

## ELEMENTOS DE UMA ANÁLISE POLÍTICA ANARQUISTA\*

José Augusto Drummond  
Prof. Assistente do Depto. de  
Ciência Política da Universidade  
Federal Fluminense



As principais manifestações teóricas e modalidades de militância social que têm merecido o abrangente nome de “anarquistas” se deram entre 1840 e 1914, em vários países da Europa e da América. O anarquismo tem aspectos e ocorrências que não estão dentro desses limites de tempo e de espaço, mas foi nesses limites que o anarquismo assumiu alguma importância como corrente do pensamento político e como movimento social. Mesmo assim, foi relativamente pequeno o destaque alcançado pelo anarquismo entre as teorias políticas estabelecidas de sua época, em virtude de seu conteúdo radical; menor ainda foi a sua contribuição à Ciência Política propriamente dita, entendida como fenômeno acadêmico do século XX. A importância do anarquismo, grande ou pequena, reside basicamente no que se escreveu e no que se fez de anarquista nas sete ou oito décadas apontadas.

Este artigo pretende indicar brevemente os elementos de um método anarquista de análise política, de cuja existência e utilidade sou defensor; quero ainda argumentar a favor da especificidade deste método frente a outras correntes de análise política contemporânea. Não tratarei da militância anarquista propriamente dita. Desde já quero alertar que estarei lançando mão de conceitos e idéias de diferentes autores anarquistas que, inclusive sustentaram publicamente suas mútuas divergências. Estarei assim subtraindo ao leitor parte da riqueza representada precisamente pelas variadas versões do anarquismo, pela sua virtual inapetência pela ortodoxia. Faço isso com a finalidade de apontar uma síntese da qual se possa dizer que é uma modalidade eficaz de análise política. Tal esforço formalizador só se justifica, aliás, se o resultado apresentar alguma utilidade analítica — o que pretendo defender no final do texto. Não tratarei dos antecedentes nem dos interessantes desdobramentos do anarquismo de 1840-1914 e is-

\* Este texto resume boa parte dos programas que desenvolvi em 1983 e 1984 com duas turmas de alunos do curso de Ciências Sociais da UFF. Meus colegas da UFF Paulo Kramer, Renato Lessa, Gisálio Cerqueira Filho e Rosa Maria Cardoso da Cunha fizeram sugestões e críticas valiosas. Eimar Nascimento, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, solicitou-me este texto, para inclusão numa coletânea ainda em preparo, sob sua responsabilidade.

so me torna ainda mais culpado pela apresentação de um quadro muito menos rico do que o permitido pelos fatos mananciais do anarquismo.

\*

Justificar brevemente as datas citadas como marcos do anarquismo será útil para meus objetivos e permitirá uma pequena contextualização do tema. 1840 assinala a publicação, na França, de um livro com um título muito curioso: *O que é a propriedade?* Seu autor era Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), francês, filho de camponeses pobres, gráfico, jornalista, autodidata, com gosto todo especial pela polêmica e pelos paradoxos. Nesse livro ele é o primeiro autor moderno a se intitular anarquista. Rigorosamente, o conteúdo do seu texto era o de uma investigação no campo da economia política, gênero então muito cultivado pelos estudiosos dos problemas sociais europeus (tais como Adam Smith, Thomas Malthus, David Ricardo, os "fisiocratas", etc). No entanto, o primeiro anarquista moderno quis e conseguiu produzir uma verdadeira implosão nesse tipo de estudo: ao invés de tomar a propriedade privada como premissa sagrada, ou consagrada por qualquer tradição mundana, o jovem e desconhecido Proudhon dava logo no primeiro parágrafo a resposta à pergunta-título: "A propriedade é um roubo". Esse se tornou o lema de todos os anarquistas e de muitos outros grupos socialistas do século XIX.

Considerado ainda na sua época e até hoje como o primeiro expoente do anarquismo moderno, Proudhon abria sua grande produção literária atacando a instituição básica do pensamento liberal: a propriedade privada. Cada argumento clássico em seu favor é detidamente apreciado e refutado, por vezes sem muito rigor analítico. Mas Proudhon lançava mão de um variado arsenal de argumentos retirados da filosofia alemã, dos primeiros socialistas (os chamados "utópicos") e das próprias polêmicas entre os economistas políticos. Quero com isso destacar que o anarquismo nasceu como uma crítica radical e de vanguarda filosófica aos sistemas teóricos e sociais baseados na propriedade privada; nasceu como contestação ao pensamento liberal e ao capitalismo. Não é suficiente dizer que o anarquismo nasceu dentro do campo do então engatinhante socialismo, pois ele ajudou a formar esse campo e permaneceu dentro dele como corrente importante até o século XX (com exceção de uma importante vertente individualista).

De toda forma vale a pena destacar que nas lutas sociais do século XIX o termo "socialista" quase sempre indicava outras correntes antiliberais, tais como lassalianos, blanquistas, reformistas, social-democratas, possibilistas, fabianos ou cristãos. As idéias e os militantes de quem falo neste artigo foram conhecidos por várias outras denominações (além de anarquistas): libertários, anarcosindicalistas, ácratas, radicais, sindicalistas revolucionários e anarco-comunistas. Por motivos que ficarão claros mais adiante, é bom dizer ainda que os anarquistas tinham o hábito de qualificar os demais socialistas como "autoritários".

