

## revolta, ética e subjetividade anarquista

nildo avelino\*

Há em nossa sociedade uma demanda constante de adesões e de mobilizações massivas tornadas “midiáticas” e “burocratizadas”, demanda que tem por finalidade sensibilizar a opinião, emocionar, indignar, apelar à solidariedade de todos e cada um. A exposição espetacular da exclusão social, de pessoas devastadas pela miséria, pela fome, pela guerra, pelas epidemias, enfim, há uma massa de sofrimentos que alimenta campanhas e solicita adesões, exige lágrimas, reclama indignações e nos pretende tornar doadores compulsivos.

Verdadeira laiscização da caridade, os jogos televisivos suscitam a compaixão e o desejo de ajudar. Porém, o objeto desta solidariedade não é mais o sofrimento do próximo como ocorria outrora, mas o sofrimento geral de toda gente; não se trata mais “... de dar a alguém que se conhece e menos ainda de esperar algo de um reconhecimento que nunca será recebido pessoalmente. O dom tornou-se um ato que liga sujeitos abstratos,

\* Mestre em Ciências Sociais pela PUC-SP, pesquisador no Nu-Sol e secretário do Centro de Cultura Social de São Paulo.

um doador que ama a humanidade e um donatário que encarna por alguns meses, o tempo de uma campanha de donativos, a miséria do mundo”<sup>1</sup>.

Há também nessas mobilizações algo que beira totalitarismo. É que elas reclamam um conformismo prévio em relação às verdades que veiculam e provocam adesões irrefletidas que pressupõem o apagamento de todo registro ético. Trata-se de ver, portanto, um outro aspecto dessas adesões massivas e involuntárias que diz respeito à dominação ou, em todo caso, a uma forma de dominação. É preciso ver nelas a legitimação de uma realidade histórica e conceitual com efeitos de poder, legitimação de verdades que estão sempre ligadas às instâncias de poder; e legitimação, enfim, que, longe de ser ocasional, está no cerne da nossa tradição ocidental da constituição do sujeito moderno e que, finalmente, encontra nessas adesões apenas um dos seus efeitos sociais mais imediatos.

Quero mencionar aqui alguns dos aspectos dessa tradição para que possamos inserir nessa discussão um questionamento postulado por Michel Foucault no qual consiste em saber: “de que maneira e até onde seria possível *pensar diferentemente* em vez de *legitimar o que já se sabe?*”<sup>2</sup>. A pergunta liga-se diretamente às formas de subjetivação, as maneiras pelas quais os indivíduos se tornam sujeitos de uma conduta.

Na genealogia do sujeito moderno Foucault distinguirá dois registros em nossa tradição ocidental. O primeiro é relativo à antiguidade clássica e alcança os primeiros séculos do paganismo romano. Nele a constituição do sujeito é marcada pela existência de práticas refletidas e voluntárias destinadas a fundar um estilo de existência que fosse mais próximo possível das proposições da filosofia entendida como sabedoria

prática. Foucault chamou essas formas de subjetivação de “artes de existência”, por que elas diziam respeito a um sujeito *auto-constituente*, quer dizer, estavam na ordem do “pensar diferentemente”. O outro registro diz respeito à concepção constituída pelo cristianismo, de uma subjetividade cujo fundamento estaria na renúncia, deslocando o eixo da experiência ética do cuidado de si para o mundo da transcendência como busca da verdade por meio da revelação divina. Um dos efeitos da renúncia cristã será a subjetividade concebida como interioridade e consciência de si, como prática de purificação da alma traduzida pelo desprendimento da individualidade de suas referências terrenas. A noção de verdade será, doravante, permeada pelo dispositivo da culpa e da penitência, e o desdobramento ético e filosófico desse registro subjetivo será não apenas uma modalidade reflexiva da subjetividade com Descartes, no século XVII, como a formulação da categoria de lei moral em Kant no século XVIII, sendo possível afirmar que “... essa concepção original de subjetividade e de experiência ética, construída pelo cristianismo, seria a condição de possibilidade para a constituição da filosofia do sujeito que marcou o Ocidente de Descartes a Hegel”<sup>3</sup>. Nesse registro o sujeito ocupa a posição de objeto de um domínio de saberes que lhe é exterior e que funda sobre ele uma relação de dominação; por conseguinte, esse registro se inscreve na ordem do “legitimar o que já se sabe”.

Esse último registro é o que teve pertinência histórica, tendo as suas técnicas de produção do sujeito se reelaborado e se aprimorado ao longo dos tempos. Essas técnicas, por sua vez, provocaram práticas culturais de classificação, exclusão, disciplinarização e controle que nos deram não apenas a nossa visão de mundo sobre as coisas como também os corpos que

possuímos; em outras palavras, essas técnicas inscreveram em nosso corpo e em nossa alma as verdades pelas quais zelam; verdades que, por exemplo, instituíram a loucura como experiência negativa privando-a de uma positividade existencial. A importância que possui o estudo desse procedimento é percebida ao se ler que o objetivo dos trabalhos de Foucault foi o de “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos”<sup>4</sup>. Não é, portanto, o *poder*, mas o *sujeito* que constitui o tema geral de suas pesquisas, ainda que a questão do sujeito envolva complexas relações de poder e verdade, o foco de suas preocupações intelectuais e políticas está na constituição do sujeito “naquilo que ele considera a maior ameaça, esta estranha, de certo modo improvável, mistura de ciências e práticas sociais desenvolvidas ao redor da subjetividade”<sup>5</sup>.

