

a constituição de si na experiência da revolução espanhola

nildo avelino*

A revolução espanhola foi certamente o acontecimento mais importante e mais original da história do anarquismo. Foi um tipo de experiência que enfrentou na prática todos aqueles grandes problemas teóricos e ideológicos que foram largamente debatidos pelos anarquistas desde a Primeira Internacional. A revolução espanhola enfrentou os problemas referentes à relação entre vanguarda revolucionária e massa popular, os problemas relativos à aliança política e militar entre libertários e autoritários, os relativos à prática da autogestão e do federalismo, e muitos outros.¹ É essa singularidade que faz da Revolução Espanhola algo como uma experiência inesgotável, colocando-a sempre como objeto de reflexão. Se isso ocorre é porque ela pode ser

* Mestre em Ciências Sociais, pesquisador no Núcleo de Sociabilidade Libertária, Nu-Sol, e integrante do Centro de Cultura Social de São Paulo. Autor de *Anarquistas: ética e antologia de existências*. Rio de Janeiro, Achiamé Editor, 2004.

considerada um campo livre de experimentações anárquicas, o mais completo ensaio de socialismo libertário de que se tem notícia.

Um aspecto bastante significativo desse ensaio foi o que os espanhóis chamaram de *incautaciones*. O que foram as *incautaciones*? *Incautar* uma fábrica significou durante a revolução tomá-la e administrá-la autogestionariamente. Foi a partir dessas práticas de *incautaciones*, a partir da sua generalização pelos anarquistas da Confederación Nacional del Trabajo, CNT, que foi inventado todo um novo sistema econômico que ficou conhecido pelo nome de anarco-coletivismo. O anarco-coletivismo foi pensado inicialmente pelo anarquista russo Mikhail Bakunin,² em substituição ao mutualismo de Pierre-Joseph Proudhon.³ Segundo Bakunin, o coletivismo consistia na transformação da propriedade privada em propriedade coletiva, sendo que os coletivizados receberiam conforme o produto de seu trabalho. Isso era diferente do que tinha pensado Proudhon, cujo mutualismo admitia a posse da propriedade individual e encontrava o equilíbrio econômico garantido por um sistema de trocas e prestações mútuas, de relações de reciprocidade.

Em todo caso, tudo isso é apenas indicativo, e tem por finalidade somente situar o problema, porque, na prática, os processos de coletivização da revolução espanhola não cabem em nenhum desses sistemas, já que nesses processos, muitas vezes e a todo momento, mutualismo e coletivismo conviveram, se misturaram, se implicaram ou mesmo se excluíram, dando muito mais a impressão de um mosaico de práticas mutualistas e coletivistas, que incorporaram também práticas do anarco-comunismo pensado por Piotr Kropotkin⁴ e Errico Malatesta.⁵

O que importa dizer é que essas coletivizações foram a exploração comum dos campos, das fábricas, das in-

A constituição de si na experiência da Revolução Espanhola

dústrias e dos serviços, foram mecanismos de produção autogestionários e funcionaram como o sistema econômico da revolução espanhola. Elas foram praticadas sobretudo nas regiões e entre as populações onde foi maior a influência anarquista: Catalunha, Astúrias e Albacete. Nesses lugares todos os registros de propriedade foram queimados e em alguns casos foi abolido o dinheiro.

Outro aspecto dessas coletividades é que elas foram estruturas voluntárias. Para aqueles que recusavam o ingresso a elas, era permitida a exploração individual, porém era negada a participação nos bens coletivos e, evidentemente, não era admitido o trabalho assalariado.

Então, do ponto de vista econômico, as coletivizações da revolução espanhola funcionaram da seguinte forma: em cada localidade, os operários de um segmento industrial, comercial ou de serviços, por intermédio de seus sindicatos, decidiam qual era a melhor maneira de organizar a produção. Formava-se, para essa finalidade, um comitê dos sindicatos de um determinado segmento produtivo, que deveria estabelecer uma relação entre produção e consumo, visando medir tanto as possibilidades produtivas quanto as necessidades de consumo. Por meio dessa relação adequavam-se os níveis de produção de acordo com as necessidades de consumo da localidade. Depois de estarem auto-organizados desse modo, os diferentes comitês de uma localidade integravam-se federativamente, em um movimento que estabeleceu não apenas modos de produção autogeridos, mas também todo um “mercado” autogestionário que integrou federações e confederações de segmentos produtivos, cujo intercâmbio funcionou por meio do que se chamou “bônus de consumo”, já que o dinheiro havia sido abolido.⁶

