

heterotopias anarquistas

edson passetti *

Não há como negar que uma das mais belas utopias contemporâneas é a dos anarquistas. Ela busca a superação da desigualdade social preservando as diferenças entre os iguais, evitando a uniformidade. Constrói-se fundada nas relações de afinidade entre os componentes das diversas associações voluntárias. É uma utopia libertária que não se alimenta de absolutos e não cessa ao instituir uma sociedade. Sua vitalidade está em sempre provocar incômodos onde houver autoridade.

Os anarquistas agitam por meio de movimentos sociais ao mesmo tempo que constroem suas relações livres em associações no interior da própria sociedade desigual. Para eles não é uma revolução que institui a nova sociedade e os trabalhadores não são vistos necessitando de um comando superior que oriente suas consciências. Inventam soluções para a abolição da pro-

* Coordenador do Nu-SoI, Professor no Departamento de Política e no PEPG-Ciências Sociais, PUC-SP.

priedade, do Estado, do tribunal. Criam estilos de vida que não separam lazer de trabalho, arte do objeto, liberam o sexo e se interessam por uma educação libertária. Os anarquistas criam costumes anti-hierárquicos fundados na abolição do castigo e do medo.

No século XIX ficaram conhecidos no interior do discurso socialista como anarquistas, libertários, coletivistas, comunistas libertários, terroristas, anarcosindicalistas. Mas, também, acabaram identificados como o criminoso monstro moral antropofágico, o perigoso. Eles foram e são desestabilizadores da ordem capitalista e da socialista que dominaram o século XX.

Sendo utópicos mas não crentes na instituição de uma nova sociedade após a tomada do Estado, como os socialistas científicos, os anarquistas, pacifistas ou revolucionários, constroem *heterotopias*, lugares de contra-posicionamentos no interior dos desvios insuportáveis para a nossa sociedade. Eles se diferenciam radicalmente dos socialistas científicos estatistas.

As verdades afirmadas pelos anarquistas alojam-se no interior do discurso humanista e outrossim encerram lutas para afirmar suas veracidades. Tais embates descrevem arcos não só no interior do discurso socialista mas também entre os anarquistas, expondo combates e adversidades entre os diversos grupos de afinidade. Utópicos e heterotópicos, críticos da sociedade hierarquizada, analíticos e científicos, são estilistas da existência libertária. Amam, dançam, embriagam-se.

Os anarquistas não abrem mão de sua bela utopia, até mesmo quando entre eles aparecem os sentinelas, os vigias das escrituras. Os anarquismos, cada um sabe, somente permanecem vivos quando não se transformam em doutrina. Por isso, quando as forças reativas decidem registrar o atestado de óbito do anarquismo, o desaparecido anarquista surpreende. Ele é um perigo para a sociedade!

1. Verdades

A verdade mais eficiente é a que se mostra desinteressada, gestora da vontade coletiva, do bem para a *polis*, do melhor para o povo, do universal Estado, da melhor e justa sociedade. A verdade verdadeira precisa de sentinelas, vigias do espólio, porteiros que zelam pelas sagradas escrituras. A verdade depende de sacerdotes, de reis, de elites, vanguardas e tiranos. Em seu nome erguem-se justiças, medos, castigos, esclarecimentos e certezas.

Um dos grandes equívocos dos defensores de verdade — na luta pela afirmação da mais verdadeira ou da derradeira verdade —, é crer que a continuidade depende da sua preservação. Escrituras, tratados, proposições e utopias não se preservam apenas pelo zelo que suas sentinelas procuram demonstrar por meio de atos que garantem a inviolabilidade da palavra ou do objeto. Decerto, muitas das escrituras sofrem alterações significativas segundo o registro escrito ou tradição oral. Ainda que a modernidade afirme a capacidade de restaurar em definitivo o que poderá ter sido a verdade inicial, a atitude dos sentinelas é a de procurar reativamente preservar a possível origem, a infalibilidade na sua formulação e longevidade. É preciso respeito. Donos e sentinelas exigem obediência.

A devoção não é somente efeito sagrado. Ela corresponde a uma continuidade na racionalidade moderna. Deus e Homem formam um duplo indissociável, pelo qual razão e fé, ética da responsabilidade e da convicção, certezas no Estado ou na sociedade, permanecem guiando os defensores da superação da injustiça e da desigualdade.

Os anarquismos têm investido em justiça, confronto com verdades da ordem e procuram, quer por meio de análise, a partir do método serial de Proudhon, quer da

teoria, desde a formulação do anarquismo científico por Kropotkin, apontar possibilidades e determinações para a futura sociedade igualitária. Orientados pela busca de potencialização de liberdades, os anarquistas diferenciaram-se no interior do discurso socialista por se situarem no campo adversário do socialismo autoritário e do reformista, dimensionados a partir das proposições de Marx e Engels. Diante do Estado como meio a ser ocupado pela ditadura do proletariado, os anarquistas mobilizam para o fim do Estado e sua abolição.

Durante muitos anos, ou até séculos, esta distinção se resumiu ao campo meramente ideológico, ou quando muito relativo à materialidade da autoridade, atitude necessária, segundo Marx e Engels, para haver planejamento, economia e justiça¹. Sem uma conspiração organizada e estruturadora da verdadeira consciência seria impossível construir a sociedade igualitária. Do ponto de vista materialista histórico, sem a tomada do poder de Estado, subordinando a propriedade privada à estatal — processo já em adiantado estágio promovido pelo monopólio sobre o capitalismo privado de livre-concorrência — e sem a direção pelo partido da revolução no exercício legítimo do uso das armas pelo proletariado representado no Estado, jamais se chegaria à sociedade igualitária e justa.

Os anarquismos na Comuna de Paris, de 1871, foram massacrados pelas forças reativas da Europa. Abria-se assim a possibilidade de um novo percurso a ser trilhado com o socialismo científico apontando para uma nova alvorada igualitária? Os movimentos de trabalhadores responderam afirmativamente às forças socialistas no final do século XIX e começo do XX, século que se encerrou desesperançado diante do discurso neoliberal de vitória do mercado sobre o Estado e de celebração da democracia como definitiva materialização

da igualdade política. Ainda que o mercado permanecesse monopolizado, exigindo não só benesses de Estado mas sua atuação direta onde o capital não se dispõe a fazê-lo, decretou-se o fim do socialismo. De maneira semelhante, após os efeitos da Revolução Russa e da dizimação dos anarquistas na Guerra Civil Espanhola, os socialistas tinham emitido o atestado de óbito dos anarquismos.

Os feitos da derrocada soviética e os ajustes com a ditadura chinesa, fizeram com que liberais, democratas e sociais-democratas decretassem, no final do século XX, o fim do socialismo estatal. De maneira análoga, totalitários fascistas e nazistas, entre os anos trinta e quarenta, imaginavam estar liquidando os superados democratas. Liberais democratas, por sua vez, viam estes totalitarismos como um perigo menor diante do socialismo, e por isso, os apoiaram naquelas circunstâncias. Os democratas-cristãos, enfim, eram mais ágeis que os sociais-democratas para saudarem a cooperação de classes, muitas vezes legitimando tiranias. Ciclo interminável de vida, morte e ressurreição de verdades e forças políticas no Estado e diante do Estado.