Com efeito, dessa *estranha mistura* resultou historicamente um tipo de poder que se aplicou à vida cotidiana das pessoas, um poder que colocou como problema do governo a correta disposição dos homens visando conduzi-los a um fim conveniente; enfim, um poder que após estabelecer-se sobre o território, adotou como objeto de seu saber *um conjunto* mais imprevidente, de qualquer forma, mais inopinado e descuidado: os indivíduos. De algum modo o governo passou a cuidar da sua correta disposição, estabelecendo saberes que tiveram em vista *categorizá-lo, marcá-lo* na sua individualidade, *prendê-lo* a uma identidade, na qual lhe foi imposta uma *lei reconhecível* por ele e pelos outros: “É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento.

Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a”<sup>6</sup>.

Na atualidade, a luta contra as formas de sujeição, contra as formas de submissão da subjetividade, tem se tornado cada vez mais importantes. Se por um lado essas lutas sempre ocuparam um lugar importante ao longo da história, por outro é em nossa atualidade onde elas estão na iminência de desempenhar um papel preponderante.

Para isso Guattari chamou atenção. O grande movimento desencadeado pelos estudantes chineses não fôra acompanhado por apenas palavras de ordem de democratização, mas foi também “... todo um estilo de vida, toda uma concepção das relações (a partir das imagens vinculadas pelo Oeste), uma ética coletiva, que ai é posta em questão”. Assim como no Leste Europeu, “... a queda da cortina de ferro não ocorreu pela pressão de insurreições armadas, mas pela cristalização de um imenso desejo coletivo aniquilando o substrato mental do sistema totalitário pós-estalinista”<sup>7</sup>.

Esses acontecimentos, pelas formas que assumiram, por suas estratégias e modos de expressão, autorizam afirmar que a história contemporânea está imersa em lutas por “reivindicações subjetivas”: movimentos antipsiquiátricos, de liberação sexual, ecologistas, autonomistas, feministas, etc, que provocaram uma verdadeira *renovação* das lutas sociais a partir dos anos 1960. Muitas vezes ambíguas e conservadoras, em todo caso são lutas contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo submetendo-o aos outros, lutas contra as diversas sujeições, contra as formas de subjetivação e submissão que governam a individualidade; potencialmente políticas, essas lutas possuem a originalidade de afirmar o direito de ser diferente e de enfatizar “tudo

aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais”. Elas são a recusa daquelas abstrações que ignoram quem somos individualmente, assim como daquelas investigações científicas e administrativas que pretendem determinar o que somos. Em suma, são lutas anárquicas e minoritárias que têm como desdobramento a emergência de saberes sujeitados; que provocam a redescoberta de críticas descontínuas e locais, de saberes não-conceituais, e por isso historicamente sujeitados e hierarquicamente menores, mas conteúdos históricos que foram sepultados e que vêm à tona naquilo que Foucault chamou de “insurreição dos saberes sujeitados”<sup>8</sup>.

O reaparecimento desses saberes provoca, por sua vez, um tipo de crítica que faz suspender os efeitos das teorias totalizantes e globais, permitindo recolocar essa crítica numa perspectiva singular e local: na perspectiva do delinqüente, do doente, etc. Essa crítica reaviva aquilo que estava em jogo nesses saberes, reaviva o saber histórico de suas lutas, a memória dos combates e combatentes, o “saber das pessoas”; nestas *batalhas subjetivas* “Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns”<sup>9</sup>.

Frente a uma atualidade que postula o apagamento ético em constantes adesões irrefletidas, o importante não é descobrir o que somos, mas *recusar* o que somos, provocar a reviravolta desses saberes que pretendem, a partir do exterior, impor-nos sua verdade e sua lei. É preciso “imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político,

que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposta há vários séculos”<sup>10</sup>.

Novas formas de subjetividade que provoquem rupturas contra as identidades secularizadas do nosso presente: eis um tipo de pesquisa que provoca incômodos. Com efeito, a genealogia do sujeito moderno empreendida por Foucault fere de morte a leitura transcendente da verdade contida na tradição do pensamento ocidental; a filosofia que se restringia ao trabalho da exegese dos diversos sistemas, passa a ter uma incidência sobre a atualidade, e a atividade filosófica pode atuar como “trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento”<sup>11</sup>.

Birman<sup>12</sup> faz lembrar que, quando Foucault formula a existência de tecnologias de si, enuncia também que a subjetividade não constitui um dado ou origem, mas uma produção e um devir. A subjetividade sendo múltipla e plural e não possuindo qualquer fixidez, encontra nos *modos de subjetivação* uma dimensão onde a produção de sujeitos é da ordem do devir-produção. A análise assim formulada revela, de outro lado, a inconsistência ontológica do sujeito, já que as subjetividades antes de possuírem uma substância que as torna invariante e universal, são forjadas a partir de registros éticos e estéticos com desdobramentos políticos e sociais.

Sob essa perspectiva veremos no anarquismo a produção de uma ampla problemática a respeito da autoformação do indivíduo e sobre o governo que o indivíduo deve exercer sobre si mesmo; problemática que envolve relações entre revolta e ética anarquista, provoca práticas culturais e constitui formas de subjetividades cujo valor está no afastamento em relação às instâncias de poder.