Pelo menos três conseqüências econômicas se destacam nesses processos de coletivização: os excedentes de produção, os excedentes que foram distribuídos entre os coletivizados de forma mais ou menos abundante, do mesmo modo como foi distribuída de maneira eqüitativa a escassez; mas a distribuição dos excedentes atingiu imediatamente os milhões de pobres da Espanha; outra conseqüência importante foi que, pela primeira vez na história das sociedades industriais, conseguiu-se alcançar um nível de pleno emprego em condições de trabalho voluntário, quer dizer, um nível ótimo de ocupação alcançado sem colocar em prática aqueles mecanismos de coação adotados pelo bolchevismo e pelo Welfare State, mecanismos que se configuraram, como é sabido, pelo enquadramento massivo e militarizado dos operários.⁷ Não foi isso que se deu na Espanha, mas um nível de ocupação que foi alcançado mediante processos de negociação e de livre acordo. Enfim, uma outra conseqüência que se pode destacar das coletivizações da Espanha foi a modernização que ela conferiu aos processos econômicos: por exemplo, foi obra da coletivização substituir nos campos o velho arado medieval pelo trator mecanizado.

Mas eu gostaria de insistir sobre um outro aspecto dessas coletivizações, que ainda é pouco estudado e que diz respeito a um tipo de *relação de si consigo*, possível de apreender nessas práticas econômicas, e que foi responsável pela constituição de uma subjetividade revolucionária anarquista. Como entender essa *relação de si consigo*?

No curso sobre a hermenêutica do sujeito, Michel Foucault não somente toma o anarquismo como um tipo de experiência colocada no interior do tema da cultura de si, inserindo-o no conjunto de tentativas difíceis e ambíguas para a constituição de uma ética e de uma

A constituição de si na experiência da Revolução Espanhola

estética do eu que percorreram os séculos XIX e XX, mas também definiu essa constituição como sendo uma tarefa urgente, fundamental e politicamente indispensável, “(...) se é certo que depois de tudo não existe outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político que na *relação de si consigo*.”⁸ Para compreender de que modo essa *relação de si consigo* se configura como ponto de resistência, “primeiro e último”, é necessário retomar sua analítica do poder. Nela, Foucault tratou de descartar tanto a concepção jurídica ou liberal — na qual o poder aparece na forma de um direito ou de um bem que, pelo fato de todos possuírem, seria preciso cedê-lo, transferí-lo no todo ou em parte na forma da troca contratual para a constituição da soberania política — quanto a concepção marxista — na qual o poder obedece a uma funcionalidade econômica que tem por função essencial reproduzir relações de produção e reconduzir a dominação de classe. “Em linhas gerais, se preferirem, num caso, tem-se um poder político que encontraria, no procedimento da troca, na economia da circulação dos bens, seu modelo formal; e, no outro caso, o poder político teria na economia sua razão de ser histórica, e o princípio de sua forma concreta e de seu funcionamento atual.”⁹ Ao contrário, Foucault irá propor uma análise não econômica, na qual o poder não aparece mais como qualquer coisa que se troca (teoria do contrato) ou que se retoma (teoria do partido), mas que *se exerce*: o poder é um exercício de relações de força que busca reinserir o desequilíbrio, manifestado na última guerra, nas instituições, nas desigualdades econômicas e nos corpos dos indivíduos; a política é sanção e a recondução do desequilíbrio, uma forma silenciosa de continuação da guerra.

Para delinear essa mecânica do poder, Foucault empreendeu em 1978 uma história da governamentalidade,¹⁰ na qual buscou perceber o momento em que no Ocidente o saber do governo passou a afirmar que a lei era insuficiente para alcançar as finalidades do governo, sendo preciso lhe dar um conteúdo positivo que minimizasse as funções do poder de morte, substituindo o custoso direito soberano de matar como fundamento de fazer valer sua força. Aqui entra em jogo toda invenção do liberalismo: “(...) qual é o valor de utilidade do governo e de todas as ações do governo numa sociedade onde é o mercado que determina o verdadeiro valor das coisas?”¹¹ Esse valor de utilidade foi encontrado no motor da ação individual: no desejo, isso pelo que todo indivíduo age. Será o desejo que, penetrando a tecnologia do governo e funcionando em determinadas condições, a partir de certas relações e dentro de limites estabelecidos, produzirá um tipo de interesse coletivo, um interesse de população. Então, ao contrário de simplesmente dizer “não” ao desejo, o liberalismo tomou para si o problema de como dizer “sim” a esse desejo, de modo a fazê-lo produzir efeitos positivos de conjunto: de que modo, uma vez lhe dizendo “sim”, se poderá ao mesmo tempo estimular e favorecer interesses coletivos benéficos? Por isso, segundo Foucault, o liberalismo se configurou historicamente como um tipo de governo que “(...) é no fundo qualquer coisa que não se exerce mais sobre os sujeitos e sobre coisas assujeitadas através desses sujeitos. O governo vai se exercer agora sobre isso que se poderia chamar a república fenomenal dos interesses.”¹² É importante lembrar que quando essa noção de interesse penetrou nas análises políticas do século XVI, ela possuía o sentido amplo de preocupações humanas, compreendendo a totalidade das aspirações do indivíduo.¹³