Com a data de 1914 quis assinalar tentativamente um conjunto muito mais amplo de fenômenos, uma situação mais complexa do que o lançamento de um livro. Em primeiro lugar, refiro-me à Primeira Guerra Mundial, um enorme enfrentamento armado que é invariavelmente considerado divisor de águas na

história contemporânea, inclusive na do movimento socialista, duramente atingido por ele. Em 1914, as palavras de ordem internacionalistas, antibelicistas e revolucionárias dos socialistas acabaram quase sempre como letra morta. A defesa de cada “pátria ameaçada” se tornou um valor mais alto do que a pretendida insurreição popular geral contra o capitalismo mundial. 1914 abriu uma dura-doura época de “realismo” na prática e na teoria políticas dos socialistas em geral e muitos princípios doutrinários clássicos ardentemente cultivados desde meados do século XIX foram por água abaixo. Os anarquistas não escaparam dessa crise geral do socialismo, mas outros grupos socialistas viveram impactos decisivos: a maior parte da social-democracia de linhagem marxista (lideranças e bases) enveredou por propostas ou experiências governamentais reformistas (além de apoiar seus respectivos países na guerra), inclusive formando governos de coalizão com partidos “da ordem”; a outra parte, ainda revolucionária e internacionalista, participou de ou apoiou uma insurreição vitoriosa na Rússia, estabelecendo alianças e criando justificativas nada ortodoxas na época. Nessa crise geral do socialismo, o anarquismo foi duramente atingido e iniciou sua rápida — e também algo surpreendente — decadência, mesmo nos países onde constituía até então o setor mais importante do movimento operário anticapitalista; isso aconteceu no próprio Brasil, inclusive.

Em segundo lugar vem a Revolução Russa de 1917. Apesar de uma participação importante (e em geral pouco conhecida) dos anarquistas locais, a seqüência do processo revolucionário conduziu à hegemonia dos social-democratas (grandes rivais dos anarquistas na Rússia e em outros países), especialmente dos bolcheviques liderados por Lenin. A vitória de uma insurreição popular, num país importante, com participação inicial dos anarquistas, acabou contribuindo nos anos imediatamente seguintes para o esvaziamento das fileiras anarquistas; em todo o mundo houve a conversão de anarquistas para o comunismo, a doutrina estabelecida pelos bolcheviques no poder. Especialmente depois da chamada Guerra Civil Russa (1919-1921), o “estado proletário” pareceu a muitos uma conquista a ser defendida a qualquer custo, e muitos militantes de liderança e de base do anarquismo pensaram dessa forma. As informações desencontradas confundiam as avaliações: na imprensa anarquista do Brasil, por exemplo, Lenin foi por diversos anos identificado como anarquista. No Brasil e em muitos outros países, os partidos comunistas locais foram criados por ex-anarquistas. Assim, eles trocavam seu projeto-sonho (uma sociedade sem estado) pela realidade de um estado nascido de uma bem sucedida rebelião popular antiliberal.

Em terceiro e último lugar, o anarquismo se viu atacado por um flanco inesperado, desguarnecido: o tão famigerado estado, seu arquiinimigo, passou a assumir novos papéis logo depois da guerra em alguns países e, em outros, a partir da depressão econômica iniciada em 1929. Nos países de capitalismo industrial avançado (Inglaterra, Alemanha, Estados Unidos, França, Bélgica, etc) e até em outros mais pobres e agrários, o estado aprofundou dramaticamente a sua intervenção na vida econômica, financeira, produtiva e social. Aos olhos de muitos trabalhadores, ele se transformou num *benefactor*, e não mais num algoz a serviço dos ricos. Protegendo e até estimulando a sindicalização operária e camponesa, emitindo legislação eficaz sobre salário, condições de trabalho e direitos

trabalhistas, desenvolvendo a previdência social, ampliando a oferta e a qualidade dos serviços públicos (educação, transporte, habitação, saneamento, atendimento médico, etc) e fazendo investimentos diretos para expansão do emprego e da atividade econômica, os nascentes “estados de bem-estar” de muitos países capitalistas pareciam agora desmentir cabalmente as acusações de favoritismo, parasitismo e inutilidade em que os anarquistas baseavam sua teoria e ação. Com o passar dos anos, o “estado proletário” russo transformou profundamente a sociedade russa com sua ação reordenadora. Noutra extremidade, o fascismo em ascensão defendia o estado como a própria síntese da sociedade.

Com a definitiva superação do *laissez-faire*, os diversos tipos de estado emergentes no início do século eram agora capazes de surgir para as novas gerações de trabalhadores como instituições úteis, eficientes e distribuidoras de benefícios concretos, quando não *necessárias e imprescindíveis*. Com a sua temática de inutilidade do estado, o anarquismo parecia definitivamente defasado, superado pela multiforme evolução das funções estatais. Encurralado, o anarquismo sofreu rápido esvaziamento enquanto posição política “realista”, pois para quase toda a realidade agora parecia se resumir ao estado. O reformismo, a guerra nacionalista e o comunismo trituraram em poucos anos o movimento social anarquista: os teóricos anarquistas, isolados pela estatolatria generalizada do pós-guerra, perderam suas bases sociais.

\*

Passo agora a apresentar os elementos de uma análise política anarquista, numa síntese inteiramente pessoal. Vou discutir conceitos, perspectivas, heranças, ênfases, imperativos éticos e propostas de reorganização social. Não estou preocupado em separar rigidamente o “científico” do “ético”, nem tenho intenção de estabelecer um método dogmático incompatível com o espírito libertário do anarquismo.

A teoria política anarquista mantém uma relação curiosa com o conceito de *estado*, central em todas as demais correntes políticas de meu conhecimento. A própria etimologia de “anarquismo” indica uma situação ou uma sociedade sem governo ou, mais exatamente, sem hierarquia. Para o anarquista, a sociedade não só *pode*, mas *deve* passar sem o estado. Diga-se logo que tal sociedade não será homogênea nem livre de diferenças pelo fato de não haver um aparelho governamental centralizado. Muito menos correto será dizer que os anarquistas equalizam o fim do estado com o fim do poder, do conflito e da organização.

De qualquer forma, como outros analistas políticos, os anarquistas acabam empregando grande parte de sua atenção no estado, tema e realidade que é a configuração máxima de tudo que a ética anarquista condena. Isso demonstra um saudável realismo analítico: se há sociedades com estado, cabe investigar o fenômeno. Mas, cuidado: a perspectiva anarquista não permite que se atribua ao estado um *papel ordenador legítimo* de uma sociedade política. Ele é analisado como a expressão e o agente de uma *desordem original*: a da hierarquia, a das diferenças despóticas entre homens que exploram e homens que são explorados. Pode-se dizer que os anarquistas trabalham com um conceito negativo de

estado. Dizia Proudhon, por exemplo, que “a sociedade é a ordem, e o estado é a guerra civil”. Assim, a ordem presidida por um aparelho governamental centralizado interessa apenas a quem está no lado vencedor da guerra civil por ele “institucionalizada”. Este é, portanto, o primeiro ponto a destacar: na teoria política anarquista, o estado é concebido como elemento *disruptor* de uma ordem (a sociedade). Nas outras teorias, ao contrário, ele surge como fundador, protetor, acessório, regulador, árbitro, tutelador e até síntese da sociedade. Este é o mais específico dos traços do anarquismo: a defesa de outros formatos organizativos que não o estado para a construção de uma “boa” ordem política.