Na história, segundo as épocas, utopias de diversos matizes justificam o melhor para a humanidade. Mesmo levando a genocídios e monstruosas demonstrações de vingança nos campos de concentração e extermínio, ou surpreendendo pelos ares, pela instantaneidade da morte e da devastação, atirando bombas atômicas. Em nome da ordem, do Estado, do melhor regime político e da propriedade, do povo, em nome da verdade, da verdade verdadeira o poder de dizimar está no centro da política. A conversação internacional se restringe à atitude diplomática esperada entre adversários em tempos de paz, até formalizarem suas inimizades. A conversação interna, em cada Estado, espera ter no parlamento o ponto de convergência e equilíbrio capaz de

conter iminentes guerras civis. Estado, aliados e amizade efêmera entre povos e etnias representadas no Estado, em nome da propriedade privada ou coletiva — mas sempre representadas por sistemas de partidos políticos ou tiranos, elites ou vanguardas —, reiteram a obediência à hierarquia, à ordem, à lei. Cada pessoa deve nascer e morrer sob leis, sejam elas boas ou más. Importa que as leis permaneçam, conservando a vida dos ancestrais como força no presente, na aclamação de um contrato para a paz eterna.

Os anarquistas provocam múltiplos abalos às leis, à ordem, à hierarquia. Buscam potencializar liberdades alheias às formalidades, diante dos costumes fundados em pacificações pelo alto e na perfectibilidade de uma consciência superior. Entretanto, suas críticas contundentes não os eximem de terem gerado seus sentinelas, defensores de tábuas sagradas, intérpretes mais corretos, e pelo avesso, autoritários juízes saudando e condenando. Os anarquismos contestam a continuidade das desigualdades, a propriedade e o Estado, mas não estão isentos de sacerdotes e sentinelas.

Uma aproximação entre os diferentes anarquismos desestabiliza a sedimentada noção de que estão unidos pacificamente por meio das relações de afinidades. De início, tal formulação sugere que entre os anarquistas existe um *a priori* pacifista: onde quer que eles estejam ou se aglutinem, as afinidades os tornam parceiros indissociáveis e prepondera a conversação. A vida é menos condescendente e os expõe a lutas por verdades. A luta faz da afinidade nada mais que o nome da política entre anarquistas.

2. Forças

A tensão entre anarquistas e marxistas, ou entre comunistas e coletivistas, não se estabeleceu em de-

corrência do conflito de personalidades, ainda que na International Workingmen's Association (IWA), estabelecida em 1864, em Londres, até 1872, Marx e Bakunin tenham se acusado mutuamente de cesaristas.

O embate não deixou de ser entre centralismo e federalismo, transição por meio do Estado dirigido pelo proletariado organizado em partido, e destruição simultânea da propriedade privada e do Estado pelo movimento anarquista. Marx e Bakunin expressam, na IWA, o momento da reviravolta. Até 1871, com o massacre da Comuna de Paris, os anarquistas seguiam adiante como força e intensidade capazes de desestabilizar, enquanto as demais partes componentes do socialismo oscilavam sem desprenderem-se do Estado — desde Saint-Simon e Fourier, passando por Victor Considérant e o seu *Principes du socialisme, Manifeste de la Démocratie du XIX Siècle*, apontado por Kropotkin, como a referência fundamental para Marx e Engels escreverem o *Manifesto comunista*.²

O massacre da Comuna de Paris abriu as portas para que no combate entre as forças socialistas Marx e Engels tomassem a vanguarda revolucionária diante da ampliação da influência das teses reformistas. De uma coisa Marx assim como Bakunin estavam convencidos: apenas a revolução seria capaz de gerar a reviravolta justa e necessária da desigualdade para a igualdade social. O pacifismo de Proudhon, a longínqua referência libertária de William Godwin, do final do século XVIII, e o desassossego gerado pelo *O único e sua propriedade*, de Max Stirner, estavam ultrapassados. Tão ultrapassados que Kropotkin, apesar de encontrar referências ao anarquismo em Godwin, Stirner e principalmente Proudhon, não hesitará em definir Bakunin como o verdadeiro criador do anarquismo. De uma coisa o discurso socialista de anarquistas e comunistas tinha se convencido: a guinada revolucionária era inevitável.

Bakunin procurava se distinguir de Marx, reforçando suas procedências intelectuais em Proudhon, notório adversário de Marx, afirmando-se anti-comunista, pois comunismo sempre fôra visto por Proudhon — de *O que é a propriedade?* a *O princípio federativo* — como o regime mais autoritário da história.

O anti-comunismo de Bakunin tinha um nome: coletivismo. Ainda que o termo possa ser remetido aos estudos de Constantin Pecquer e François Vidal, de 1848, a penetração das idéias coletivistas na Internacional diziam respeito à propriedade coletiva, supressão da moeda, o mutualismo proudhoniano com base no bônus trabalho tratado pelo Banco do Povo. Era um coletivismo fundado na federação de comunas, em oposição ao centralismo, ao estatismo. Mutualismo econômico e federalismo político eram as duas faces indissolúveis do regime de igualdade, suplantando o da propriedade e o da comunidade, havendo poucas variações de Proudhon a Bakunin, ainda que este último não deixasse de expressar suas simpatias pela crítica da economia política elaborada por Karl Marx³.

Contudo, a designação coletivista aos poucos foi cedendo vez à de comunista anarquista, defendida por Kropotkin, ou mesmo de comunista libertário, a partir de sua formulação pelo anarquismo científico em oposição ao socialismo científico de Marx. A designação coletivista acabou suplantada; entretanto, manteve-se usual somente entre os espanhóis até a Guerra Civil.

A reviravolta, então, da intensa influência dos anarquistas, para os efeitos dos embates com os marxistas, a tensão entre federalistas e centralistas, no interior das lutas operárias do século XIX e início do XX, expressa um grande instante histórico. Foi o limiar da revolução, como diria Proudhon, que se consolou nos limites de um outro progresso. Para o anarquista francês, da mesma maneira que a democracia é a vontade do povo di-

ante da vontade do rei, colocada pela Revolução Francesa, uma *revolução* socialista centralista seria a outra face do progresso que expressaria a passagem da vontade do povo à vontade do proletariado? Com a Revolução Francesa, em nome do povo, efetivou-se o domínio burguês; com a revolução socialista dirigida pelo partido, em nome do proletariado, se efetiva o domínio da burocracia. Estamos diante de uma idéia de progresso linear suplantada pelo fato histórico. A revolução socialista seria, como foi, um retrocesso.

Desta reviravolta se expandiu um dos mais eminentes confrontos entre políticas da verdade no interior do discurso socialista. Ainda que alguns se afirmem revolucionários, duas coisas chamam a atenção. No caso dos anarquistas a oscilação entre o pacifismo e o revolucionarismo ocorre no interior de uma política conciliadora articulada entre as forças por meio da noção de grupos de afinidade. No caso do marxismo, o revolucionário e o pacifista viverão conflitos abertos e de guerra na intimidade da mesma matriz.