A constituição de si na experiência da Revolução Espanhola

Hobbes tinha definido o interesse como sendo a finalidade da arte de governar, porém, como essa arte encontrava sua aplicação concreta sobre uma multiplicidade de objetos — território, população, comércio etc. —, em seu princípio ela trazia uma fórmula bem simples: a obediência dos súditos. “A arte de governar está inteiramente na capacidade de fazer-se obedecer.”¹⁴ É da obediência que ela depende, da obediência absoluta. Desse modo, essa problemática do interesse para o liberalismo implicou o imperativo da obediência, mas não somente como ação exterior, como ato de violência, mas sobretudo como uma ação interior de vontade, que encontrará na economia uma justificação científica, ao delinear um espaço regulado pela harmonia dos interesses particulares: de que modo fazer coincidir interesses públicos e privados? Como compatibilizar os interesses particulares com a ordem civil? Como produzir força, riqueza e comércio, tendo por ancoragem interesses individuais? Foi a partir dessa produtividade do poder, que ficou conhecida com o nome de humanismo, que a política retomou a obediência como conduta unitária e como relação de dependência integral, tal qual tinha sido institucionalizada pelo Concílio de Trento (1545-1563), conhecido como “contra-reforma”, no seu programa de cristianização da sociedade. Foi ali que pela primeira vez a prática da *obediência pura* foi organizada e estendida ao corpo social pela instituição da Igreja; prática que buscava atingir, não a alma dos indivíduos, mas sua *vontade*, na medida em que é precisamente ela que constitui o agente de sua libertação. “Digamos ainda que o termo para o qual tende a prática da obediência é isso que se chama humildade (...). Ser humilde não é saber que se pecou muito, ser humilde não é simplesmente aceitar as ordens, não importa de quem, e crer nelas. Ser humilde é no fundo e sobretudo saber que toda vontade própria é uma má vontade. Se, por-

tanto, existe uma finalidade na obediência, é um estado de obediência definido pela renúncia, pela renúncia definitiva à toda vontade própria. O fim da obediência é o de mortificar a própria vontade, é o de fazer com que a vontade, como vontade própria, pereça, é a de dizer que não existe outra vontade que a de não ter vontade alguma.”¹⁵ Era a designação de um governo não violento por excelência, na medida em que era exercido pelo controle da vida afetiva e moral dos indivíduos. Espinosa anteviu os efeitos políticos dessa velha prática pastoral ao observar que “Aquele que decide com pleno consentimento obedecer a todas as ordens de um outro fica completamente a mando dele. Por conseguinte, o maior poder é o daquele que reina sobre os ânimos dos súditos [e] os ânimos estão de certo modo sob o poder soberano, o qual dispõe de muitos meios para fazer com que a grande maioria dos homens acredite, ame, ou odeie o que ele quiser.”¹⁶

Entende-se porque o ponto de resistência primeiro e último ao governo está na relação de si consigo: na medida em que a forma fundamental da obediência encontra seu alicerce nessa produção pelo indivíduo de sua própria obediência, sob a forma de atos de sujeição, não pode haver outra resistência ao poder senão uma ética política do eu. Foucault retomou o que os gregos chamavam de *tekne tou biou*, a arte ou o procedimento meditativo de existência, localizando nessa técnica da vida uma resistência contra um fundo de erros, de deformações e dependências estabelecidas e arraigadas. A relação de si consigo é o exercício de si, uma prática de si que tem por objetivo inverter o sistema de valores que são veiculados e impostos; sua função é corrigir, reparar, fazer do indivíduo o sujeito de sua ação.¹⁷

A constituição de si na experiência da Revolução Espanhola

Aqui reside, em grande parte, a atualidade do anarquismo, da sua força de resistência que é ainda capaz de oferecer, e que pode ser apreendida por meio dessa analítica do poder.¹⁸ As análises que tomam o anarquismo nessa direção são hoje fundamentais, e alguns estudos importantes foram feitos nessa perspectiva. No Brasil¹⁹ há duas referências importantes para uma leitura da anarquia como arte de viver e dos anarquistas como inventores de uma ética libertária. Edson Passetti faz uma leitura que atravessa Foucault, Nietzsche e Stirner, e que investe no anarquismo como estética da existência. “Os anarquistas foram decisivos fazendo vibrar suas vidas, muitas vezes contra quase todos, para expressar suas possibilidades de existência.”²⁰ O anarquismo aparece como um “pedaço menor” e “uma forma moderna de afirmação de uma longa descrença na hierarquia”. Margaret Rago traçou o percurso existencial da anarquista italiana Luce Fabbri, destacando o “trabalho político, ético e estético sobre si mesma, um elaborar a própria vida como obra de arte, uma construção subjetiva sofisticada, tendo em vista o exercício da liberdade e a ampliação dos espaços da autonomia.”²¹