O desenrolar da problemática da constituição de uma ética e uma estética de si no anarquismo devemos buscar na própria atitude que o anarquista mantém consigo mesmo e com os outros. Uma das primeiras conseqüências que se pode tirar dessa atitude anarquista é que nela a persuasão é insuficiente. Não basta estar convencido do ideal, é preciso querê-lo e desejá-lo a ponto de transformar a própria existência pessoal através de critérios de estilo, através de uma estilização do pensamento. Opera-se, nesse sentido, uma efetuação da lógica e do pensamento anarquista em vontade: a morte daquilo que é da ordem do ideal e que diz respeito ao dever; e o nascimento do que é da ordem do vital e que diz respeito ao querer. Essa efetuação do pensamento em vontade possui como operador ético a revolta.

Com efeito, é na revolta que se dá um estado de tensão que exclui o indivíduo de toda autoridade que lhe é exterior, provocando a ruptura necessária entre a moral e suas instituições, e deixando livre curso para a emergência de novas experiências subjetivas. A revolta pressupõe o afastamento dos “objetivos dominantes” e dos “padrões vigentes” que passam a ser considerados arbitrários, fazendo-os perder com isso seu poder de sujeição e sua legitimidade. É desta forma que a revolta evolve uma “transvaloração”: na sua sociologia do comportamento desviante, Merton colocou a revolta



num plano distinto dos outros tipos de reações por tratar-se do rompimento com o sistema normativo vigente<sup>13</sup>. Assim também, como na definição de Camus, o homem revoltado é, primeiramente, aquele que diz “não!”. Onde a revolta, nascida também do espetáculo da des-razão diante de uma condição injusta e incompreensível, se efetuará no indivíduo sujeitado de uma maneira solitária como o grito: “A revolta clama, ela exige, ela quer que o escândalo termine e que se fixe finalmente aquilo que até então se escrevia sem tré-gua sobre o mar. Sua preocupação é transformar”<sup>14</sup>.

Porém, sendo uma característica da revolta a recusa do intolerável, ela não se abstém, ela não renuncia, trazendo consigo um certo valor em cujo movimento há sempre uma adesão integral do revoltado a uma certa parte dele mesmo, fazendo-o contrapor o que é preferível ao que não é. Um certo ímpeto que retira o indivíduo de um estado de impotência para um estado de potência e que se inicia sob a forma de uma resistência irreduzível, para tornar-se valor pessoal preferível a tudo, e que acaba por fazer o revoltado colocar “... esta parte de si próprio, que ele queria fazer respeitar, acima do resto”<sup>15</sup>.

Neste sentido a revolta não pode sustentar nenhum ideal abstrato, já que ela exige que seja levado em conta aquilo que no revoltado não pode ficar limitado ao plano das idéias, por tratar-se daquela “parte ardorosa que não serve para nada a não ser para existir”.

Esta dimensão imanente da revolta situa o indivíduo fora do sagrado. Mais do que isso; Camus vai distinguir dois universos possíveis e ao mesmo tempo opostos: o do sagrado e o da revolta; e perguntará: “Longe do sagrado e de seus valores absolutos, pode-se encontrar uma regra de conduta?” A questão assume

grandes proporções, pois a revolta vai provocar uma reviravolta no cogito cartesiano: para existir é preciso revoltar-se e colocar-se fora do sagrado e da transcendência que a revolta repele pelo sentimento do intolerável causado pela experiência do sofrimento e do escândalo.

Podemos afirmar, em primeiríssima aproximação, que a revolta é um ato de conhecer na *experiência do insuportável*, como na metáfora nietzschiana da borboleta: “Compreender tudo isso pode causar dores profundas, mas depois há um consolo: elas são as dores do parto. A borboleta quer romper seu casulo, ela o golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade. Nos homens que são capazes dessa tristeza — poucos o serão! — será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode se transformar, de moral em sábia”<sup>16</sup>.

É assim que a revolta se constitui em uma porta aberta para experiências subjetivas dessujeitadas. Essa “estranha ascese da revolta” devemos buscar nas relações com a ética anarquista. Há sobre isso uma primeira reflexão na obra de Augustín Hamon, que coloca entre os caracteres constitutivos da personalidade anarquista, o espírito da revolta: “O anarquista socialista é um indivíduo revoltado”<sup>17</sup>.

Na problemática da constituição de uma ética do sujeito anarquista, a revolta cumpre a função de liberar o indivíduo dele mesmo, de desligá-lo de uma identidade subjetiva que o mantinha sob um estado de dominação e que, doravante, tratar-se-á de negá-la em toda sua dimensão existencial. Por essa razão, a revolta não deve ser confundida com insurreição ou revolução,<sup>18</sup> que trazem em si uma conotação política ou social: a revolta é “uma transformação nas circunstâncias que

entretanto não são provocadas por ela mas pela própria insatisfação dos homens. A [revolta] não é um levante armado mas um levante de indivíduos” que, ao contrário da Revolução, “nos leva a não aceitar mais a idéia de que alguém pode determinar por nós mesmos [as condições de vida]”<sup>19</sup>. Dessa forma, a revolta acarreta a derrubada da ordem vigente sem, no entanto, ter isso em vista; ela não conduz a um “novo regime” social ou político como faz a revolução, daí a crítica de Stirner: “A revolução não se dirige contra a ordem em geral, mas contra a ordem estabelecida, contra um estado de coisas determinado. Ela derrubou certo Governo, não o Governo [...]. Na revolução não foi o indivíduo quem lutou e cuja ação teve valor histórico, e sim um povo: a nação soberana fez tudo”<sup>20</sup>. Na revolta a ordem é derrubada pelo seu abandono, elevando-se o indivíduo revoltado acima de seus princípios e fazendo-o desapegar-se de tudo o que o tornava escravo a esse princípio.