\*

Outra característica básica do anarquismo é a sua *visão naturalista*: é típica dele, mas não exclusivamente dele. Associado com o conceito negativo de estado, o naturalismo anarquista leva ao elogio da sociabilidade humana e da sociedade como fenômenos “naturais”, inerentes ao homem, espontâneos em sua manifestação. Essa apologia, que em alguns clássicos chega à ingenuidade, influi na análise: o estado surge como o agente por excelência da *artificialização das relações sociais*, da eliminação das soluções “justas” ou “naturais” de que os homens são capazes. Em termos de procedimentos de análise, o olhar anarquista parte para a busca de uma naturalidade que, florescente ou decadente, ou até mesmo suprimida, é ou foi a “melhor” fórmula de cooperação social. Pedro Kropotkin (1842-1921), anarquista russo de alta linhagem nobre, geógrafo e naturalista, certamente o melhor cientista dentre os anarquistas mais famosos, ilustra bem essa atitude num capítulo do seu interessante livro *A conquista do pão* (1895): descreve diversos processos “espontâneos” e complexos de cooperação social na Europa do fim do século XIX, num elogio à criatividade da sociedade. A integração ferroviária internacional, o sistema da navegação nos canais dos Países Baixos, a Cruz Vermelha e até uma singular associação voluntária inglesa dedicada ao resgate de navios e marinheiros naufragados são analisados e valorizados como exemplos de elaborada cooperação voluntária surgidos à margem dos artifícios impostos pelos estados nacionais europeus.

Tal como no liberalismo clássico, há no anarquismo uma distinção conceitual rígida entre estado e sociedade, mas não é certo deduzir disso que os anarquistas reduzam as questões públicas ou políticas às tratadas pelo aparelho estatal em sentido restrito. Isso ficará claro mais adiante. Quero agora sugerir que os anarquistas enxergam um *continuum* de crescente *artificialidade* na hipotética seqüência Natureza → Homem → Sociedade → Estado. A ética anarquista obriga a ciência anarquista a prestar atenção, em cada lugar e época, ao que está mais próximo da “natureza”. Há sempre quem pergunte qual a “teoria da história” dos anarquistas e a melhor resposta possível que encontro é a seguinte: a competição entre a sociedade e o estado, ou entre a cooperação e a coerção. Para um anarquista individualista a própria interação regular entre indivíduos já contém dose potencialmente excessiva de artificialidade e de coerção: disso tratarei depois. Para os demais anarquistas, porém, há até facilidade de imaginar e de defender uma sociedade com instituições “naturais”. Ao contrário

do que geralmente se pensa, há para os anarquistas formas de organização social inteiramente legítimas — porque “naturais” — como a família, a cooperativa, a comuna, a federação, o sindicato, etc. O anarquismo não é em absoluto um ponto de vista contrário à organização: é, isto sim, contrário às organizações hierárquicas, centralizadas e autoritárias, entre as quais cito a grande fábrica capitalista, rigorosamente uma entidade privada, não-estatal.

As organizações defendidas pelos anarquistas são, do ponto de vista da vitoriosa modernidade industrial ou pós-industrial, “ultrapassadas”, “inviáveis” ou mesmo “reacionárias”. Nesse ponto há uma curiosa convergência entre os anarquistas e os chamados conservadores românticos: ambos atacam a modernização industrial e capitalista pela artificialidade e impessoalidade que ela introduz na sociedade tradicional marcada por laços interpessoais e comunitários “naturais” desenvolvidos pela tradição. Tal como os conservadores, os anarquistas defendem organizações pequenas, locais, nas quais as pessoas construam identidades sólidas baseadas em interações limitadas, espontâneas. A temática do camponês desenraizado e jogado no anonimato das grandes cidades é comum a conservadores e anarquistas. Mas o parentesco não vai muito longe: a ênfase dos conservadores está nos formatos tradicionais e a dos anarquistas na cooperação natural, que não é necessariamente tradicional, podendo ser fabricada pela ação intencional, racional.

O anarquismo, nesse ponto, surge como ardoroso defensor de uma ordem social, uma ordem muito especial, não presidida por um estado centralizado, marcada pela flexibilidade, pela pluralidade de dimensões e pela possibilidade de mudanças racionalmente construídas.

\*

Quero introduzir agora três aspectos não propriamente conceituais e que dão muito do tom geral da perspectiva anarquista. Em primeiro lugar, como já ficou claro, o anarquismo é um dos herdeiros dos preceitos iluministas da razão e do *progresso*. Homem e humanidade são vistos como portadores de uma racionalidade universal e abstrata (intrinsecamente boa) que os leva a cumprir uma trajetória de mudanças num sentido quase sempre positivo. O “desvio” estatal das sociedades mais avançadas do século XIX não abatia a fé racionalista e progressista dos anarquistas na capacidade dos homens para a liberdade e para a grandeza. Em segundo lugar, os anarquistas são quase todos pensadores e militantes de linhagem leiga, quase sempre indiferentes e muitas vezes hostis às religiões estabelecidas. Houve tempo em que o anticlericalismo dos anarquistas (principalmente espanhóis e italianos) foi tão forte que a imagem pública de um anarquista e de um ateu era a mesma. Especialmente no caso da Igreja Católica Apostólica Romana, as religiões estabelecidas foram alvo da hostilidade dos anarquistas, que nelas viam aliadas históricas na formação do estado. O terceiro ponto é a visão *voluntarista* dos anarquistas: eles tendem a atribuir os acontecimentos sociais aos atos de homens racionais e capazes de realizar seus interesses, e não a fatalidades históricas. Mesmo na sua expressão mais propriamente científica —

com Kropotkin — o anarquismo mostrou muita flexibilidade teórica e muita sensibilidade para com a imprevisibilidade dos homens e das sociedades.