É, portanto, nessa perspectiva que me coloco ao procurar localizar nas práticas das coletivizações da revolução espanhola modos de constituição de uma ética do *sujeito anárquico*. Para ensaiar esse propósito, tomemos os relatos dos viajantes e jornalistas enviados à Espanha para cobrir os acontecimentos, percebendo neles um elemento comum em que é ressaltado o *clima* revolucionário. Por exemplo, George Orwell, no seu célebre texto escrito sobre a revolução espanhola, nos dá uma descrição do que chamou de “atmosfera” da época: “(...) o aspecto de Barcelona era alguma coisa de surpreendente e arrebatador. Pela primeira vez na minha vida eu estava numa cidade onde a classe trabalhadora

encontrava-se no poder. Praticamente todas as edificações, fosse qual fosse seu tamanho, foram tomadas pelos trabalhadores e se encontravam ornamentadas com bandeiras vermelhas, ou com a bandeira vermelha e negra dos anarquistas (...). Em todas as casas comerciais e cafês encontrava-se a inscrição dizendo que foram coletivizadas, e até mesmo os engraxates o foram, trazendo suas caixas de apetrechos nas cores preto e vermelho. Os garçons e lojistas encaravam as pessoas frente a frente e tratavam seus fregueses como seus iguais. As formas servis e cerimoniais de tratamento desapareceram temporariamente, e ninguém dizia mais 'Señor', ou 'Don', ou mesmo 'Usted', e todos se chamavam 'camarada' e 'tú', dizendo 'Salud!' ao invés de 'Buenos dias'.²²

O escritor austriaco Franz Borkeneau, que também presenciou os acontecimentos da revolução, fala de um jovem empreendedor norte-americano a quem a revolução teria arruinado, mas que ainda assim tinha se aliado aos anarquistas, aos quais admirava o desprezo pelo dinheiro. O escritor alemão Kaminski exclamava que os camponeses já não viviam em um sistema capitalista, nem prática nem sentimentalmente.²³

O que eu quero mostrar é que existiu, conjugado a esses processos econômicos e implícito neles, todo um universo de práticas culturais anarquistas que se opunham tanto ao domínio capitalista quanto à dominação católica; práticas que seria preciso analisar não nos termos de "tomada de consciência" pelos trabalhadores de suas capacidades de auto-organização social e econômica, mas a partir da noção proudhoniana de *capacidade política*.

Esse é um primeiro distanciamento que uma análise da constituição de si provoca. A idéia de tomada de consciência se apresenta insuficiente para apreender essas

A constituição de si na experiência da Revolução Espanhola

práticas na sua totalidade. Como notou Deleuze escrevendo sobre Espinosa, é preciso provocar uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento para descobrir um *inconsciente do pensamento*. “E isso porque a consciência é naturalmente o lugar de uma ilusão. A sua natureza é tal que ela recolhe efeitos, mas ignora as causas.” De modo que os *seres conscientes*, nas condições em que conhecem e na medida em que tomam consciência, condenam-se “(...) a *ter apenas idéias inadequadas*, confusas e mutiladas, efeitos distintos de suas próprias causas (...) reduzidos à consciência do acontecimento, condenados a sofrer efeitos cuja lei lhes escapa, eles são escravos de qualquer coisa, angustiados e infelizes, na medida de sua imperfeição.”²⁴ Mas não é só isso. A consciência não apenas gera ilusões, ela também insinua uma subordinação, na medida em que, segundo Nietzsche, não fazendo parte da existência individual do ser humano, mas ligada a uma utilidade comunitária, faz com que o pensamento mesmo seja “(...) continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência — pelo ‘gênio da espécie’ que nela domina — e traduzido de volta para a perspectiva gregária.”²⁵ É precisamente esse “gênio da espécie” que Lênin evoca para justificar sua teoria de que a consciência só pode ser introduzida de fora. Segundo ele, “A história de todos os países testemunha que a classe operária, exclusivamente com as suas próprias forças, só é capaz de desenvolver uma consciência trade-unionista, quer dizer, a convicção de que é necessário agrupar-se em sindicatos, lutar contra os patrões, exigir do governo estas ou aquelas leis necessárias aos operários, etc. Por seu lado, a doutrina do socialismo nasceu de teorias filosóficas, históricas e econômicas elaboradas por representantes instruídos das classes possuidoras, por intelectuais. Os próprios fundadores do socialismo científico moderno, Marx e Engels, pertenci-