É das teses desenvolvidas por Marx que aparece, progride e sedimenta-se o reformismo socialista, tão explicitamente centralista e devedor da democracia burguesa. Se os anarquistas pretendem garantir a diversidade com a noção de grupos de afinidades, os herdeiros do centralismo exigem, pela via autoritária ou democrático-parlamentar, o predomínio, o comando único, o extermínio dos oponentes de fora de seu próprio discurso ou mesmo de suas ramificações. Aqui, está em jogo, a uniformização. A pacífica democracia é o meio para a supressão futura de qualquer adversário, após a conclusão da socialização dos meios de produção. Trata-se de um uso utilitário da democracia, mas que não se esgota nesta prática. Entre os revolucionários, Rosa Luxemburg chamou a atenção, em seu ensaio *Revolução russa*, de 1919, para a importância da democracia

como forma de educação política do proletariado urbano e do campesinato durante a revolução. Alertou os bolchevistas para o perigo do totalitarismo, da ditadura do proletariado transformar-se em ditadura sobre o proletariado, mas continuou sendo considerada por Lenin como apenas uma anarquista. Teve suas idéias e críticas arquivadas até a segunda metade do século XX, depois da morte de Stalin e do notório massacre das comunas húngaras, em 1954.

Anarquistas e comunistas se opõem no interior do discurso socialista, com tensão semelhante à que move as forças nos interstícios do marxismo. Em ambos os casos, para os comunistas, só há vitória com a aniquilação dos adversários tomados como inimigos de guerra, dentro e fora.

Seria, entretanto, satisfatório compreender que o debate entre anarquistas se encerra na convivência pacífica fundada na noção de grupos de afinidades? Há tensão, também, na vida dos anarquistas e muitas vezes ela faz aparecer donos e sentinelas, fazendo crer que os adversários jamais se tornarão inimigos, que entre eles não há inimizades.

3. Os anarquistas também nasceram utópicos

Não há dúvidas que o marxista é aquele que precisa ser localizado, depende do partido da revolução, conspira e necessita de sociedade secreta com respeito ao comando hierárquico e obediência dos adeptos e subordinados. Os anarquistas, segundo Jean Maitron⁴, são fluidos, de difícil sistematização, movimentando-se constantemente.

George Woodcock, caracteriza o anarquista como o “indivíduo que se propõe a criar uma sociedade sem Estado”, uma sociedade como “rede de relações voluntárias”, fundada na “autodisciplina e cooperação volun-

tária”⁵. O anarquismo é um movimento, não é um partido. Para o criador do termo, Pierre-Joseph Proudhon, “ser governado é ser cuidado, inspecionado, dirigido, legislado, regulamentado, identificado, doutrinado, aconselhado, controlado, avaliado, pesado, censurado, mandado por homens que não têm nem o direito, nem os conhecimentos, nem valor para fazê-lo”⁶. O anarquista é um crítico da sociedade e criador de uma nova sociedade. Ele, como expôs William Godwin, no *Justiça política*, sem nomear-se anarquista, procura a justiça abolindo o Estado, a propriedade e o tribunal. Ao inventar uma nova sociedade no presente, educa a si mesmo, parceiros e filhos de maneira anti-autoritária, suprimindo a herança material e cultural ocidental da autoridade centralizada e de seus poderes com base no medo e no castigo.

O anarquista quer uma outra sociedade, sem castigo, medo, propriedade privada, tribunal, hierarquia e procura fazê-la cotidianamente. Não quer saber de idéias, mas de fatos gerados no dia a dia. Quer liberdade, ousadia, mutualismo, federalismo. A sociedade contra o Estado é seu mote. É preciso, inclusive, como lembrava Kropotkin, estar atento para com as leis da natureza, e como alertava Bakunin, desconfiar dos homens de ciência, os novos sacerdotes.

Segundo Kropotkin a cooperação no interior da espécie antecede à competição ou à moral institucional da evolução pela força dos mais fortes. De Godwin a Kropotkin, do final do século XVIII ao início do XX, os anarquistas acreditam ser pela moral que são criadas as instituições autoritárias, atrofiando a cooperação, a ajuda mútua. As instituições desmembram guerras e lutas violentas ao divulgarem pretender a paz diante de uma natureza violenta. Os anarquistas recusam centralidades, vivem a vida a partir de associações dis-

tanciadas do Estado, mas não deixam de estar alertas para as forças que compõem o Estado.

Para os anarquistas a máquina estatal, burocrática, administrativa e poderosa, com funcionamento regular, é um grande empecilho à liberdade. Uma assembléia convocada diante do extraordinário ou das exigências circunstanciais é suficiente. Ela fortalece a descentralização por não possuir local fixo, *representantes* com mandatos por prazo determinado e reuniões regulares. Falar anarquismo, coletivismo, mutualismo, federalismo, é falar de generosidade, de reciprocidade e de crítica à administração das coisas.

Vida descentralizada, a partir da moradia, trabalho, amores, sem vontade de maioria — o que implica algo oposto à minoria como vontade de ser maioria ou como designação de confinamento para a maioria quantitativa — mas como devir minoria em processo. Vida apartada da unanimidade e que não prescinde do consenso. Está em discussão a própria discussão, a conversação, o desmembramento dos argumentos para que *an-arquia* (ausência de governo) seja viável, real, atuante e liberadora.

Os anarquistas jamais deixaram de se ver como utópicos. Sua utopia de sociedade igualitária e diversificada é a de uma sociedade que jamais haverá, pois sua existência seria a negação da própria anarquia. Do ponto de vista de Proudhon, trata-se de um percurso para o infinito libertário, repleto de novos conflitos e soluções temporárias. A utopia provoca um deslizamento intranquilo, mas sem reversão. Faz emergir o inevitável por meio da demonstração científica, como argumentaram Kropotkin e Élisée Reclus.

A utopia anarquista pode ser reconfortante quando alardeia, pela analítica ou ciência libertária, a força da crítica contundente e atual à autoridade centralizada. Isso, por si só, amplia a idéia-força de afinidade. Mas é

também o anarquismo em repouso. A dinâmica é dada pelo próprio *movimento* anarquista e é dentro dele que cada um deve resguardar-se do determinismo científico. Este gera a imobilidade e a descrença na utopia⁷. Esta é a trava que intercepta o *voluntarismo* anarquista, alertava Errico Malatesta, pois anarquismo é querer sobre saber. Serenado pela ciência, o anarquismo vira doutrina e jaz. Em instantes, em nome do movimento, cientificamente, herdeiros e sentinelas ocupam o *terreiro*. Este é um dos efeitos aterradores da crença na utopia e na transformação da análise em *teoria*, em doutrina. Segundo Proudhon os elementos da série não estão em descanso, na história, nem pelo artifício conceitual das teorias. Mas não há como negar que a utopia, na análise ou na *teoria*, consola os agentes no percurso. Se Bakunin estava correto, seguindo Proudhon, ao afirmar que nada é fixo, constante e imutável, não haverá ciência capaz de comandar o movimento e este, por sua vez, jamais se deixará apanhar por herdeiros ou sentinelas, estejam eles na vanguarda ou na retaguarda. Revolucionários e pacifistas anarquistas inventam suas utopias, seus consolos, seus incômodos, diante das desigualdades.