\*

Chamo de *olhar descentralizado* uma importante característica (talvez) metodológica da perspectiva anarquista; ele decorre do naturalismo. No momento de abordar uma situação social qualquer, o observador anarquista tende a identificar e a se ocupar dos fenômenos mais “distantes” do estado e de suas estruturas centralizadoras. O anarquista tem um carinho especial pelas idéias e pelas formas de organização que nascem e prosperam em resposta a sentimentos locais, específicos, singulares: esses fenômenos são o contrário do estado, da centralização, da burocratização, da homogeneização do tecido social. George Woodcock (no seu livro *Anarchism*), talvez o melhor conhecedor contemporâneo do anarquismo, diz que a sociedade idealizada pelos libertários é uma “rede de relações voluntárias”, de dimensões imprevisíveis e fluidas. Desde Proudhon os anarquistas consideram a livre associação como condição fundamental à liberdade e ao pleno desenvolvimento do homem, correlacionando a pluralidade de contatos e de contratos com a felicidade. Quero dizer que a perspectiva anarquista não elige “mecanismos determinantes” que de alguma forma esgotem a explicação de fatos “periféricos”.

É bastante significativo que o grande herói dos anarquistas clássicos tenha sido o camponês livre: disseminado pelo território, dono de seus instrumentos de produção e de sua terra, próximo da natureza, mergulhado nas particularidades de sua região natal, sua autonomia era incomodada apenas pelos ataques impessoais da modernidade — o nacionalismo, o governo centralizado, o mercado. Há inumeráveis páginas de anarquistas clássicos descrevendo as virtudes da vida camponesa. Outro herói social anarquista foi o artesão urbano, também dono de sua oficina, suas ferramentas, sua destreza, sua produção e seu ritmo de trabalho. É muito conhecida também a simpatia política de Miguel Bakunin (1814-1876) — outro anarquista russo de origem nobre, participante de barricadas populares em vários países, talvez o mais famoso dentre todos os libertários — pelo chamado *lumpen*-proletariado. Bakunin via nessa enorme parcela da população européia, que a modernização despojava de sua independência e de sua identidade, uma força social que se recusava a aceitar a disciplina da sociedade e da produção fabril burguesas e que, por isso, era potencialmente revolucionária. O contraste com o socialismo de Marx e Engels é evidente: para eles, camponeses, artesãos e *lumpen*-proletariado eram classes sociais em desagregação ou simplesmente não-classes, e por isso desqualificadas para qualquer papel decisivo nos embates entre a “classe universal” (o proletariado industrial) e a burguesia, outra teoria socialista, outro herói social.

Mas não são apenas as classes sociais atingidas pelo processo de modernização industrial que atraem a atenção e a simpatia dos anarquistas. Emma Goldman (1869-1940), outra anarquista russa, mas de origem popular, desenvolveu boa parte de sua prolongada militância anarquista estudando e combatendo as opressões que vitimavam a mulher, não apenas como cidadã (ou não-cidadã),

mas principalmente como trabalhadora, dona-de-casa, esposa, mãe e filha. Antes do fim do século XIX, Kropotkin já se preocupava com a devastação dos recursos naturais e com os desequilíbrios ecológicos causados pela industrialização e pela urbanização. Os horrores e a inutilidade das prisões como meios de punição ou de recuperação de infratores da lei foram extensamente analisados por Kropotkin, Emma Goldman e, ainda, por Leão Tolstói (1828-1910) e Mahatma Gandhi (1869-1948), também defensores de sistemas sociais sem estado. Outras preocupações “periféricas” constantes entre os anarquistas foram a educação, o prazer de trabalhar, a criação artística, as desigualdades de direitos entre os sexos, a família, o controle da natalidade, a luta de gerações, o internacionalismo. A descentralização do olhar anarquista lhe dá uma riqueza temática enorme.

Outra característica distintiva do anarquismo é a chamada “ação direta”; ela tem mais a ver com métodos de *intervenção* ou *militância* do que com uma metodologia de *observação*, mas explica muitas coisas sobre a sensibilidade do observador anarquista. Uma das maiores preocupações — e dificuldades — de toda a reflexão anarquista é com o fenômeno da *representação*. Esse é um ponto central de todas as teorias políticas contemporâneas. Tanto pela sua extrema boa vontade para com a capacidade dos homens como pela extrema aversão a relações impessoais, o anarquista antipatiza com a representação e tende quase sempre a negar a possibilidade de que algumas pessoas, quaisquer que sejam, possam de fato representar o interesse de outras. Numa linguagem técnica, os anarquistas preferem relações imediatas — sem mediações para a participação individual. Daí ser um erro até certo ponto grosseiro afirmar que os anarquistas são democratas “radicais”. O erro provém do papel que a democracia assumiu na vida política dos estados contemporâneos. Se não, vejamos. Os problemas centrais do teórico ou do militante democrata são (1) ampliar quantitativamente o número de pessoas habilitadas à participação integral na gestão política (extensão da cidadania a pobres, mulheres, minorias étnicas, jovens, analfabetos, etc.); (2) ampliar qualitativamente as esferas de ação governamental efetivamente sujeitas ao controle dos cidadãos e (3) garantir que a máquina governamental se dobre cotidianamente à vontade expressa da cidadania. Desde que a escala organizativa seja local, os anarquistas acompanham os democratas em (1); mas os abandonam e criticam nos itens (2) e (3), que implicam a aceitação aberta do governo centralizado.