No anarquismo, essa reflexão vai encontrar um lugar especial nos escritos de Proudhon e Malatesta, o primeiro pensará a *imanência anarquista* que encontra grande repercussão na concepção malatestiana da anarquia.

Com efeito, Malatesta não apenas irá explicar o nascimento da anarquia pelo que chamou de “rebelião moral”, negando o vínculo de seu surgimento a qualquer sistema filosófico, como também vai declarar a auto-suficiência do anarquismo do ponto de vista moral, desvinculando-o de quaisquer aportes científicos ou ideológicos; essa perspectiva autárquica permitirá a Malatesta conceber a “anarquia como uma forma de convivência social” e o “anarquismo como o método para realizar a anarquia mediante a liberdade, sem governo, ou seja, sem órgãos autoritários”<sup>21</sup>.

Nessa concepção da anarquia como arte de viver é que se dão mais intensamente as relações entre revolta e ética. Ao liberar-se, pela revolta, do sistema conceitual que o prende a uma identidade, o indivíduo é levado a chamar para si o governo e a responsabilidade de seus atos. Isso tem por efeito uma faculdade ética como conteúdo moral, que Proudhon denominou *moral imanente*; assim, em oposição à tradição ocidental que remonta a Platão e que derroga o conteúdo moral na transcendência, no anarquismo ele é imanente ao indivíduo.

A formulação do plano de imanência proudhoniano está na base de sua crítica ao cristianismo que se estende à filosofia e à moral, à essa “multidão de reformadores que, mesmo separados da Igreja e do próprio teísmo, permanecem fiéis aos princípios de subordinação externa, colocando no lugar de Deus a Sociedade, a Humanidade, ou qualquer outra Soberania, mais ou menos visível e respeitável”<sup>22</sup>. Para Proudhon, a religião fornece uma razão, uma autoridade e uma base à Justiça, sem a qual a sociedade não subsistiria. Ela habita todos os conceitos fundamentais, as primeiras hipóteses da razão, ainda formuladas em lendas poéticas e narrações maravilhosas que, sustentada pela fraqueza de espírito dos filósofos, instalou-se na consciência dos homens: “Sabe-se por qual salto de peixe (*saut de carpe*) o incomparável Kant, após ter derrubado na sua *Crítica da razão pura* todas as pretensas demonstrações da existência de Deus, a reencontrou na razão prática. Descartes, antes dele, chegara ao mesmo resultado; e é maravilhoso ver os últimos discípulos desses metafísicos acrobatas rejeitarem a autoridade da Igreja, a revelação de Jesus, de Moisés, dos patriarcas, de Zoroastro, dos Brahms, dos Druidas, todos os sistemas religiosos, e afirmarem em seguida, como fato de

psicologia positiva, a revelação imediata de Deus nos espíritos. Segundo esses senhores, Deus se manifesta diretamente a nós pela consciência; isto que se chama senso moral é a impressão mesma da Divindade. Somente por ela eu reconheço a obrigação de obedecer à Justiça, eu sou, segundo eles, ‘crente apesar dos meus dentes’, adorador do Ser-Supremo, e partidário da religião natural. O *Dever!* É suficiente que eu pronuncie esta palavra para atestar, contra meu desejo, que eu sou duplo: Eu, incontinentemente, ligado ao dever; e o Outro, quer dizer Deus, que formou essa relação, que se estabeleceu no meu espírito, que possui todo meu interior, que, no momento em que me imagino acima da lei moral fazendo ato de autonomia, me conduz, sem que eu me aperceba, para sua imperiosa sugestão”<sup>23</sup>.

É dessa forma que sem a noção de Deus ou de providência não haveria lugar nem para a lei nem para obrigação moral propriamente dita, e é por meio dessa noção, por *analogia* a ela, que chamamos *leis* a vontade de homens que possuem autoridade de nos recompensar e de nos punir. Por isso, para Proudhon, a *transcendência* não lhe aparece apenas como um conjunto de teorias, mas como um modo de ser e atuar, uma prática social que justifica uma política, provoca uma ação e incide diretamente na orientação de uma sociedade. A transcendência consolida a subordinação social ao lhe dar um princípio superior a ela na forma do Estado, e assim como a igreja sustentava que a verdade e a justiça emanavam de Deus, os legisladores sustentam que emanam do Estado: o crente ontem subordinado ao sacerdote é hoje o cidadão subordinado aos legisladores. Ao afirmar a transcendência do sagrado a religião instauraria uma relação de autoridade e obediência entre deus e homem, entre saber e não-saber; é também o princípio que fundamenta a política e do qual

resulta a separação entre governo e governados; com isso a religião não apenas postula a necessidade do governo, como também a sujeição do indivíduo por intermédio da disciplina.

Ao contrário, Proudhon caracteriza a *imanência* como a faculdade de reconhecer a lei e de *fazê-la sua*, a lei serve à imanência como a instrução do mestre serve ao aluno; o conhecimento do justo e do injusto resulta dessa faculdade. Portanto, “cada um se encontra juiz, em última análise, do bem e do mal, e se constitui em autoridade frente a ele mesmo e dos outros. Se julgo por mim mesmo que tal coisa é justa, é em vão que o príncipe e o padre me afirmarão a justiça e me ordenarão segui-la: ela segue injusta e imoral, e o poder que pretende me obrigar é tirânico”<sup>24</sup>. Na imanência, a justiça é definida como a faculdade de sentir e de afirmar nossa dignidade, e por conseqüência de *querê-la* e *defendê-la*, tanto na pessoa alheia como em nossa própria pessoa.