am, pela sua situação social, à intelectualidade burguesa.”²⁶

Caso completamente diverso era o que Proudhon entendia por *capacidade política* que, segundo ele, compreende três movimentos que são indissociáveis na sua efetuação: 1) a capacidade política implica uma sabedoria que se tem de si mesmo ou um auto-conhecimento acerca da própria dignidade, do valor de si mesmo, da própria potencialidade; 2) a capacidade política também implica a afirmação desse saber de si, mas é uma afirmação que não se limita à uma expressão em palavras, mas, ao contrário, é a afirmação de si mesmo, afirmação das potencialidades de si em todas as dimensões da vida; 3) finalmente, a capacidade política implica sempre conclusões práticas extraídas a partir desse saber e dessa afirmação de si mesmo.²⁷

Então, para ter capacidade política é preciso ter conhecimento de si mesmo, é preciso afirmar a si mesmo e é preciso efetuar uma dedução, quer dizer, a partir desse conhecimento e dessa afirmação de si é preciso deduzir relações práticas, é preciso extrair comportamentos e ações. Percebe-se a distância em relação à “tomada de consciência”. Como esses três movimentos — conhecimento de si, afirmação de si e comportamento estilizado — acontecem de modo necessariamente simultâneo, não existindo divisão entre antes e depois, mas concomitância, é preciso considerar na noção proudhoniana de capacidade política uma dimensão ética, atuando de modo que coloca a idéia revolucionária como imanente à ação revolucionária. Proudhon insistiu no caráter imediatamente prático da teoria. Para ele não é preciso esperar que uma idéia revolucionária se formule em um dado momento da história, nem é tampouco necessário que ela seja a obra de alguém, que seja uma verdade vinda do exterior: nesse processo não existe

A constituição de si na experiência da Revolução Espanhola

capacidade política, pois falta o elemento ético, e seria a repetição de uma representação.

Esse modo de análise não é somente fundamental em Proudhon, mas também para o anarquismo: é preciso questionar o modo pelo qual os indivíduos tomam para si certas idéias com preferência à outras; questionar de que maneira esses indivíduos generalizam essas idéias em suas práticas; enfim, perceber de que modo eles as desenvolvem e as convertem em costumes.

Retomando o que dizíamos, aquilo que atravessa essas coletivizações espanholas é toda uma invenção de contra-sociedade.²⁸ Foucault questionou por que não podemos fazer de nossas vidas uma obra de arte, assim como o fazemos com uma lâmpada. Nesse mesmo sentido, por que a sociedade, ela também não poderia ser objeto de uma estilização? Penso que é isso que está em jogo nessa noção de contra-sociedade. As coletivizações agiram sobre todas as dimensões da vida: elas agiram sobre o terreno da arte e da cultura, sobre o terreno da justiça e da saúde, sobre o terreno da educação etc. Enfim, elas curto-circuitaram a rede pela qual se exerciam as relações de poder. E aqui é preciso lembrar que a experiência espanhola tinha como inimigos contemporâneos, tanto o *coletivismo burocrático soviético* quanto o corporativismo burocrático, fosse da Alemanha nazista, da Itália fascista ou da democracia norte-americana. Ou seja, tanto a Europa quanto os Estados Unidos passavam, nessa época, por um processo de burocratização que se configurou como sistema de domínio e como órgão de transmissão do poder.

Weber mostrou como o poder não é exercido por discursos parlamentares, mas por meio da rotina administrativa; ele também percebeu a analogia existente entre o funcionalismo militar e o funcionalismo civil, analo-

gia entre o oficial militar e o funcionário civil. Segundo Weber, o exército de massa é também um exército burocrático, no qual o oficial seria um tipo especial de funcionário; e tanto a eficiência do exército quanto a eficiência da empresa capitalista ou socialista, estão baseadas na disciplina burocrática.²⁹

Na contra-mão desses processos de burocratização colocou-se o coletivismo anarquista espanhol. No “Manifesto sobre o controle das indústrias em Astúrias, León e Palência”, lê-se no quinto item a seguinte moção: “Os postos dos comitês de controle são totalmente gratuitos, honoríficos; os companheiros para eles eleitos devem considerar seu trabalho no comitê como um trabalho extraordinário, como um trabalho de confiança da massa dos companheiros das oficinas, minas etc.; e este trabalho no comitê deve ser realizado em horas extraordinárias, o que significa que a ocupação habitual que o camarada realiza antes de ir ao comitê deve ser continuada regularmente. Isso obriga a CNT e a UGT a uma luta aberta contra o burocratismo nascente, que, se não eliminado a tempo, conduzirá mesmo a parte mais consciente da classe operária por descaminhos perniciosos.”³⁰