Os anarquistas não acreditam que um aparelho governamental centralizado possa ser controlado efetivamente. Para eles, os governantes, mesmo eleitos, mesmo vigiados pelos eleitores, não deixam de atuar autoritariamente, *alienando a participação direta*. “Votar pelo que é certo não implica realmente praticar o certo”, disse um famoso anarquista individualista, Henry David Thoreau, de quem falarei mais adiante. Os anarquistas, enquanto militantes, sempre preferiram se bater pelo desmantelamento do governo centralizado e pela descentralização das ações e decisões de caráter público. É total a descrença anarquista na possibilidade de haver representação justa de multidões de eleitores atomizados, desconhecidos entre si e, no caso das sociedades modernas, despojados de identidades sólidas. Assim, entre a ação direta e a representação — mesmo via eleitoral — os anarquistas sempre escolheram a primeira. Enquanto isso, os democratas

se consomem na difícil tarefa de fazer o estado cada vez mais representativo. Creio que nem preciso me alongar na rejeição anarquista a outros critérios menos explícitos de representação (elites ou burocracias, por exemplo).

Em torno de 1860 Proudhon forneceu o lema que guiou a atitude anarquista em relação a partidos políticos, eleições, parlamentos e governos eleitos (processos representativos): "O sufrágio universal é a contra-revolução". Isso foi escrito numa época em que as prolongadas lutas populares pela extensão do direito de votar e de ser votado ainda começavam a surgir entre os politicamente discriminados (pobres e mulheres, principalmente); mais tarde, essas lutas mobilizaram multidões, mas os anarquistas não estavam nelas. Eles condenavam o jogo partidário-eleitoral-parlamentar como fortalecedor da legitimidade aparente do estado burguês e, conseqüentemente, como fator de diluição dos esforços para construir uma sociedade de relações imediatas de pequena escala. Disso decorre a mal compreendida hostilidade dos anarquistas em relação ao voto popular no estado liberal-democrático. Quase todos os demais socialistas, a partir de algum momento propício, entraram ou tentaram entrar na política eleitoral. Os anarquistas, ao contrário, sempre se isolaram desse jogo e pregaram a abstenção eleitoral. Proudhon, por exemplo, de estilo arredoio, só começou a ter um corpo significativo de seguidores em 1863, quando pregou, com sucesso, a abstenção eleitoral. Uma exceção famosa ocorreu em 1936, na Espanha: os dados eleitorais mostram que a palavra de ordem pela abstenção eleitoral não foi seguida por todos os anarquistas que, assim, ajudaram a eleger o efêmero governo de esquerda que seria derrubado na guerra civil dos anos seguintes.

A reflexão anarquista sobre eleições foi sempre a de apontar as falácias da representação e de defender as formas de organização baseadas na participação pessoal, direta e local. O princípio militante da ação direta desloca a atenção do analista para longe dos processos representativos que, em outras análises, constituem a parte nobre da investigação. É a "rede de relações voluntárias", de organizações livres, que deve merecer a atenção dos estudiosos anarquistas.

\*

Chega-se por esse caminho diretamente a uma idéia fundamental à identidade do anarquismo: *a soberania do indivíduo*. Creio que este é o ponto mais polêmico do anarquismo. Não há anarquista que deixe de colocar no indivíduo a fonte soberana do julgamento quanto à validade ou não das organizações e processos sociais nos quais está envolvido.

Os anarquistas individualistas — como bem indica seu nome — se notabilizam exatamente por rejeitar não apenas a organização explicitamente coercitiva do estado mas, também, a coerção inerente à própria sociabilidade humana, ao estabelecimento de vínculos duradouros entre pessoas. Nessa ótica, a própria sociedade já é uma ameaça suficiente à integridade individual. Como disse antes, fica difícil saber se existem mesmo formas de sociabilidade suficientemente "naturais" para agradar os exigentes critérios dos individualistas do anarquismo. Max Stirner (1806-1856), alemão, aluno rebelde de Hegel, consegue defender uma singular "união dos egoístas" (associação de homens independentes com interes-

ses compatíveis e para fins limitados), mas não sem antes fazer afirmações do tipo “a única causa pela qual vale a pena lutar é a minha”, ou então “a revolução exige acordos; a rebelião [individual] exige a elevação ou a exaltação de si mesmo”. Seu único trabalho importante publicado, *O único e sua propriedade* (1844), escandalizou seu círculo literário de “hegelianos de esquerda” e se transformou numa formulação clássica (e maldita) de individualismo radical, oposto ao estado, à sociedade, à organização. Editado na Alemanha, naquela data, saindo de um ambiente filosófico hegeliano, a obra de Stirner, à sua moda, colocou Hegel de “cabeça para cima”, não no sentido de propor uma dialética de base materialista, mas no de defender a individualidade numa tradição filosófica defensora de uma concepção orgânica de totalidade social. Vale lembrar que Stirner destaca especificamente o estado como uma das fontes de supressão das vitalidades individuais.

Vou tratar agora do já citado Henry David Thoreau (1817-1862), norte-americano, excêntrico, naturalista e poeta, outro expoente de uma concepção individualista hostil ao estado e também aos conformismos da sociedade. Em seu famoso ensaio *A desobediência civil* (1849), que depois influenciaria Tolstói e Gandhi, Thoreau inicia afirmando nada ter contra o lema “o melhor governo é o que menos governa”, síntese dos ideais democráticos mais extremados de sua terra à época. Mas logo a seguir diz que prefere outro lema, de sua própria autoria: “o bom governo é o que não governa de modo algum”. É uma boa maneira de dizer que o governo ideal é invisível, ou apenas inútil. Isso joga Thoreau no campo anarquista, mas na sua vertente individualista, como fica claro em outras passagens do mesmo texto: “há escassa virtude nas ações de multidões de homens”; “que cada um faça o que lhe couber, e apenas na hora certa”. Abolicionista militante, ele diz ainda que a escravidão negra só seria abolida pelo voto popular no seu país depois que perdesse qualquer importância. Esses são vários exemplos de sua exasperação com o governo representativo e com os alegados progressos motivados pela massificação da participação política (diga-se de passagem, Thoreau viveu numa época em que o eleitorado norte-americano cresceu aceleradamente). Para Thoreau, as virtudes cívicas são melhor exercidas por indivíduos e pequenas minorias que resistam *moralmente* à tirania conformista da maioria e do seu instrumento político, o governo representativo. Maiorias eleitorais compostas sem virtude são para ele argumentos de legitimidade para governos que querem violar liberdades individuais. Thoreau assim se aproxima dos anarquistas socialistas na rejeição do jogo partidário-eleitoral-parlamentar.