Max Stirner, avesso à utopia, à justaposição do Homem a Deus — apresentado pelo iluminismo como superação e afirmação da humanidade —, considera a luta da sociedade contra o Estado sendo apenas produto de uma nova inversão de sinais. Se Proudhon nos alertava diante dos perigos de um anarquismo científico, Stirner oferece um sobreaviso. Em lugar da ditadura do Estado, a proposição de Proudhon remete à ditadura da sociedade sobre o indivíduo, à crença na autonomia do indivíduo pela igualdade coletiva, uma igualdade idealista, transcendental, própria da autoridade e das utopias. Não há horizonte, nem utopia a ser construída ou perseguida. O anarquismo seria a faceta mais radical

do humanismo. Mais uma doutrina, outra utopia, nova ilusão com cara de verdade verdadeira. Stirner, antes de ser *classificado* como um anarquista individualista, solipsista, São Max, etc. e tal, não se presta a tipologias. Se há algum proveito em tê-lo entre os anarquistas é pela sua atitude intolerável diante de qualquer pacificação, a de ser um anarquista no anarquismo⁸. Se Proudhon é o desestabilizador do revolucionarismo cientificista que sucedeu sua analítica serial pacifista, Stirner é o incômodo para os anarquistas, desestabilizando a monotonia que contemplam para si com o refúgio na noção de grupos de afinidade.

4. Do método serial ao anarquismo científico

Proudhon, sabemos, não nasceu em família abastada. À maneira de muitos jovens de hoje em dia, teve de recorrer ao auxílio de bolsas de estudos, muitas vezes trabalhando ao mesmo tempo. Proudhon sempre duvidou da filosofia de Kant, que subordina o sujeito empírico ao sujeito transcendente. Para ele, a Idéia continha o universal e contra este era preciso rebelar-se. Sabia desde criança o que eram as religiões e aprendera o que era ser governado pela Idéia e rebelar-se contra ela. Jovem ainda, avistava com temor o que poderia ser o *mundo* comandado por uma ciência universal. Contra o transcendente de qualquer natureza, Proudhon afirmava a existência presente, o fato, a negação de um pensamento ou governo pelo alto. Nem Deus, nem Ciência: ambas são formas de conhecer que procuram governar as consciências.

De Proudhon vem não só a expressão moderna anarquia. Ele também procurou designar por anarquia, um regime de liberdade como superação das injustiças da propriedade, assim como esta procurou sanar as injustiças do regime da comunidade. Proudhon pouca aten-

ção deu aos aspectos históricos do capitalismo, mesmo porque se preocupava com as características essenciais da propriedade. Essência que não supunha profundidade da verdade de onde decorreria uma síntese. Sua dialética não tinha parentesco com a de Hegel e muito menos com a de Marx. Ele pretendia pensar a série propriedade encontrando seu esgotamento.

Anarquia é *ordem* de outra grandeza. Supõe abolição da propriedade que rouba a força coletiva, da religião que desvia a consciência e do Estado que dirige as forças sociais. A sociedade é caracterizada por ele sendo composta de forças em luta. A vida contra as desigualdades e injustiças depende da luta contra o Estado, lugar privilegiado para a conservação da hierarquia, no passado longínquo romano, no passado recente feudal, no presente capitalista. As forças livres investem em abolição simultânea de Estado, religião e propriedade e não em ocupação do Estado e transformação da propriedade. Dizer propriedade é sempre falar de roubo praticado contra as forças de outro. Para ele, propriedade socialista nada mais é do que propriedade estatal, outra forma do roubo.

A analítica serial elaborada como método por Proudhon procura acolher os fatos, exige observação e investe na antítese da unidade. Evita a síntese, o absoluto e a finalidade. Diante da ciência universal fundada em substância e causa, opõe o fato, as forças em luta. A *maioridade* da humanidade, tão cantada pelos kantianos quanto à emancipação humana definitiva esperada pelos marxistas, é apenas uma nova forma de perpetuar a escravização. Em nome desta racionalidade, esperam que sejamos comandados pelas ciências, as mesmas que em nome do particular determinam universais. Desta maneira, lá onde as teorias sobre os homens contemplam pensamentos hierárquicos, na magnitude das

melhores intenções, havendo hierarquia, não cessarão impedimentos à liberdade.

De outra sorte, o anarquismo científico de Kropotkin, conectado a Élisée Reclus e inspirado por Bakunin, sustenta um duplo desfecho. De um lado, expressa a luta no campo científico com o socialismo de Marx, ainda que esbarrando na mesma determinação finalista. De outro lado, interpõe diante da análise serial causas que afirmam a inevitabilidade da revolução violenta. Assim sendo, por meio das leis da natureza identificadas pela ciência, papel a ela confiado desde Bakunin, cabe ao pensamento científico investir na afirmação da ajuda mútua interceptada pela moral. De maneira análoga, William Godwin, escorado no utilitarismo inglês, chegou à mesma conclusão, potencializando produtividades como forma de evitar a revolução. Para ele, revolução era sinônimo de autoritarismo.

Kropotkin, em especial, orientado pelo método indutivo-dedutivo, na esteira de Darwin, procurou mostrar a interceptação da moral que afirma a competitividade e a superioridade dos mais fortes por meio da revolução. Diante de um certo relativismo de Bakunin em relação ao saber científico, que exigia a expressão de opiniões livres entre os envolvidos para a tomada de decisão, a ciência sob o comando do anarquismo científico de Kropotkin assume o plano central. A verdade é científica, o anarquismo também é científico e Bakunin passa a ser a referência principal, como justificativa ao revolucionarismo, o verdadeiro anarquismo.

Se até os anos 40 do século XIX o discurso socialista foi se afirmando pacifista, após a ruptura Proudhon/Marx ampliou-se a possibilidade revolucionária, ainda que as críticas referentes aos efeitos da Revolução Francesa não deixassem de ser sublinhadas. Da mesma maneira, os desdobramentos da Revolução Russa não

deixaram de expor problemas semelhantes durante a aproximação e depois distanciamento entre bolchevistas e mahknovistas. Em nome da revolução as forças tendem a somar. Contudo, lembrava Maquiavel, toda conquista depende das condições para a sua conservação. E neste ponto, numa revolução, não há lugar para forças militares e administrativas menos fortes, como não há democracia que se sustente. Uma revolução violenta expõe forças em guerra, exige aniquilamento sob a forma de morte, encarceramentos ou banimentos. Na Rússia diante de Lenin e Trotski, a Mahkno restou o exílio.

O anarquismo científico pretende o fim da história com igualdade e pacificação, da mesma maneira que o socialismo científico. Ledo engano. A anarquista Emma Goldman⁹ chamava a atenção para o fato que os meios não são os mesmos para finalidade semelhante. Segundo ela, meios autoritários não servem a fins libertários. A distinção então aparece. O anarquismo científico, ao investir em direção à abolição do Estado aos moldes dos soviets, com ênfase nas comunas, distingue-se, enquanto meios, do método serial de Proudhon.

Sob este ponto específico a proposta federativa de Proudhon e de Bakunin são similares e orientam a continuidade da Anarquia, por meio do mutualismo econômico. A liberdade se faz socialmente a partir do momento em que a posse individual for a condição da vida social, com direito de ocupação a todos, abolição da moeda e da administração. Daqui para frente os anarquismos convergem, eis suas afinidades. Contudo, até este ponto não há tanta *afinidade* assim.

