda) do 15M ou Movimento dos Indignados na Espanha, e após o que se convencionou chamar de fim do ciclo de governos progressistas na América do Sul. Eventos estes imediatamente sucedidos pelo crescimento de grupos de extrema direita e vitórias eleitorais de partidos de direita em diversos países do planeta, diante da qual a eleição do Donald Trump, nos EUA, seria o auge. Portanto, há uma coincidência entre uma “nova onda” de retomada do interesse pelo anarquismo e a perda de postos governamentais por parte da esquerda partidária e, desde os anos 1980, democrática.

É diante desse quadro atual que se mostra a atualidade da Revolução Russa no combate contra o Estado. Há mais de cem anos na Rússia czarista, enquanto os anarquistas e niilistas russos faziam de suas vidas um atendado à ordem vigente (e vez por outra produziam atentos contra as autoridades), eles interessavam ao movimento revolucionário. Enquanto os corajosos camponeses ucranianos lutavam com suas próprias armas contra a reação estrangeira, eles eram adversários reconhecidos com quem se podia fazer acordos. No entanto, finalizada a ocupação do governo pelo partido vitorioso, o terror se instituiu contra e qualquer oposição. Em menos de uma década, os anarquistas que haviam constituído um movimento difuso e combatente, no campo e na cidade, com forte participação na invenção de uma tecnologia de descentralização do poder estatal (os soviets), foram varridos do território nacional agora sob dominância de um único partido. Eis o risco que se corre ao aderir à política e abandonar a potência revoltada da *antipolítica*.

E essa recusa *antipolítica* em nada se assemelha ao isolamento e a negação do combate. Ela é uma atitude na produção da arte de viver como *militantismo* — revolta permanente que recusa as formas coletivas que buscam doutrinar a vida e as formas de vida em luta contra os poderes e, por isso, não é nem militante, nem ativista. Ela se dá de forma associativa e móvel, desde que cada um não abra mão da própria liberdade, e pode se federar, desde que por meio de contratos sinalagmáticos comutativos. Há quem chame isso de grupos de afinidade e, de fato, esta é uma forma possível dentre tantas. Mas se a afinidade é entendida pelo campo da identidade ideológica e programática, ela vira política, cria obrigações parentais e familiares (a metáfora dos primos brigados não é apenas um recurso discursivo) e cai, como na amizade entre Varvara Pietrovna e Stiepan Trofímovitch, “regularmente naquilo que entre nós se chama de ‘tristeza cívica’, ou seja, simplesmente em melancolia profunda” (Dostoiévski, 2004: 22).

Se hoje a resposta dos anarquistas como resistência à insistente tentativa de colonização pelos discursos e plataformas da *nova política* se faz com a invenção de grupos de afinidade para ações espetaculares em manifestações, convivência em *ocupas*, produção de análises demolidora que não poupa o atual louvor à democracia, criação de grupos de educação popular, formas singulares de produção artística e teatral, experiências ecológicas e com povos nativos, edições de livros físicos e eletrônicos, dentre muitas outras práticas, essa resposta não pode transformar a afinidade na forma de pluralismo político entre os anarquistas e dos anarquistas com as demais forças em luta (Passetti, 2003: 235-318). A revolta como *antipolítica* mantém a tensão do combate, diz sim ao *agonismo* das forças. Como anotou Edson Passetti (2005: 46), “as afinidades anarquistas também dependem do temperamento dos envolvidos, de diferentes formas de sensibilidades, jeitos de fazer, predisposições, enfim, as afinidades libertárias como se poderia presumir não são da ordem da ideologia”. Nesse sentido, a ultrapassagem da afinidade como fronteira da política e limiar da *antipolítica* está posta para as práticas da anarquia contemporânea.

A história não precisa ser, como querem alguns, a ciência que estabelece as determinações da política no caminho da luta a ser travada; tampouco, ela é uma luz de proa que ilumina o espaço liso que se vai navegar segundo as regras de navegação. Ela interessa como inventário das lutas no qual os combatentes do presente estabelecem suas afinidades com as formas de vida que inventaram, de forma intempestiva, os combates do passado. A anarquia não trava uma luta de extermínio como querem os códigos da política moderna, ela é invenção da vida livre realizada no espaço associativo. Nesse sentido, ela pode ter relações com o cinismo e o ceticismo, mas não é niilismo; ela poder ter em seu meio praticantes de ações direta violentas contra as autoridades, mas não é terrorismo. Anarquia não é a verdade a ser plasmada, pois são práticas a serem

forjadas, como o ferro, no ardor dos combates, no fogo. “Pouco importa a história da doutrina, o importante é estabelecer uma história das artes de existência” (Foucault, 2011: 166).