Costuma-se ressaltar as idéias anarquistas de Stirner e Thoreau sempre que se quer apresentar o anarquismo como uma linhagem desgarrada do liberalismo burguês clássico. De minha parte, não conheço qualquer liberal que defenda a viabilidade do funcionamento de uma sociedade complexa sem um aparelho de estado minimamente centralizado. O democrata Thomas Paine (1737-1809), inglês de nascimento, publicista da independência norte-americana, participante do processo revolucionário na França, vai até onde pode ir um pensador dentro do marco liberal: “A sociedade é uma bênção em qualquer caso, mas o governo é um mal necessário mesmo no melhor dos casos; torna-se um mal intolerável no pior dos casos”. (*Common Sense*, 1776). Apesar das aparências, Paine não

prega a supressão do governo intolerável, mas sim a sua transformação num tolerável governo republicano e representativo. Muitos outros liberais não chegam sequer até aí, e não é à toa que Paine foi e é considerado um tipo de precursor do anarquismo moderno.

O problema do estado no liberalismo clássico não é em absoluto o de sua eliminação; o que se quer é (1) garantir sua *responsabilidade* perante a sociedade civil e (2) conseguir a *limitação* de seus poderes de ação em campos onde deva imperar a liberdade individual. O que se quer é um estado não-arbitrário, previsível. Nem o mais aguado dos anarquistas se contenta com tão pouco. É preciso distinguir entre a confiança no indivíduo racional (traço comum a liberais e a anarquistas) e a defesa de um "estado mínimo", que separa liberais de anarquistas. Desde Locke, pelo menos, os liberais defenderam a necessidade de os indivíduos abrirem mão espontaneamente de uma parcela de sua soberania para entregá-la nas mãos de um "juiz comum" por todos acatado. É impossível encontrar qualquer coisa parecida com um "juiz comum" nas diversas linhas do anarquismo.

O individualismo que existe nos anarquistas socialistas deixa ainda mais patente a distinção entre anarquismo e liberalismo. Proudhon (principalmente), Kropotkin e até um coletivista mais intransigente como Bakunin colocam o discernimento do indivíduo como critério final da legitimidade de sua participação nas diversas organizações da sociedade. Os dois últimos, é verdade, chegaram a advogar a necessidade de sanções sociais contra indivíduos dissidentes "demais" na ordem anárquica, colocando, portanto, limites à liberdade individual. Dentro do quadro geral do anarquismo, porém, isso é contrabalançado pelos individualistas, prontos a defender exatamente os comportamentos desobedientes aos valores de qualquer maioria.

Creio que a tensão apontada acima não chega a invalidar o individualismo dos anarquistas socialistas: eles acreditam que os indivíduos são competentes para a vida em sociedade e que esta transcorre melhor num ambiente de organizações livres e plurais; qualquer organização única, centralizadora, totalizadora das questões públicas, é um obstáculo aos ideais anarquistas da pluralidade de formas associativas. Não se pode ser anarquista e transigir com o mais cordato dos estados se ele for barreira, ainda que mínima, a iniciativas "espontâneas". Como não existe estado sem o monopólio de algumas funções coletivas (no mínimo a da violência legítima), então *todo* estado impede algum tipo de espontaneidade e é por isso condenável. Aí anarquismo e liberalismo se divorciam. Pode-se dizer que a "saúde" de uma sociedade libertária seria medida pela sua tolerância à emergência de novas organizações que, em última instância, dependem de iniciativas imprevisíveis de indivíduos e de grupos.

Mas há outros argumentos que sustentam a distinção entre liberalismo e anarquismo. Ora, os anarquistas em geral foram *socialistas*, inimigos do capitalismo. Em todos os países onde chegou a formar um movimento significativo, o anarquismo foi anticapitalista, antiliberal, antiburguês; os anarquistas foram sempre os socialistas mais intransigentes com a ordem social dos países europeus e americanos e quase sempre foram alvo de surtos específicos de repressão polí-

tica, violenta, como na França, na Itália, nos Estados Unidos da América, na Inglaterra e no Brasil.

Grande parte da produção teórica anarquista de fato retratou o indivíduo de uma maneira romântica; não vejo, aliás, grande pecado ou originalidade nisso. Houve críticas bem mais “científicas” ao “homem natural” da economia política clássica; as de Marx e Engels são mais conhecidas entre nós, mas gostaria de lembrar a do liberal John Stuart Mill. Não obstante, desde Proudhon — “a propriedade é um roubo” — o anarquismo busca a base material para um homem “concreto”, efetivamente dotado dos meios de produzir sua subsistência e para organizar uma vida social rica, livre e duradoura. Já nos fins do século XIX, por exemplo, com o anarco-sindicalismo francês, espanhol e italiano, centenas de milhares de trabalhadores têm como meta final a greve geral e a tomada do aparelho produtivo. O persistente “homem natural” da teoria anarquista não impediu que a ação anarquista em muitos países fosse uma ação de massas trabalhadoras “concretas” hostis ao capitalismo. Resta dizer que não foi das fileiras do anarquismo que saíram os primeiros socialistas dispostos a aceitar instituições burguesas (parlamento, propriedade privada taxada, estatizações, etc.) para a construção do socialismo.