Duas hipóteses, portanto, que sob a ciência da moral se partilha o mundo: da *transcendência* ou Revelação que porta a subordinação do indivíduo ao governo; e da *imanência* ou Revolução que porta o indivíduo ao governo de si por si mesmo.

No plano moral a imanência anarquista resulta em conteúdo ético expresso na atitude que tem por efeito a coerência entre pensamento e vida. Trata-se, portanto, de um tipo de atitude cujo pensamento postula e acompanha uma verificação existencial, na qual a formação de um saber parte de um imediato sentimento da vida: com efeito, a anarquia apenas se realiza na sua dimensão existencial, em que os princípios adquirem valores que são atestados no comportamento, do

contrário o anarquismo se anularia num verbalismo, tornando-se prisioneiro da palavra.

Essa é uma forma de subjetividade na qual o indivíduo é levado a intensificar as relações que ele tem consigo mesmo e que vai postular o “exemplo como sendo a melhor das propagandas”, porque é no exemplo que está a “vida vivida” do anarquista como sendo a mais eficaz expressão em detrimento do mais completo sistema ou programa de idéias. É a “atitude anarquista” que transpõe o que é meramente eidético, aquilo que diz respeito às essências, e inaugura sua existência, seu uso e disposição ética.

Aqui situamos a vida e a obra de Errico Malatesta, que delineou em seus escritos e na sua trajetória existencial o que ficou conhecido como *voluntarismo anárquico*: a dimensão ética na qual é valorizada a *atitude anarquista*, o comportamento antiautoritário e de solidariedade.

Para Malatesta, antes de mais nada, os anarquistas devem estar convencidos da prioridade absoluta do valor desempenhado pela vontade, em seguida, que este valor é condicionado por eventos exteriores nem sempre controláveis; dessa forma, saberiam que meios autoritários realizam processos autoritários. Prenuncia-se o que se tornará o núcleo de todo o seu pensamento, esboçado, inicialmente, no *Agitazione* em plena crise de fim de século. A partir de 1897 Malatesta definirá a validade da idéia anárquica como derivação da universalidade dos seus *valores propositivos*, isto é, como um conjunto de motivações que correspondem a uma aspiração; derivando disso que o anarquismo não é fundado sobre um *ser*, mas sobre um *querer ser*, para ele: “O anarquismo, em suma, é antes de tudo uma ética e como tal se realiza sobre a base de uma vontade positi-

va de ação voltada para a transformação da realidade. Daí a necessidade de colocar em primeiro plano a questão moral como critério discriminador para definir a idéia anárquica como idéia ética por excelência; uma definição, ao mesmo tempo, que quer ser também uma distinção a respeito de outras possíveis identificações do anarquismo”<sup>25</sup>. Anarquia se torna ética que se expressa no comportamento anarquista. Uma ética que julga imprescindível a negação de todo fanatismo e sectarismo causadores de exageros e alimentadores da tendência, sempre presente nos homens, de *tomar os meios pelos fins*; tendência que, no calor da batalha, faz com que os indivíduos percam o controle sobre si mesmo. Controlar a si mesmo, sustentar o comportamento anárquico frente a toda vicissitude é, portanto, manter-se no caminho que leva a anarquia. Isso fica claro quando Berti sublinha a crítica malatestiana feita, simultaneamente, aos terroristas e tolstoianos, precisando que ambos, partindo de princípios antagônicos, chegam a conseqüências práticas iguais: “Uns não hesitariam em destruir meia humanidade para fazer triunfar a idéia; outros deixariam que toda humanidade padecesse sob o peso dos maiores sofrimentos para não violarem um princípio”<sup>26</sup>. Com essa reflexão Malatesta abandonaria definitivamente todo determinismo histórico e naturalístico, negando não apenas a herança do catastrofismo marxista como também as concepções de fundo positivistas, incluindo aquela kropotkiniana, que terminavam por colocar em segundo plano o fator ativo da vontade enquanto elemento resolutivo para realização positiva e criativa do socialismo; o problema social se lhe apresentava agora como “problema de vontades contrapostas”.

Um querer revolucionário, uma vontade que possui como motor a revolta. Em 1900 Luigi Fabbri escreve no



*L'Agitazione* um artigo reprovando e julgando politicamente contraproducente o atentado que matou o presidente dos EUA, William Mc Kinley, dizendo que a ele sucedeu Roosevelt, permanecendo tudo como antes, exceto para os anarquistas, sobre os quais desabou a represália. Escreve Malatesta: “Pode ser que *L'Agitazione* tenha razão. Mas não se trata de uma questão de tática. Trata-se agora de uma questão maior: do espírito revolucionário, daquele *sentimento quase instintivo* de ódio contra a opressão, sem o qual nada significa a letra morta dos programas, por mais libertárias que sejam as afirmações propostas; daquele *espírito de combatividade*, sem o qual também os anarquistas se domesticam. É estultice, para salvar a vida, destruir as razões do viver. Para que servem as organizações revolucionárias, se deixasse morrer o espírito revolucionário?”<sup>27</sup>.