Trata-se, portanto, de uma disposição anti-burocrática e anti-hierárquica cuja generalização tornou possível esse fato inédito na história do anarco-sindicalismo, que foi o funcionamento da CNT, organização com cerca de 1,5 milhão de filiados, com um único funcionário.³¹ Mas o mesmo pode ser dito acerca da organização das milícias durante a revolução. Foi também essa disposição anti-burocrática que impediu, até o último momento, o processo de militarização. Foi bem evidente uma obstinação entre os milicianos de se recusarem à proteção do fogo inimigo com capacete de aço, coisa que causou muitas baixas; os milicianos também sus-

A constituição de si na experiência da Revolução Espanhola

tentavam algumas atitudes, como a de desafiar o inimigo de modo aberto, por exemplo, do alto de um paredão, e isso também causou baixas. Mas quando os milicianos eram reprovados por essas “imprudências” respondiam que “Um espanhol livre não se comporta como um militarista; e que a disciplina e a ciência seriam substituídas pela coragem e pelo sacrifício.”³² Está claro que aquilo que os milicianos colocavam em funcionamento era uma ética do guerreiro que estava absolutamente em confronto com as exigências de obediência cega, incondicional e mecânica, que constituem os mecanismos convencionais da guerra moderna racionalizada. Quer dizer que esse guerreiro das milícias anarquistas procurou estabelecer, na medida do possível, um duelo claro, franco e direto com o inimigo, e isso constituiu um outro modo de fazer a guerra, e implicou uma ética como condição de existência e de conhecimento de si mesmo que estava radicalmente em oposição aos exércitos estatizados, nos quais o núcleo duro da ética é composto pela obediência cega, automática e passiva, e nos quais não existe conhecimento de si, mas processo de intelectualização do comando da armada, que se configura como “ciência da guerra”.³³

Finalmente, aquilo que os anarquistas colocaram em funcionamento na experiência da revolução espanhola foi a recusa da disciplina e da hierarquia no campo geral das relações sociais: desde as relações de produção até o campo da moral, desde a gestão urbana até a organização militar, o que se verificou na Espanha foi uma disposição ética que atravessou domínios diferentes e radicalmente contraditórios, mas que preservou suas especificidades. Os anarquistas bloquearam as relações de poder que funcionavam independentemente dos indivíduos, e passaram a exercer outras relações de poder que já não estavam mais ligadas a instâncias de

dominação. É o que distingue essas experiências espanholas de autogestão da Revolução Russa que, apesar de ter alterado o funcionamento da propriedade e do Estado, não somente conservou em bloco mas aprimorou as técnicas de gestão, os métodos disciplinares e os tipos de moralidade que funcionavam na sociedade burguesa. Essa lógica ficou bem evidente no papel que desempenharam os comunistas na Revolução Espanhola.

É muito significativo que a disciplina e a hierarquização tenham sido instauradas nas relações sociais precisamente por um discurso de guerra. Foi por meio de um discurso de guerra que republicanos e comunistas impuseram a disciplina social que devorou a revolução. O Partido Comunista, já em dezembro de 1936, dizia: “Somos obrigados a nos converter em soldados. (...) O trabalho industrial deve colocar-se sob uma direção única. Todos os cidadãos têm a obrigação de trabalhar na medida requerida para assegurar a vitória. É preciso impor uma disciplina laboral. Devemos impor o trabalho obrigatório, o racionamento dos víveres e a disciplina, além de aplicar rigorosas sanções contra sabotadores.”³⁴ No ano seguinte, em maio de 1937, o ministro comunista Jesús Hernández dizia em seu discurso que “Os verdadeiros revolucionários são aqueles que criam com rapidez um exército poderoso e se ocupam de aumentar a produção. Por esse motivo, nosso partido lançou uma divisa: terminemos com o caos econômico e comecemos a nivelar, dirigir e coordenar a produção. Nosso partido exige que se suprimam, de uma vez por todas, todos os intentos de sindicatos e comitês de colocar em prática o socialismo.”³⁵

No campo republicano, Manuel Azaña colocava o problema da urgência de disciplinamento em termos idênticos. Dizia, em janeiro de 1937, que “Dar-se objetivos secundários que não sejam vencer o inimigo equivale a