\*

Outro traço de uma análise política anarquista é o que chamo de *pluralismo organizativo*, ao qual já fiz algumas referências. Tal como a ação direta, é um princípio de ação que corresponde a um princípio de observação. Os anarquistas defendem a existência e a legitimidade de um tecido social complexo, pontuado de associações voluntárias de todos os tipos; uma análise de cunho anarquista deve voltar sua atenção para essas associações e suas inter-relações. A moderna teoria democrática vem desenvolvendo uma sensibilidade semelhante, e talvez seja ilustrativa uma comparação. Principalmente a partir da década de 1950, a teoria democrática norte-americana passou a acrescentar ao seu acervo de temas e propostas a chamada “democracia direta”, para a qual contribui muito a versão clássica da democracia de Thomas Jefferson. A idéia geral coloca a ação de comunidades específicas (escolas, empresas, bairros, associações, etc) deliberando sobre questões de seu interesse, dentro da premissa que suas decisões serão acatadas pelo poder político local ou nacional, por sua vez representativas de maiorias eleitorais de escala correspondente. É uma forma de estimular a participação local, de encontrar soluções rápidas e baratas e de enriquecer a interação entre a comunidade e as instituições propriamente governamentais. No que diz respeito aos estímulos e à eficiência, parece-me que a teoria anarquista nada tem a objetar. Mas enquanto mecanismo de convivência com — e eventual subordinação a — um estado centralizado, creio que não será surpresa, a esta altura, dizer que a teoria anarquista considera esse esquema insuficiente, quando não ilusório ou mistificador.

Essa questão da pluralidade de associações serve para colocar outra comparação ilustrativa. Creio que dentre todos os socialistas do século XIX os anarquistas foram os únicos a defender a pluralidade não apenas como a teia ideal da sociedade futura, mas principalmente como o caminho para a transformação re-

volucionária da sociedade. O confronto mais interessante quanto a esse ponto é com os famosos socialistas “utópicos” (em geral muito mal conhecidos entre nós): sua marca característica foram projetos de exatidão quase milimétrica para suas sociedades ideais. Os falanstérios de Charles Fourier ou os palácios do trabalho de Flora Tristán eram detalhadamente planejados não apenas para oferecer respostas a problemas prementes (desemprego, falta de moradia, isolamento social, etc), mas para constituir a própria rede organizativa de uma sociedade “renovada”. A vivência imediata de um presente em escala “micro”, em novas bases de convivência social, era defendida também como método para transformar o “tecido celular da sociedade” (emprego o termo de Martin Buber, autor de *O socialismo utópico*, embora ele veja de outra forma a relação entre “utópicos” e anarquistas).

Há nisso contrastes e semelhanças com o anarquismo e a sua visão de pluralidade dos agentes da transformação social. Em primeiro lugar, os anarquistas não simpatizavam com a elaboração de planos rígidos para a sociedade futura, pós-capitalista e pós-estatal; viam nesse procedimento um autoritarismo que criticaram nos próprios “utópicos”, desde Proudhon. Em segundo lugar, o ideal anarquista é o de pluralidade de *formatos*; não querem apenas falanstérios, apenas palácios do trabalho, mas sim tantos *tipos diferentes* de organização quanto se façam necessários. Embora alguns princípios sejam comuns a todos os tipos, a paisagem desejada pelos anarquistas nada tem de parecida com a monótona uniformidade das utopias. Em terceiro lugar, entrando no capítulo das semelhanças, é certo afirmar que anarquistas e “utópicos” *não* vêem diferenças entre os fins a alcançar e os métodos a empregar; a mudança que se deseja tem tudo a ver com os meios adotados. É por isso que todo anarquista — com exceção dos simpatizantes das organizações secretas de Bakunin — rejeita entidades centralizadas e disciplinadas como condutoras da transformação social, por entender que uma associação autoritária só pode produzir resultados autoritários. Os social-democratas e outros estavam certos quando chamavam os anarquistas de “espon-taneístas”: a descentralização e a autonomia das organizações libertárias contrastavam com a disciplina partidária defendida pelos social-democratas como requisito de eficiência.

Já se podem identificar os fundamentos de uma *ordem política legítima* para os (exigentes) critérios anarquistas: é preciso que a autoridade para tomar decisões seja (1) descentralizada, (2) voluntariamente aceita e (3) sujeita à ação direta dos interessados. Em termos técnicos, há menos poder e mais legitimidade. É claro que uma ordem política dessas tende a não apresentar a homogeneidade reconfortadora produzida (aliás, nem sempre) pela autoridade centralizadora; mas não é tão evidente que esse pluralismo organizativo seja sinônimo de inviabilidade e caos. O anarquismo tem a sua proposta para a coordenação entre organizações.

\*

Refiro-me ao *federalismo*, importante item do pensamento anarquista desde a maturidade de Proudhon. Ele tem como pressupostos a livre organização

e a autogestão (que discuti brevemente em artigo intitulado “Marx e o anarquismo”, incluído na coletânea *Por que Marx?*, da editora Graal). Não se trata do federalismo liberal, que se ocupa da descentralização de atividades *governamentais*. O federalismo anarquista busca responder à necessidade de *conjugar a ação de organizações não-estatais* da mesma escala ou natureza, ou de escala e naturezas diferentes. A intransigente valorização anarquista da plena autonomia das organizações de base — mais próximas das realidades locais e mais sujeitas à ação direta — não significa sua atuação desconexa, pulverizada. Duas ou mais delas se federam quando resolvem coordenar suas ações semelhantes ou complementares sem perda de autonomia, sem criação de uma instância superior com poderes finais sobre as entidades de base. Um exemplo que me ocorre é o da coordenação entre cooperativas de produtores de alimentos e associações de moradores de uma grande cidade; toda uma série de complexas operações comerciais e de transporte poderia ser administrada por uma entidade superior, “distante” das organizações de base.

Inviável? Bem, federações de sindicatos e organizações trabalhistas francesas, italianas e espanholas reuniram centenas de milhares de operários e camponeses, por muitos anos e com intenso ativismo. As alternativas “viáveis” que conhecemos no mundo moderno são o mercado livre, o mercado regulado ou a estatização; cada um deles também tem suas amplamente conhecidas desvantagens.