As distinções são necessárias para que fiquem claros os distanciamentos no interior do discurso anarquista. Não seria difícil associar semelhanças entre o socialismo científico e o anarquismo científico. As considerações de Emma Goldman, como vimos, são neces-

sárias mas não suficientes. Elas apenas alertam para o sentido da aliança entre comunistas e coletivistas na Revolução Russa e para o desfecho trágico dos anarquistas. Mas a pergunta por ela formulada não cessará de ecoar: meios revolucionários levam a uma finalidade que não seja autoritária? Segundo Frank Harrison¹⁰, a crítica à economia política no anarquismo, desde Bakunin, escorada na teoria marxista, fortalece o revolucionarismo. Desta forma socialismo científico e anarquismo científico se apartam apenas no plano político com as idas e vindas científicas capazes de afirmar a predominância de uma sobre a outra, segundo a ocupação ou não do Estado. Em linhas gerais, o *saldo* desta política aponta para um socialismo libertário, como base científica que consagra ao mesmo tempo a crítica da economia política de Marx e a abolição do Estado de Bakunin.

Em nome do *movimento social*, do anarquismo como movimento, quer gostem ou não, sob tanta cientificidade estamos diante do mais conceituado academicismo. A massa, guardadas as proporções, permanecem dispostas como tal pela consciência superior, condutora e iluminada formuladora da razão científica. Bakunin estava certo ao pedir para que se desconfiasse dos novos sacerdotes; ele só esqueceu de dizer que se devia desconfiar inclusive dos sentinelas disfarçados de satã.

Os anarquismos, portanto, não vivem e convivem com afinidades. Eles se aproximam segundo a crítica à sociedade fundada na propriedade, à cultura autoritária, aos socialismos estatistas. Mas se distanciam segundo as maneiras de superar a sociedade capitalista e socialista divididos em pacifistas e revolucionários, analistas e teóricos, espontaneístas e cientistas, guardiães das escrituras e iconoclastas, acadêmicos e inventores de vida.

Nos anarquismos há, também, aqueles que investem na conservação da vida e os que desejam sua expansão. Não há lugar específico para o anarquista. Kropotkin estava redondamente equivocado quando afirmou que na academia não se produzia anarquismo. Parece que ele não reparou na imagem que projetava dele próprio no espelho. Pelo contrário, somente pode haver anarquismos onde não há estado civil para o acolher. O anarquista não teme, mas também não acolhe os *bem intencionados*. Anarquistas inventam existências, provocam enfrentamentos, desalojam os estabelecidos. Não há como domesticá-los com ciência, polícia ou afinidades.

Onde há anarquismo há descontinuidades, na história dos homens e entre os próprios libertários. Eles não são capturados pela ciência (de Proudhon a Stirner), não reduzem suas utopias à substituição do Estado pela sociedade (de Stirner contra Proudhon), não dependem de análise ou ciência (de Proudhon a Kropotkin), não são acadêmicos ou anti-acadêmicos. Eles são isso e aquilo. Acontecem, conduzem desejos, realizam prazer, fazem tremer as hierarquias quando não as demolem. São mais que palavras ou elogios a atos. São acontecimentos inventados por forças em luta. Libertários, sim, uniformes não; nem gigantes, nem anões.

Os anarquistas entre si são adversários, sim, em diversos momentos. Mas não são inimigos de guerra. Os inimigos em seu interior são seus melhores amigos, os lançam para fora, abalam a endogamia. Não toleram guardiães ou herdeiros porque eles, bem intencionados sentinelas ou policiais transvestidos, nada mais são do que forças reativas.

5. Associar

Os anarquismos não temem a crítica à democracia representativa. Ela investe no seqüestro da vontade em nome do representante, de maneira análoga ao sistema penal. Parlamento e tribunal são partes indissociáveis, resguardados pela constituição, e no limite pelo poder militar do próprio Estado. É preciso seguir as tábuas da verdade e por isso é a democracia moderna religião do rebanho, como não cansaram de afirmar os socialistas de Proudhon a Marx e os filósofos contundentes desde Stirner a Nietzsche.

A democracia despreza a pessoa. É uma arbitrariedade constitucional afirmava Proudhon, e pela teoria da soberania leva à destruição do próprio povo. Se o povo fosse mesmo soberano não haveria governantes e governados. Povo, massa e indivíduo são conceitos encarceradores no interior de teorias que os distribuem em espaços disciplinares, do partido da revolução ao partido da ordem, da fábrica à escola, para produzirem e obedecerem, em espaços disciplinares para conspirarem e resistirem.

Para Bakunin a democracia é uma maneira de perpetuar a aristocracia governamental. Proudhon, por sua vez, não se cansava de afirmar que diante do voto a única atitude condizente de um libertário era o absentismo¹¹. Contudo, eles também sabiam que a democracia pouco a pouco eleva o povo à vida pública. É um regime de progresso diante da vontade do rei e mais livre do que qualquer comunismo por se fundar na separação de poderes. A democracia propicia descobertas a cada um, minuciosas pequenas coisas que vão sendo pouco a pouco compreendidas: como o fato da corrupção administrativa ser inerente à política, à hierarquia, à burocracia e ao Estado; como a continuidade, na história, do regime da propriedade funciona e depende do Esta-

do e das hierarquias; como a vida do Estado depende da obediência, da morte da vontade das pessoas livres, porque dos escravos cada proprietário e o próprio Estado se livra quando bem lhe convier; como a representação política garante a propriedade, a burocracia e o universal em nome dos interesses particulares; como a verdade desinteressada nada mais é do que expressão do interesse. É sob a democracia que o povo tem condições de ampliar a série liberdade. Assim como passamos do regime monárquico, da vontade do soberano, para o das constituições, passaremos ao das federações, abolindo o Estado pela via das associações livres.

Para os anarquistas a democracia é mais valiosa do que o socialismo autoritário. Neste regime, o desprezo pelo Eu da democracia representativa se transforma em supressão do Eu. É o regime mais autoritário, segundo Proudhon, em que o poder é indiviso, a centralização absorvente, a destruição do pensamento individual iminente e não sobrevive sem polícia inquisitorial.

Anarquia é solidariedade, reciprocidade, generosidade. É também desobediência, desconfiança da tirania e rebeldia. Anarquismo é sempre tensão entre individualismo e coletivismo, entre mutualismo e federalismo. Os anarquismos, portanto, provocam coexistências.

Os anarquistas se reúnem em assembléias, como vimos, que não têm lugar fixo, mandatos ou reuniões regulares. São convocadas segundo as necessidades do momento e envolvem pessoas interessadas na decisão, supondo que cada caso é um caso específico, em defesa da pessoa, da associação, da federação. É preciso haver o anarquista, a associação, a federação para saber de onde se extraem os princípios, não há *a priori*.

Anarquia é invenção da vida como educação, desassossego aos costumes, às instituições, às certezas. Os anarquismos são incômodos, rebeldias. Se a sociedade anarquista é uma contradição, um alvo que seria a ne-

gação do próprio anarquismo, a vida por sua vez se encontra nas associações que incomodam ao mesmo tempo, sociedade e Estado. É preciso rebelar-se para inventar a associação tanto quanto não evitar a rebeldia em seu interior. Por isso mesmo é que para o anarquista o direito de secessão é o mais importante.