Por fim, é possível localizar essa problemática nas práticas culturais ocorridas nos anos pós-1930 em São Paulo, quando o refluxo do movimento operário provocado pela tríplice conjugação repressão-trabalhismo-comunismo, fariam com que as energias libertárias fossem direcionadas para outros focos de militância que não o sindicato propriamente dito. Sem dúvida, esses focos sempre existiram como invenções culturais libertárias tendo o sindicato como grande baluarte de suas lutas, o que ocorrerá neste período será a retomada destas práticas mais ou menos à margem do sindicato e, mais particularmente, a partir de uma problematização do sindicalismo revolucionário como forma de resistência anarquista.

Dentro da problematização do sindicalismo durante a década de 1930, os anarquistas atribuíram o processo de “degeneração” dos sindicatos em órgãos de colaboração entre as classes a dois motivos fundamentais: de um lado, a investida comunista da “frente única”

inspirada no bolchevismo russo, esforçava-se pela organização centralista e disciplinada dos sindicatos subordinados à sua seção central (a CGT); de outro, a implementação das regulamentações trabalhistas nos moldes do governo fascista, com a criação do MTIC e da Lei de Sindicalização, vão consolidar as investidas governamentais ocorridas após as jornadas de julho de 1917, encontrando no trabalhismo e no chamado *sindicalismo amarelo* contrapontos aos princípios de ação direta e de autonomia do sindicalismo revolucionário.

A partir da formação do PCB, em 1922, os anarquistas tiveram que enfrentar as forças capitalistas e católicas cujo principal concorrente eram os comunistas, que pregavam *o caminho único* dirigido pelo partido, com delegação de poderes e viam na colaboração de classes circunstâncias úteis de luta, assim como na legislação trabalhista um instrumento válido para o conflito de classes.

Juntando-se a isso, o golpe de 1930 será acompanhado de grandes mudanças implementadas por Getúlio Vargas; com ele se dá a criação do Ministério do Trabalho em 26 de Novembro e em 19 de março de 1931 é decretada a Lei de Sindicalização, instituindo o sindicato único e tornando o desejo comunista do *bloco sindical* uma realidade.

Apesar da sua persistência em manter os sindicatos livres de toda e qualquer influência ideológica, os anarquistas assistem a uma crescente adesão à via oficial que era, sobretudo, consentida e apoiada pela concorrência comunista, trotskista e católica. Esse estado de coisas vai provocar uma reação dentro do próprio movimento que será levado a redimensionar sua luta devido ao refluxo do movimento operário.

Isso é claro quando Florentino de Carvalho lança o seguinte questionamento divulgado pela *A Plebe*, afirmando que havia chegado, “(...) cada vez mais, a conclusão de que *o sindicato operário é uma agremiação insipiente, de funções muito restritas, e a luta, e bem assim, as aspirações sindicais estão longe de preencher as necessidades requeridas pelas reivindicações capitais e decisivas do proletariado*. E muito mais longe ficam como forças propulsoras, se marcham a esmo, movidas pelos insignificantes valores específicos”<sup>28</sup>.

As palavras de Florentino contrastam com as “idades do ouro” do sindicalismo: não obstante seu engajamento no meio sindical, o “balanço” de seu entendimento revela uma mudança que estaria operando nos meios e táticas do movimento anarquista.

Inicia-se então, pelas páginas de *A Plebe*, uma problematização do sindicalismo revolucionário como forma de resistência anarquista. Em 29/04/1933 *A Plebe* anuncia a realização de mais uma reunião “preparatória para a formação de grupos de Ação e Cultura Proletária, que, à margem dos sindicatos organizados, atuarão na obra de propaganda, procurando influir com a palavra, com a pena e com a ação revolucionária nos movimentos de organização proletária”. Esses grupos têm como finalidade, preparar militantes, educar e esclarecer o proletariado na sua finalidade revolucionária, fazendo, por meio das pequenas agrupações, o que o sindicato, pela sua base de lutas econômicas não pode fazer, isto é: “o preparo dos trabalhadores para a conquista da riqueza social, a sua habilitação técnica para a posse das fábricas, dos campos e das oficinas, o seu preparo revolucionário para a obra de expropriação da burguesia. O seu fim não é absorver a luta do sindicato, mas completar a sua missão revolucionária. [...] Na última reunião ficou resolvido que os grupos serão

constituídos com o máximo de 15 pessoas, constituindo-se depois a Federação de Grupos, que terá representação junto à Federação Operária de São Paulo”<sup>29</sup>.

Em outro artigo *A Plebe* dizia que era preciso dar “algumas palavras de incentivo com o fim de procurar orientar aqueles que, mesmo estando filiados em qualquer sindicato queiram fazer obra de propaganda de modo a animá-los para a luta indicando-lhes o caminho a seguir. [...] Os grupos de afinidade devem ser agrupações de indivíduos afins mais ou menos conscientes de penetrar na alma da dor universal”<sup>30</sup>.

Associação de indivíduos afins que, à margem dos sindicatos, atuarão como seu complemento no objetivo de “preparar militantes, esclarecer e educar o proletariado na sua finalidade revolucionária”: essa será uma constante preocupação dessa época. O apelo já não é aos “operários em geral” para que se associem por categoria profissional, mas ao indivíduo consciente e afim para que, por meio de suas pequenas agrupações, possam fazer aquilo que os sindicatos estão impedidos de fazerem. Não se trata apenas de “conclamar as massas”. Certamente se irá apelar a elas em circunstâncias determinadas, porém é preciso perceber que essa também foi uma época de adesões massivas e involuntárias<sup>31</sup>. E tais fatos questionavam as possibilidades efetivamente revolucionárias do sindicato como órgão transformador da sociedade e, frente ao desânimo da luta sindical, uma recorrida forma de resistência anarquista foram os chamados “grupos por afinidade”.