A constituição de si na experiência da Revolução Espanhola

colaborar com ele. Na retaguarda, o espírito de obediência e disciplina não é menos necessário (...). Estamos travando uma guerra política e é preciso uma política de guerra. A exigência é a mesma para a frente de batalha como para a retaguarda, uma política de guerra que não seja uma palavra vazia, quer dizer: disciplina e obediência em relação ao governo responsável. Não existem duas maneiras de fazer a guerra, ou, para ser mais preciso, todos os modos de fazer a guerra são ruins, com exceção de um: o que conduz à vitória. O fator moral da guerra se traduz em obediência, disciplina, capacidade e responsabilidade.”³⁶

É inútil dizer que por trás dessa exigência de disciplinamento se colocava o desejo comunista e republicano de instaurar um novo corpo estatista destinado a substituir os grêmios e comitês anarquistas. Isso é evidente em um informe publicado pelo jornal *The Economist*, em fevereiro de 1938, no qual se afirma que “De maneira discreta, a intervenção do Estado na indústria, que vai contra a coletivização e o controle operário, restabeleceu o princípio da propriedade privada. O representante do governo que encabeça a empresa é, sempre que possível, seu antigo proprietário.”³⁷ Significa dizer que, em pouco mais de um ano, a economia de guerra defendida por comunistas e republicanos se transformou em economia corporativa dirigida pelo Estado, estendendo e criando novos mecanismos disciplinares que recobriram as relações sociais.

Essa mística da vitória exigindo a militarização foi considerada o grande êxito do falangismo. Se é verdade que Franco perdeu inúmeras batalhas, entretanto, ele obrigou os revolucionários a se transformarem em soldados. A revolução se transfigurou. A formação de quadros e tropas exigiu um trabalho gigantesco; criaram-se escolas destinadas à formação de oficiais. A militari-

zação fundou sua moral: meio milhão de homens aprenderam a obedecer, aceitaram submeter-se a planos elaborados e renunciaram à revolução. A partir de então, o impulso espontâneo de criação cedeu lugar à ação calculada. A revolução era o povo em armas, a guerra é isso que se chama Nação: a fusão da sociedade com o Estado.

Notas:

¹ Cf. Giampietro Berti. *Il pensiero anarchico dal settecento al novecento*. Manduria-Bari-Roma, Peiro Lacaita, 1988.

² Cf. Mikhail Bakunin. *Escritos de filosofia política: v. 2 – El anarquismo y sus tácticas*. Tradução de Antonio Escotado. Madrid, Alianza Editorial, 1990.

³ Cf. Pierre-Joseph Proudhon. *La capacidad política de la clase obrera*. Buenos Aires, Proyección, 1974.

⁴ Cf. Piotr Kropotkin. *A conquista do pão*. Tradução de Manuel Ribeiro. Lisboa, Guimarães, 1975.

⁵ Cf. Errico Malatesta. *Anarquistas, socialistas e comunistas*. Tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo, Cortez, 1989.

⁶ Cf. Abraham Guillén. *Economía libertaria. Alternativa para un mundo en crisis*. Bilbao, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 1988.

⁷ Cf. Maurício Tragtenberg. *Burocracia e ideologia*. 2ª ed., São Paulo, Ática, 1992.

⁸ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Horacio Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 246, grifos meus.

⁹ Michel Foucault. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 20.

¹⁰ “(...) ‘governamentalidade’ derivando de ‘governamental’ como ‘musicalidade’ de ‘musical’ ou ‘espacialidade’ de ‘espacial’, designa, segundo as ocorrências, o campo estratégico das relações de poder ou os caracteres específicos da atividade do governo.” Michel Sennelart. “Situation des cours”, in Michel Foucault. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-1978). Paris, Gallimard/Seuil, 2004a, p.406.

A constituição de si na experiência da Revolução Espanhola

¹¹ Michel Foucault. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris, Gallimard/Seuil, 2004b, p. 48.

¹² Idem, idem.

¹³ Cf. Albert O. Hirschman. *As paixões e os interesses*. Tradução de Luiz Guilherme B. Chaves e Regina Bhering. Rio de Janeiro, Record, 2002, p. 54.

¹⁴ Michel Senellart. *As artes de governar*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, ed.34, 2006, p. 39.

¹⁵ Michel Foucault, 2004a, op. cit., p.181.

¹⁶ Baruch de Espinosa. *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 252.

¹⁷ Michel Foucault, 2002, op. cit., p. 177.