Educação de pessoas e crianças com ênfase na solidariedade, reciprocidade, generosidade, desobediência, desconfiança da tirania e na rebeldia, não pode atuar com base numa autonomia possível do indivíduo a ser conquistada. Só pode falar e inventar pessoas em cada pessoa, nos diversos lugares, extensões e posicionamentos, condutores de desejos, realizadores de prazeres, demolindo hierarquias e afastando-se, enfim, da assembléia centralizada em função da descentralização e da federação.

Não será tão cedo que os anarquistas deixarão de ouvir que são arruaceiros.

No século XIX a palavra anarquia foi sendo identificada com desordem e terrorismo, maneiras das políticas de centralidade e de Estado procurarem anular ou dissipar o anarquismo. Primeiro o próprio Proudhon substituiu anarquia por federalismo, em 1863. Mais tarde Sébastien Faure, segundo Guérin ¹², tomou a palavra criada por Joseph Déjacque, em 1858, e criou seu periódico *Le libertaire*. Era um tempo em que falar anarquia era explicitar que o governo é desordem. Assim, libertário e anarquista passaram a designar a mesma pessoa¹³.

Os tempos da IWA, opuseram os anarquistas como coletivistas a comunistas. Mais tarde com o anarquismo científico passou-se a opor socialismo libertário ou comunista libertário à socialista autoritário ou comunista. Então, o anarquista que tinha virado federalista no interior da mesma obra de Proudhon, agora era coletivista, depois será socialista ou comunista

libertário. Não tardou para que também viesse a ser terrorista, ao final do século XIX, expressão de isolamento e contundência diante do domínio social-democrata parlamentar. Anos mais tarde, foi Kropotkin quem instalou novamente o querer anarquista, alertando para o papel dos sindicatos e a mobilização nos moldes da Internacional. Encontrou em Fernand Pelloutier, em artigo publicado em 1895, no *Les Temps Nouveaux*, a reflexão mobilizadora que faltava, rearticulando os anarquistas aos trabalhadores. Não demorou muito para que o anarquista passasse a ser visto como anarco-sindicalista. E foi daqui que proveio grande parte do anarquismo brasileiro.

Os anarquistas vivem em associações, como pessoas livres para delas saírem quando bem entenderem, inventando formas de vida livre, na casa, no amor, na amizade, com os filhos, os amigos, os que chegam e os que vão. Os anarquismos expressam existências, vidas e suas próprias obras dissolvendo lazer e trabalho, privado e público. O anarquista não vive da utopia, inventa heterotopias.

6. Palavra

O anarquista no século passado era visto como um criminoso. Estava inscrito no regime da economia da medida, que correspondia a uma pena com objetivo de fazer cessar o crime. Definia-se uma nova postura perante o direito clássico. O criminoso não era mais o indivíduo monstruoso como manifestação natural da antinatureza. A punição não era mais a vingança do soberano como excesso de punição para o excesso de crime. Era “a manifestação ritual do poder infinito de punir”¹⁴. No século XIX, mas já no XVIII, desde a Revolução Francesa e a reversão jacobina, a suspeita da monstruosidade passou a deslizar para qualquer indi-

víduo. A nova legislação e a teoria penal, segundo Michel Foucault, girarão entorno da razão do crime ou do interesse do crime como razão do crime: “o crime tem uma natureza”¹⁵. É preciso reconstruir a história natural do criminoso como tal. Ele é o indivíduo que rompe o contrato; é o egoísta contrário ao interesse de *todos*; é um monstro; é a doença no corpo social. O criminoso pode ser um doente. Como tal, ele será julgado, mas não sem antes ser avaliado, apreciado e medido em termos do normal e do patológico. É a aparição de um novo monstro, o monstro moral.

Está posta a condição teórica e legal para dar conta do criminoso político ou monstro político, visto como um déspota. É aquele que rompeu o contrato original e que portanto regressa ao estado de natureza. É o hobbesianismo revolucionário na revolução francesa ou a pertinência da razão do soberano¹⁶. Apesar da Revolução Francesa ter identificado o monstro moral com o rei tirano, aquele que infringe o pacto fundamental, não se abandonou o esquadrinhamento do assassino e do estuprador que infringem as leis da natureza. A distinção, agora, é que o rei tirano é identificado como inimigo público.

Depois das revoluções de 1848 e da Comuna de Paris, o rei e o revolucionário aparecerão lado a lado como inimigos. Foucault irá apresentar este último como a imagem invertida do monarca sanguinário, figura exposta inicialmente pela literatura monarquista e católica, do indivíduo que expressa a natureza antinatural do criminoso.

O rei era o monstro que rompia o pacto de cima para baixo. Na literatura podia ser o príncipe, o senhor, o mau padre. Era um monstro incestuoso. O revolucionário seria aquele que rompe o pacto de baixo para cima. Na literatura aparece como o bandido, o homem da flo-

resta, o bruto. É o monstro antropófago, o canibal dos famintos.

Foi depois destas revoluções que se passou a utilizar como discriminantes a psiquiatria e a psicologia. Tomemos ao lado de Foucault o exemplo de C. Lombroso, pesquisador republicano, anticlerical, positivista e nacionalista. Ele procurava estabelecer a distinção entre movimentos com os quais se identificava dos que não se identificava e que desqualificava. Para ele a antropologia dava os meios para diferenciar a verdadeira revolução e os verdadeiros revolucionários. Dentre estes destacavam-se Mazzini, Paoli, Garibaldi, Marx, “que tinham uma fisionomia maravilhosamente harmoniosa”. Os anarquistas de Paris e Turim, por ele pesquisados, entretanto, eram ativistas de um movimento “que merece ser histórica e politicamente desqualificado”¹⁷. O monstro político chama-se anarquista. É o sujeito perigoso do qual a sociedade deverá se libertar, não só confinando, mas também desqualificando. De certa maneira trata-se da repetição do processo movido contra as bruxas no final da Idade Média. Primeiro, combatia-se matando, queimando, supliciando. Depois se contrapunha com os efeitos científicos uma verdade superior. Não era mais preciso matar, apenas desqualificar. Neste intenso mundo de discriminações, identificações, qualificações e defesa do contrato com base na cidadania e ampliação de direitos, tudo o que não for expressão do contrato será criminoso, quando não monstruoso.

O socialismo autoritário, ao não abolir o direito, nada mais fez, na Rússia, na China ou em Cuba que redimensionar os monstros; essa é uma necessidade moderna do Estado e da soberania popular ou proletária, representado por aquele escolhido pelo voto ou pelos preferidos do partido da revolução. Não estando abolida a representação, não estará abolido o tribunal, o contrato e o monstro¹⁸.

O anarquista pode ser visto de outro ângulo. Tomemos o mesmo Michel Foucault, agora em um pequeno artigo escrito em 1967, chamado “Outros espaços”¹⁹, elaborado logo após a publicação, no ano anterior, de *As palavras e as coisas*, em que na introdução ele estabelece a controvertida distinção entre utopia e heterotopia.

Em poucas palavras utopia é consolo, uma superfície lisa. Heterotopia é o estancar das palavras, é a abolição do lirismo nas frases, é o que faz estremecer²⁰. Do ponto de vista do autor, diante da calma o desassossego, da estabilidade o incômodo, do sonho o sono. Duas coisas que se opõem, mas que não se justificam pela negação. Há um espaço, mostrará Foucault neste pequeno artigo, onde se experimenta o mundo; *outros espaços*, em que um conjunto de relações definem posiicionamentos. Foucault está falando daqueles espaços que se encontram no *meio*, como o espelho que expressa um posicionamento sem lugar real (a minha imagem no espelho) e um contra-posicionamento, uma espécie de utopia efetivamente realizada. Estão ao mesmo tempo os míticos irreal e ideal contrapostos ao real representado, contestado, invertido, lugar fora de todos os lugares, real e virtual simultâneos.