Por ora, o termo que os denomina não possui importância, mas o fato desses grupos serem fundados dentro de interesses peculiares e do relacionamento entre seus associados ser muito intenso; esses grupos tinham em vista buscar que cada um descubra o ambi-

ente que lhe convenha, que cada um possa trabalhar segundo suas idéias e seu temperamento, e encontre na associação, não um limite a sua liberdade, se não o modo de fazer mais eficaz sua atuação, mais verdadeira sua liberdade. Foram essas associações que permitiram a intensificação das relações que o indivíduo é levado a manter consigo mesmo e com os outros, exercendo-as num movimento recíproco. O grupo foi o meio pelo qual essa “cultura de si” tornou-se prática social.

Tudo indica que aquelas funções de militância pública estejam longe de esgotarem as reais possibilidades desses grupos. Que eles tenham um papel importante dentro do próprio âmbito de instâncias particulares e estratégicas de formação individuais, é o que se percebe quando Malatesta lamenta “que haja, ainda entre nós, quem não pense com a própria cabeça e espere a opinião de fulano ou beltrano, quando a lógica das idéias professadas deveria bastar para decidi-lo; e reconhecemos o perigo sempre presente dos maus pastores. [...] quanto mais há companheiros desorganizados e isolados, mais prepondera a influência do orador e do periodista e, não achando resistência nem observação eficaz na coletividade, pode degenerar em autoridade efetiva e nefasta. No fim de contas, a base de tudo é sempre a consciência do indivíduo, de cada indivíduo; e esta consciência tanto mais se desenvolve e se eleva quanto mais são os contatos, as discussões, as coisas feitas em comum”<sup>32</sup>. Em relação a isso, é curioso ver na trajetória do militante anarquista Oresti Ristori um desenvolvimento pessoal que, no curto espaço de oito anos, o retira de uma qualificação precedente de “discreta inteligência”, “cultura muito limitada” e alfabetização de “apenas ler e escrever”, para uma outra qualificação de “engenho não comum, vivo, e, em especial modo, assimilador”, que se apreendia

em seus artigos escritos em italiano, espanhol e francês<sup>33</sup>. Não é possível pensar uma tal transformação sem práticas e técnicas de si, sem o desenvolvimento de uma cultura de si.

E, mais uma vez, é preciso insistir que essas associações ganharam uma maior realidade a partir da problematização do sindicalismo revolucionário, apontando que: “O sindicato, (...) agindo nos limites do sistema de salários e, ao mesmo tempo, colaborando com os capitalistas na vida e desenvolvimento das respectivas indústrias, não é suscetível de transformação no sentido da subversão do regime econômico (...) [e que a obra das agrupações anarquistas deveria ser feita] de forma que, em lugar de reproduzir mentalidades de pobres, crie homens de pensamento esclarecido com princípios definidos e convicções profundas, senhores da filosofia e da ética anarquista”<sup>34</sup>. E que, ainda, apenas por meio dessas associações é que se garantiria a efetuação daqueles trabalhos de exposição tendo “em vista formar consciências, que se multipliquem, e não formar rebanhos que obedeçam ao mando de qualquer palavra de ordem”<sup>35</sup>.

É preciso apreender nessas associações que elas funcionaram como o *locus* privilegiado para aqueles exercícios cujo objetivo é reativar os saberes do anarquismo, fazê-los presente, refletir sobre eles, assimilá-los, enfim, estar preparado para enfrentar a realidade. Essas associações possibilitaram e incentivaram modos de subjetivação dos saberes anarquistas; elas reuniram práticas discursivas, de leituras, de escrita, e tudo o mais que se fazia sob a insígnia do autodidatismo, e neste sentido cumpriram uma função assinalada por Foucault de etopiética: elas foram os operadores da transformação do discurso anarquista em *ethos*, reunindo e captando aquilo que se pôde ouvir, ler ou avis-

tar, com a finalidade de constituir a si mesmo como sujeito portador de saberes e condutas singulares.

Elas também constituíram uma resposta às formas de sujeição do indivíduo em determinada época, uma estratégia que tentou neutralizar os efeitos de um poder que pretendeu manter o indivíduo preso a uma individualidade sujeitada. Seu aparecimento está conectado a um momento histórico em que o anarquismo no Brasil, suas preocupações e táticas, tornou-se fundamentalmente ético, contrariamente ao tipo de luta sindicalista precedente, que se ligava a uma base de massas por questões essencialmente econômicas.

## Notas

<sup>1</sup> M. Godelier. *O enigma do Dom*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, p. 12.

<sup>2</sup> M. Foucault. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Vol. II. Rio de Janeiro, Graal, 1994, p. 13, grifos meus.

<sup>3</sup> J. Birman. *Entre cuidado e saber de si – sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000, p. 85.

<sup>4</sup> M. Foucault. “O Sujeito e o Poder” in H. L. Dreyfus & P. Rabinow. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica - Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, p. 231.

<sup>5</sup> P. Rabinow. *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999, p. 31.