No entanto, a história dessas artes da existência deve nos alertar contra os riscos de captura por meio das afinidades político-ideológicas que produzem a “tristeza cívica”, a amizade melancólica e a vontade de extermínio. É preciso lembrar sempre “que muito pouco verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muito pouca vida é necessária quando se é verdadeiramente apegado à verdade” (Idem, *ibidem*). Assim como há cem anos durante a Revolução Russa e a Greve Geral de 1917 em São Paulo, foi preciso proferir escandalosamente a verdade diante dos colonizadores da luta pela política de disputa do Estado. Ainda hoje é preciso dizer, diante do ardiloso convite pela afinidade, algo próximo do que está num verso de uma canção popular brasileira do final dos anos 1960: “não vem que não tem/pra virar cinza minha brasa demora”. Mas sem pilantragem. Isso depende hoje da capacidade das associações anarquistas em combinar depredação e análise.

Referências bibliográficas:

AUGUSTO, Acácio (2014). Revolta e *antipolítica* em Bakunin. *verve*, revista semestral autogestionária, São Paulo, Nu-Sol, v. 26. São Paulo, Nu-Sol, pp. 157-173.

____ (2006). os anarquistas e as prisões: notícias de um embate histórico. *verve*, revista semestral autogestionária, São Paulo, Nu-Sol, v. 9. São Paulo, Nu-Sol, pp. pp. 129-141.

AVRICH, Paul (1974). *Los anarquistas russos*. Madrid: Alianza Editorial.

BAKUNIN, Mikhail (2009). *Catecismo Revolucionário/ Programa da Sociedade da Revolução Internacional*. São Paulo: Imaginário.

CAMUS, Albert (2003). *O homem revoltado*. Tradução Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record.

CARR, Edward Hallett (1969). *Los Exilados Românticos*. Tradução de Buenaventura Vallespinosa. Barcelona: Editorial Anagrama.

DOSTOIEVSKI, Fiódor (2008). *Os demônios*. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.

____ (2008). *Os Irmãos Karamazov*. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2 volumes.

ENZENSBERGER, Hans Magnus (1987). *O curto verão da anarquia*.

- Buenaventura Durruti e a Guerra Civil Espanhola*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Companhia das Letras.
- FOUCAULT, Michel. (2002) *Em defesa da sociedade*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. (2011). *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- GUÉRIN, Daniel (1968). *O anarquismo. Da doutrina à ação*. Tradução de Manuel Pedroso. Rio de Janeiro: Editora Germinal.
- KRAUZE, Enrique (2012). *Biografía del poder. Caudillos de la Revolución Mexicana (1910-1940)*. México D.F.: Tusquets Editores.
- LENIN, Vladimir I.(2007). *O Estado e a Revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na Revolução*. Tradução de Aristides Lobo. São Paulo: Centauro.
- LOPREATTO, Christina. R. (2000). *O espírito da revolta: a greve anarquista de 1917*. São Paulo: Anablumme.
- LUXEMBURGO, Rosa (2015). A revolução russa. In Jörn Schütrumpf (org.). *Rosa Luxemburgo ou O preço da liberdade*. Tradução Isabel Loureiro, Karin Glass, Kristina Michahelles e Monika Ottermann. São Paulo: Expressão Popular/Fundação Rosa Luxemburgo.
- MAKHNO, Nestor; SKIRDA, Alexandre; BERKMAN, Alexandre (2001). *Nestor Makhno e a revolução social na Ucrânia*. São Paulo: Nu-Sol/SOMA/Imaginário.
- MALATESTA Errico (s/d). Um projeto de organização anarquista In MAKHNO, Nestor. *Anarquia e organização. Plataforma de organização e outros escritos*. Tradução Danielle Sales. São Paulo: Luta Libertária Coletivo Editorial Anarquista, pp. 67-75.
- NEGRI Antonio & HARTD Michael (2001). *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.
- _____. (2005). *Multidão*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.
- NIETCHAIÉV, Sergei (2007). O catecismo revolucionário. *verve*, revista semestral autogestionária, São Paulo, Nu-Sol, v. 11. São Paulo, Nu-Sol, pp. 78-94.
- PASSETTI, Edson (2003). Sociedade de controle e anarquia In *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez.
- _____. (2005). Atravessando Deleuze. *verve*, revista semestral autogestionária, São Paulo, Nu-Sol, v. 8. São Paulo, Nu-Sol.
- PASSETTI Edson & AUGUSTO Acácio (2009). Para dar um fim ao juízo dos sábios! (Conversação com anarquistas de ontem e de hoje). *Revista Utopia*, vol. 27-28.
- _____. (2017). a greve geral de são paulo, 1917. *verve*, revista semestral autogestionária, São Paulo, Nu-Sol, v. 32, pp. 13-64. Disponível em: <http://www.nu-sol.org/wp-content/uploads/2017/11/verve32.pdf>.
- PREPOSIET, Jean (2007). *História do anarquismo*. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70.
- TOLSTÓI, Liev (2013). *Guerra e paz*. Tradução Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2 volumes.
- TUGUÊNIEV, Ivan (2011). *Pais e Filhos*. Tradução Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naif.