Foucault mostra diversas heterotopias como história do espaço localizado (Idade Média), extenso e infinito (Renascimento) e de posicionamento (o atual). Diante da dessacralização do tempo, o espaço ainda não o foi, permanecendo as oposições intocáveis como público e privado, familiar e social, cultural e útil, lazer e trabalho. Ele se interessa pelo espaço de fora, aquele espaço que nos atrai para fora de nós mesmos, um espaço heterogêneo que nos corrói, sulca. O que contradiz o posicionamento esperado são justamente os espaços de utopias e heterotopias, estes outros lugares onde ocorre a “contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos”²¹.

Da mesma maneira como Foucault esteve atento aos anarquistas, como monstros morais da nossa sociedade, é possível vê-los também no interior desta realização heterotópica. O anarquismo como heterotopia é expansão da vida. É invenção de lugares, de existências, demandando crítica à sociedade e gestação da nova sociedade.

Dentre as diversas heterotopias descritas por Foucault neste texto — e que mais tarde poderá ser acrescentada a da estética da existência decorrente das últimas pesquisas sobre o cuidado de si, vida sem estar apartada da sociedade e do Estado na qual pessoas se associam com base na razão do outro —, estão as heterotopias de crise das sociedades primitivas e as de desvios da nossa sociedade. As de desvios em relação ao espaço restante têm uma função de ilusão (que denuncia como mais ilusório qualquer espaço real, como os antigos bordéis) ou de compensação (criando espaço real, perfeito, meticuloso e arrumado, enquanto o nosso é desarrumado, maldisposto e confuso, como as colônias puritanas ou as jesuíticas na América do Sul). As associações anarquistas são heterotopias, mas não de compensação.

As associações voltadas para a vida como trabalho, arte e educação, investem em trabalho com base na ajuda mútua, autogestão em oposição à heterogestão, ocupando espaços por meio de atividades de lazer, arte e educação. É uma reinvenção da escola, o lado de fora da escola estatal, a escola moderna, para citarmos um exemplo, inspirada na experiência de Francisco Ferrer y Guardia, fuzilado pelo Estado espanhol por subversão, e com repercussões no Brasil, do início do século XX.

A escola moderna não era dirigida pela disciplina visando obediência, distribuindo as crianças segundo idade e sexo, fomentando credos e conhecimentos diri-

gidos para governar ou ser governado. Nela adultos e crianças, analfabetos de ambos os sexos, recebiam instruções mínimas e ao mesmo tempo tinham atenções voltadas para seus talentos. Era a dessacralização do espaço de educação pois não se limitava à instrução, obediência à hierarquia e domínio de conhecimento alheio. Escola como educação e instrução se apresentava como maneira complementar da vida anarquista, forma de revelar e propagandear a utopia anarquista, tanto quanto o teatro (escrito, representado, produzido por pessoas em múltiplas tarefas, algo semelhante ao que mais tarde o *Living Theater* virá a propor e realizar), cooperativas, formas de ajuda mútua diante de greves. O anarquista inventa espaços dessacralizados segundo sua luta enquanto sujeito da sociedade contra o Estado.

Os anarquistas inventam espaços de contraposicionamentos. Diante da escola pública como utopia dos socialistas autoritários como uniformização do ensino, os anarquistas realizam o lado de fora da escola pública ou estatal. Ela é propaganda, efeito da crítica à sociedade e meio para projetar a utopia. Geralmente dizimada pela ação da força do Estado a escola moderna foi parte da heterotopia anarquista, uma utopia efetivamente realizada. E é isso que exigem os anarquismos. Invenção diante da realidade imediata, dessacralização da vida pública e de seus escritos, aquilo que abala, funda e desafia sem o compromisso com a eternidade. Não há lugar para sentinelas.

Para os anarquistas está em jogo o poder da palavra que exige ordem, obediência e que domina. Segundo Pierre Clastres, “toda tomada de poder é também uma aquisição da palavra”²², e nas sociedades de Estado a palavra é direito de poder. E de tanto poder, deve-se acrescentar que o Estado se transforma em proprietário da língua, além de ter o monopólio legítimo da coa-

ção física sob qualquer regime. Nas sociedades primitivas há o dever da palavra por parte do chefe. O curioso é que este dever vem esvaziado de poder, funciona como heterotopia da crise, lugar sagrado, privilegiado, reservado para os estados de crise. O chefe precisa mostrar que tem domínio sobre as palavras: “falar é para o chefe uma obrigação imperativa, a tribo quer ouvi-lo: um chefe silencioso não é mais um chefe”²³. Não só é importante ouvir e não escutar a palavra do chefe como ouvi-la fingindo desatenção. O chefe celebra as normas da vida tradicional, sua fala é vazia. Se num momento ele pretender ter sua palavra seguida pelos demais será abandonado. A sociedade primitiva é a recusa de um poder separado: o dever da palavra do chefe é a garantia que ele não se torne homem de poder.

Da mesma maneira, para os anarquistas, os sentinelas são aqueles que se arvoram em homens de poder, que têm o direito da palavra, que sabem e seguem doutrinas. Dominam a sintaxe. Precisam ser arruinados, dessacralizados. Os anarquismos vivem pela expansão da vida. Um dia são anarquistas, outro libertários, ontem terroristas, hoje uma nova surpresa. Respondem ao domínio do Estado, aos soberanos disseminados pela sociedade, procriam subversões e realizam suas utopias por meio de construção e desconstrução de vidas. Abominam os donos das palavras, mas sabem de seus poderes e deles se precavem e inventam heterotopias.

Os anarquismos são heterotopias. Abalam a sociedade e a política. E são abalados do *lado de fora* pela existência stirneriana. Não basta a luta da sociedade contra o Estado. É preciso mais que zona de conflito gerada por utopias e heterotopias modernas. Diante da criação, a invenção.

Os anarquismos são heterotopias de crise, estão lá na fronteira com a sociedade primitiva, sociedade contra o Estado. Da mesma maneira, diante da sociedade,

como a nossa, demolem heterotopias de ilusão e compensação. Fazem existir, e aqui soa a diferença, não mais a imagem paradisíaca dos puritanos ou dos jesuítas, mas das próprias pessoas.

O único dever que se tem para com a palavra é fazê-la ouvir. É criar o ruído na escuta e arruiná-la. A cada pronunciamento aos *desatentos* integrantes da associação se reitera a impossibilidade da chefia, a nocividade dos sentinelas. A criança deixa de ser o precioso objeto de arte no qual a sociedade investe ordem, respeito e obediência. Ela passa a ser vida em expansão, vida como obra de arte.

Notas

¹ Em especial, Karl Marx & Frierich Engels. *O anarquismo*. São Paulo, Ediora Acadêmica, 1987.