<sup>6</sup> M. Foucault. “O Sujeito e o Poder”, op. cit., p. 235.

<sup>7</sup> F. Guattari. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo, Ed. 34, 1992, p. 12.

<sup>8</sup> F. Ewald e A. Fontana in M. Foucault. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 11.

<sup>9</sup> Idem, p. 13.

<sup>10</sup> M. Foucault, “O Sujeito e o Poder”, op. cit., p. 239.

<sup>11</sup> Idem., op. cit., 1994, p. 13.

- <sup>12</sup> J. Birman, op. cit., pp. 80-82.
- <sup>13</sup> R. K. Merton. *Sociologia – teoria e estrutura*. São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1970, p. 267.
- <sup>14</sup> A. Camus. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro, Record, 1999, p. 21.
- <sup>15</sup> Idem, p. 27.
- <sup>16</sup> F. Nietzsche. *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. São Paulo, Cia. Das Letras, 2001, p. 82.
- <sup>17</sup> A. Hamon. *Psicologia do anarquista-socialista*. Lisboa, Guimarães & Cia. Editores, 1915, pp. 57-58.
- <sup>18</sup> Na transcrição feita por G. Woodcock, *Os grandes escritos anarquistas*. Porto Alegre, L&PM Editores, 1998, pp. 156-157, “Revolução e Insurreição”, Max Stirner coloca em oposição essas duas noções. Entretanto, Thiago S. Santos, “Ode à petulância” in *Verve*, 2004, nº5, pp. 301-305, chamou atenção dizendo que “Barrué se mostra um atento leitor ao dar a devida importância aos sentidos etimológicos. Atenção presente quando Stirner trata da questão da revolução-insurreição. Segundo Barrué, ele empresta a palavra francesa *révolution*, de origem latina. À “palavra Revolução Stirner opõe *Empörung*, cujo sentido habitual é revolta, rebelião”. Desse modo, enquanto a revolução vem colocar uma nova ordem nas coisas, seja por meio de um novo Estado ou da manutenção da idéia de sociedade, a insurreição pretende que o indivíduo se eleve, e não seja dominado por qualquer ordem”.
- <sup>19</sup> M. Stirner. “Revolução e Insurreição” in G. Woodcock, op. cit.
- <sup>20</sup> M. Stirner. *El único y su propiedad*. Valência, F. Sempere y Cia. Editores, s/d, pp. 152-153.
- <sup>21</sup> E. Malatesta. “Pensiero e volontà”, 01/09/1925 in V. Richards. *Malatesta, vida e ideas*. Barcelona, Tusquets Editor, 1977, p. 24.
- <sup>22</sup> P.-J. Proudhon. *De la justice dans la révolution et dans l'Église: études de philosophie pratique*. Tome I. Paris, Fayard, 1988, p. 169.
- <sup>23</sup> Idem, pp. 176-177.
- <sup>24</sup> Ibidem, p. 181.
- <sup>25</sup> G. Berti. *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale (1872-1932)*. Milão, Franco Angeli, 2003, p. 235.
- <sup>26</sup> E. Malatesta. “Errori e rimedi” in G. Berti, op. cit., p. 237.
- <sup>27</sup> Idem, “Arrestiamoci sulla china: a proposito dell’attentato di Buffalo” in G. Berti, op. cit., p. 330, grifos nossos.
- <sup>28</sup> F. Carvalho. “Carta aberta”, *A Plebe*, nº 11, 28/01/1933, grifos meus.



## Revolta, ética e subjetividade anarquista

<sup>29</sup> “Núcleos de ação e cultura libertária”, *A Plebe*, nº 22, 29/04/1933.

<sup>30</sup> “Pela formação de agrupações libertárias”, *A Plebe*, nº 23, 06/05/1933.

<sup>31</sup> “A atitude dos anarquistas frente à Revolução de 30, de modo semelhante ao que ocorreria diante da rebelião tenentista em 1924 e também da Revolução Constitucionalista de 1932, apresentava-se inicialmente como uma reação de indiferença. Devido ao caráter político-partidário desses acontecimentos, os anarquistas, que se firmavam como apolíticos, viam simples troca de governantes que não afetaria a condição operária”, R. de Azevedo. *A resistência anarquista: uma questão de identidade (1927-1937)*. São Paulo, Arquivo do Estado/Imprensa Oficial, 2002, p. 58.

<sup>32</sup> E. Malatesta apud L. Fabbri. *Malatesta*. Buenos Aires, Americalee, [194-], p. 321.

<sup>33</sup> Cf. C. Romani. *Oreste Ristori – uma aventura anarquista*. São Paulo, Annablume/Fapesp, 2002.

<sup>34</sup> “Do comitê de relações dos grupos anarquistas”, *A Plebe*, nº 51, 23/12/1933.

<sup>35</sup> “Como encarar a obra de organização dos grupos”, *A Plebe*, nº 49, 09/11/1933.

RESUMO

*Aborda a constituição da subjetividade anarquista por meio da noção de estética da existência de Michel Foucault e da conexão revolta-ética, e a repercussão no anarquismo brasileiro.*

*Palavras-chave: estética da existência, revolta, anarquismo no Brasil.*

ABSTRACT

*The author addresses the development of the anarchist subjectivity through the Michel Foucault's concept of aesthetic of existence and the connection revolt-ethics, and the repercussion in Brazilian anarchism.*

*Keywords: aesthetic of existence, revolt, anarchism in Brazil.*