¹⁸ Em uma passagem muito significativa de um curso ainda inédito, Foucault faz a seguinte afirmação: “Digamos, se vocês quiserem, que o grande movimento [démarche] filosófico consiste em colocar em funcionamento todo um método que põe em suspensão as certezas. O pequeno movimento lateral que proponho a vocês consiste em tentar fazer jogar sistematicamente, não mais a suspensão de todas essas certezas, mas a não necessidade de todo poder, qualquer que ele seja. Tentar se ensaiar o anarquismo, eu não sei bem por qual anarquismo pode-se fazer funcionar e triunfar um discurso crítico. É uma definição somente aproximativa, em todo caso, ao definir o anarquismo por duas coisas: primeiramente a tese de que o poder no seu nascimento é de todo modo ruim; e segundo, ao defini-lo por um projeto de sociedade, no qual seriam abolidas, anuladas, todas as relações de poder; vocês veem que o que eu proponho e o lugar de onde eu vos falo é diferente disso. O método que adoto tem qualquer coisa em relação com o anarquismo, mas há igualmente claras diferenças. A posição que eu vos proponho não exclui o anarquismo, mas vocês veem que ela não o implica, que ela não o recobre e que ela não se identifica com ele. Trata-se de uma posição teórico-prática, concernente à não necessidade do poder, e por distinguir essa posição teórico-prática acerca da não necessidade do poder como princípio de inteligibilidade de um saber sobre ele mesmo, eu diria que aquilo que vos proponho é um tipo de anarquologia. Fazendo um parêntese, se vocês quiserem ler um livro interessante de filosofia, o livro de Feyerabend [“Contra o método”] sobre o problema “anarquismo e saber” tem qualquer coisa de interessante.” Michel Foucault. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, inédito, IMEC, documento C62.

¹⁹ Em âmbito internacional pode-se citar: Todd May. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994; Salvo Vaccaro. *Anarchismo e modernità*. Pisa, BFS, 2004; Daniel Colson. *Trois essais de philosophie anarchiste: Islam, Histoire, Monadologie*. Paris, Léo Scheer, 2004.

²⁰ Edson Passetti. *Éticas dos Amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo, Imaginário/CAPEs, 2003, p. 12.

²¹ Margareth Rago. *Entre a história e a liberdade: Luce Fabbri e o anarquismo contemporâneo*. São Paulo, UNESP, 2000, p. 22. Ver também “Mujeres Libres: anarco-feminismo e subjetividade na Revolução Espanhola”, in *Verve*. São Paulo, NuSol/PUC-SP, n. 7, maio/2005, pp. 132-152, onde a autora delinea a cultura de si do anarco-feminismo.

²² George Orwell. *Lutando na Espanha e Recordando a guerra civil*. Tradução de Affonso Blacheyre. 2ª ed., Rio de Janeiro, Globo, 1987, p. 5.

²³ Cf. Henry Pachter. *Espanha, crisol político*. Buenos Aires, Editorial Proyección, 1966.

²⁴ Gilles Deleuze. Espinosa. *Filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo, Escuta, 2002, pp. 25-26.

²⁵ Friedrich Nietzsche. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras, 2001, pp. 249-250.

²⁶ V. I. Lênin. “Que fazer? Problemas candentes do nosso movimento”, in *Obras escolhidas*. São Paulo, Alfa-Omega, 1982, p.101.

²⁷ Pierre-Joseph Proudhon, 1974, op. cit., p. 28ss.

²⁸ Cf. Daniel Colson. *Proudhon et le syndicalisme révolutionnaire*, <http://raforum.apinc.org>

²⁹ Cf. Max Weber. “Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída (uma contribuição à crítica do funcionalismo e da política partidária)”, in Maurício Tragtenberg (seleção e tradução). *Os Pensadores: vol. XXXVII*. São Paulo, Victor Civita, 1974, pp. 7-91.

³⁰ Apud José Peirats. *La CNT en la revolución española, tomo I*. 2ª ed., Madrid, CNT-AIT, 1988, p. 322.

³¹ Cf. Frank Mintz. *Autogestion et anarcho-syndicalisme. Analyse et critiques sur l’Espagne 1931-1990*, <http://www.fondation-besnard.org>.

³² Henry Pachter, 1966, op. cit., p. 110.

³³ Cf. Frédéric Gros. *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*. Paris, Gallimard, 2006.

³⁴ Apud Henry Pachter, 1966, op. cit., p. 166.

³⁵ Idem, p. 200.

³⁶ Ibidem, pp. 194 e 200.

³⁷ Ibidem, p. 169.

verve

A constituição de si na experiência da Revolução Espanhola

RESUMO

A Revolução Espanhola como acontecimento provocador de grandes transformações não somente econômicas e sociais, mas principalmente no campo ético, no modo pelo qual o indivíduo se constitui a si mesmo como sujeito de uma prática anarquista e revolucionária.

Palavras-chave: coletivismo, anarquismo, cuidado de si.

ABSTRACT

The Spanish Revolution as an event provoking great transformations, not only social or economic, but mainly in the ethic field, in the way the individual constitutes himself as a subject of an anarchist and revolutionary practice.

Keywords: collectivism, anarchism, care of self.

Indicado para publicação em 03/04/2006. Confirmado em 31/07/2006