² “Com efeito, basta compulsar os dois ‘Manifestos’ para se ter a prova inconcussa de que não só as idéias econômicas, mas a própria textura, foram extraídas por Marx e Engels da obra de Victor Considérant. Quanto ao programa de ação prática que se lê no ‘Manifesto comunista’ de Marx e Engels, é ele o mesmo, como demonstrou o professor G. Adler na edição crítica desta obra, do programa das organizações secretas comunistas francesas e alemãs que continuaram a obra das sociedades secretas de Babeuf e Buonaroti”. Piotr Kropotkin. *Humanismo libertário e ciência moderna*. Rio de Janeiro, Cooperativa Editora Mundo Livre, s/d, pp. 111-112.

³ É importante destacar que a crítica de Proudhon à propriedade é radical. Não há estágio intermediário em direção ao regime da Liberdade ou Anarquia. Este é a suplantação do *regime da propriedade*. Trata-se então do regime da posse coletiva a partir de condições igualitárias de acesso, que contempla diferenças e institui um direito com base na proporcionalidade. Este direito não é fixo, não se encontra consagrado na constituição. Ele se faz e refaz segundo os contratantes. Estabelece um contrato bilateral em que as partes não cedem a uma autoridade superior, nem ao outro mais do que podem. Neste sentido, mutualismo econômico está relacionado a federalismo político. O direito é de sair e não de ficar. A propriedade é um roubo, dizia Proudhon. Revolução é superação da propriedade pela anarquia.

⁴ Jean Maitron. *Le mouvement anarchiste en France — des origes à 1914*. Paris, Maspero, 1975, 2 vols.

Heterotopias anarquistas

- ⁵ George Woodcock. *Grandes escritos anarquistas*. Porto Alegre, LP&M, 1981, pp. 13-14.
- ⁶ Pierre-Joseph Proudhon. *O que é a propriedade?*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- ⁷ Élisée Reclus pensava que o tempo das revoltas espontâneas ficara para trás. A evolução dependeria da revolução *armada* pela ciência: “em todos os tempos”, dizia Reclus, “o animal e a criança gritaram quando os espancaram e retrucaram com gestos ou com golpes; a sensitiva também fecha suas folhas quando um toque as ofende; mas há uma grande distância destas revoltas espontâneas para a luta metódica e certa contra a opressão. (...) A ciência social, que ensina as causas da servidão e, por conseqüência, os meios da libertação, libera-se pouco a pouco do caos de opiniões conflitantes”. Élisée Reclus. *A evolução, a revolução e o ideal anarquista*. São Paulo Imaginário/Expressão e Arte, 2002, p. 43.
- ⁸ Tanto a definição de Kropotkin identificando-o como metafísico do anarquismo é precipitada, quanto confiná-lo ao niilismo filosófico. Chamá-lo de transcendente e metafísico é apenas assegurar o lugar de testemunha no tribunal que julga o verdadeiro anarquismo. Diante da ciência e do método serial, Stirner revira os instintos insubordináveis à razão centralizadora. Diante de uma reflexão adulta ou madura dos cientistas e analistas, Stirner propõe a surpresa e volatilidade de crianças e jovens.
- ⁹ Emma Goldman. “O indivíduo, a sociedade e o Estado” in Goldman & Tolstoi. *O indivíduo, a sociedade e o Estado*. São Paulo, Imaginário, 1995.
- ¹⁰ Frank Harrison. *The modern state*. Montréal, Black and Roses Books, 1983.
- ¹¹ Sobre Proudhon e a política ver Paulo Resende e Edson Passetti. *Proudhon*. São Paulo, Ática, 1984.
- ¹² Daniel Guérin. *El anarquismo*. Buenos Aires/Montevideo, Editorial Altamira/Nordan Comunidad, 1992, p. 17.
- ¹³ Mais tarde, parte dos conservadores estadunidenses passarão a se autodefinir libertários, com base nas teorias do livre-arbítrio e do livre mercado, chegando a fazer aparecer, na segunda metade do século XX, uma nova corrente neoliberal com o nome de *anarco-capitalismo*. Vê-se por aí que o anarquista desconcerta a sociedade capitalista e a democracia representativa simultaneamente. Procura-se combatê-lo não só por meio de polícia e tribunais, mas, também, pela atuação das academias universitárias que procuram dividir, confundir e suprimir as práticas.
- ¹⁴ Michel Foucault. *Os anormais*. São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 105.
- ¹⁵ Idem, p. 111.
- ¹⁶ Contudo, o que mais surpreende é ver nos dias de hoje, no início do século XXI, teóricos e legisladores continuarem a defender a tese da necessidade de

se refazer o contrato, rompido, obviamente pelos *perigosos* habitantes das periferias. O argumento da construção e combate ao monstro moral permanece inalterado entre tiranos e defensores da soberania. É apenas um argumento de Estado, segurança e propriedade.

¹⁷ Idem, p. 194.

¹⁸ Após os ataques às torres do World Trade Center, em 2001, em Nova Iorque, o governo dos Estados Unidos, em nome da liberdade, da razão e da defesa planetária, encontrou argumentos e aliados políticos para atacar populações em seus territórios e desenvolver *caça* a suspeitos, gerando prisões e julgamentos arbitrários. O Estado afirma que são necessárias *ações preventivas* contra os inimigos externos (a facção Al Qaeda, o governo do Iraque, os agentes do narcotráfico, etc). Em certa medida trata-se de uma política exterior de *tolerância zero*. Não há direitos civis, políticos, *humanos* que se sustentam diante das políticas de segurança. Isto estava posto na Declaração de 1793.

¹⁹ Michel Foucault. “Outros espaços” in *Ditos e escritos III*. São Paulo, Forense, 2001, pp. 411-422. O artigo veio a público somente em 1984.

²⁰ Procurei anteriormente, seguindo a formulação de *As palavras e as coisas*, elaborar uma primeira aproximação à noção de heterotopia por meio da análise do pensamento de Max Stirner como um anarquista no anarquismo (Edson Passetti. “A utopia e a atitude limite” in *Margem*, n° 13. São Paulo, Faculdade de Ciências Sociais/ Programas de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais e História, junho 2001, pp. 135-142). Naquela ocasião estava interessado em afirmar a importância da supressão da utopia como liberação.

²¹ Foucault, op. cit. , 2001, p. 416.

²² Pierre Clastres. “O dever da palavra” in *Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1978, p. 106.

²³ Idem, p. 107.

RESUMO

As diversas designações de anarquista (coletivista, libertário, comunista libertário, socialista libertário, anarco-sindicalista) surgidas a partir dos confrontos com as forças socialistas e de sua identificação como monstro moral, no século XIX, pelas forças de Estado e de conhecimento científico. Os anarquistas eram tidos como perigosos. Não confortavam suas propostas em utopias. Realizavam suas heterotopias afirmando práticas libertárias. Continuam abalando a sociedade menos pelo que propõem para o futuro, mas pelo que desestabilizam no presente.

ABSTRACT

The various designations of anarchist (collectivist, libertarian, libertarian communist, libertarian socialist, anarcho-syndicalist) that emerged from the struggle with socialist forces and from its identification as a moral monster by scientific knowledge and state forces, in the 19th century. The anarchist were considered dangerous. They did not ease its proposals in utopias. They have accomplished its heterotopias affirming libertarian practices. They keep on shaking society, less for what they propose for the future, but mainly for the instability they generate in the present.