O federalismo é, na verdade, crucial para dotar o ponto de vista anarquista para um mundo modernizado, urbanizado, industrializado, informatizado, onde distâncias e prazos caíram rapidamente, onde massas de homens colaboram — sabendo ou não — com outras massas de homens. Mas é fundamental também ainda para orientar a preocupação com a sobrevivência de atividades autônomas nesse mesmo mundo submetido a tantos processos centralizadores. Levando em conta a referida má vontade anarquista com a representação, diria que o federalismo é a sua concessão máxima para o estabelecimento de relações sociais mediadas, distintas da ação direta. Levando em conta que nem todos podem ocupar todo o seu tempo na resolução de todos os seus problemas — requisito lógico para uma sociedade baseada inteiramente na ação direta — as organizações servem para dividir o trabalho organizativo e o federalismo economiza recursos de cada organização de base através de sua coordenação. A federação, uma vez constituída, deve portanto representar algo além do esforço isolado de cada organização, mas não deve representar alguma coisa inteiramente distinta, irreconstruível.

\*

Creio que esses elementos bastam para traçar uma perspectiva anarquista para o estudo da vida política. Espero também ter mostrado que o anarquismo não se reduz inteiramente a outras teorias: liberalismo, conservadorismo, utopismo, reformismo, marxismo, comunismo, democracia, elitismo, etc. George Woodcock sumariza com felicidade o anarquismo: um sistema de pensamento e de ação que visa substituir um estado necessariamente autoritário por alguma forma de cooperação não-governamental entre indivíduos livres. Sou incapaz

de apresentar uma síntese melhor. Mas posso fazer uma pergunta interessante: *para que serve a teoria anarquista?* Para passarmos alguns anos lendo clássicos, contemporâneos, comentaristas (inclusive uma dose salutar de críticos)? Para redigir alguns artigos? Para melhor criticar o "socialismo realmente existente"? Se fosse apenas para isso, *eu*, pelo menos, não teria investido meu tempo no estudo do anarquismo. Quero, então, refazer a pergunta: *para quem serve a teoria anarquista?* Tentando respondê-la, gastarei o espaço que me resta.

O anarquismo serve principalmente – ou só serve – para quem tem uma paixão firme, mesmo que secreta, pela liberdade do indivíduo dentro da organização. Eu tenho. Confidências à parte, quero dizer que uma teoria política anarquista, nos moldes em que ousei montá-la aqui, não é científica nos termos em que nos acostumamos a usar esse termo, pois requer o elemento irracional de uma paixão. O saber anarquista não se divorcia de um valor: a defesa ou a invenção de organizações eficazes que não sufoquem a riqueza e a singularidade dos indivíduos. Ele se presta a pensar ou a sonhar uma ordem social onde a alienação e o isolamento de indivíduos sejam momentâneos, residuais ou, ainda, voluntários. O modo anarquista de olhar a sociedade solicita nossa capacidade de lidar construtivamente com as diferenças, pede nossa defesa da liberdade de ser diferente, exige nossa crença na viabilidade de uma sociedade sem centros arrogantes e periferias incapazes. Ele exige a extrema sensibilidade de quem enxerga na ordem social existente um arranjo transitório e transformável mas que também saiba identificar e preservar aquilo que é fruto do direito de viver e de pensar diferente de autoridades de qualquer porte, estilo, linguagem ou uniforme.

Tudo isso é necessário para levar a sério os conceitos e as propostas que discuti e para não crer nas virtudes necessárias da centralização, da burocracia, da homogeneidade, da representação. Inclusive e principalmente na nossa época de gigantismo e centralização, não é fácil praticar um olhar anarquista. O anarquismo ajuda quem tem um gosto por causas aparentemente perdidas num mundo avassaladoramente modernizado, cuja grande arrogância só é comparável à impassível destruição que promove de seus próprios e limitados recursos vitais.

Ninguém me contou ainda para que serviram suas eventuais leituras sobre o anarquismo. Por isso, apresento um depoimento pessoal como fecho. Aprendi com o anarquismo a identificar a "competência" política em círculos mais amplos da sociedade do meu tempo, sem cair na apologia ingênua da "sabedoria popular". Paradoxalmente, aprendi também que o estado, as estruturas centralizadas e seus argumentos de autoridade não são meramente parasíticos ou coercitivos: são também sorvedores e suportes de talentos e capacidades que de outra forma poderiam prosperar em círculos mais amplos da sociedade civil. Nesse particular, o anarquismo reforçou minha disposição anterior de manter uma distinção analítica entre estado e sociedade, pois acabei aprendendo com ele que, longe de ser inútil e ineficiente (o que muitas vezes é verdade), o estado moderno vive e ainda prospera das *utilidades* que soube construir para se tornar necessário, das iniciativas que conseguiu absorver ou neutralizar para brilhar sozinho. Fez isso encaminhando ou resolvendo problemas que a sociedade criou e não resolveu. O estado soube recolher soluções localizadas e "nacionalizá-las", criando obstáculos monumentais à ação autônoma; ele reuniu *competências dispersas* e

nutriu a crença na virtude insubstituível dos *competentes centralmente organizados*.

Pude confirmar com o anarquismo que o estado age tentativamente, sem a apregoada racionalidade, seguindo as linhas de menor resistência e se dobrando a urgências imprevistas, muitas vezes tropeçando na sua ânsia de mostrar mais competência que o indivíduo, a organização livre ou qualquer outra entidade não-estatal. Encaro hoje o processo político como uma luta entre as competências que o estado absorveu e reproduz e a criatividade das pessoas e instituições que não integram o estado. Percebo que uma sociedade estatizada é aquela na qual se instalou uma organização centralizada que afirma fazer coisas que indivíduos e grupos (1) não fazem, (2) não sabem fazer, (3) não devem fazer e (4) não podem fazer. Nesse sentido, o estado é um ávido captador de recursos (pessoas, idéias, conhecimentos, procedimentos) que ampliem a sua capacidade e, no mesmo movimento, reduzam o estoque de talento descentralizado. Como certas empresas monopolistas modernas, o estado às vezes “compra” um recurso novo apenas para escondê-lo, para impedir seu funcionamento, matando antecipadamente a concorrência.

Com os anarquistas individualistas, especificamente, aprendi que o estado não é o único inimigo da liberdade política do indivíduo. A minoria teimosa ou o dissidente isolado podem ser oprimidos pela ditadura da opinião de seus contemporâneos, e de uma maneira mais esmagadora e total do que a repressão do mais feroz estado policial. Mas essa é uma lição que está também em liberais como Alexis de Tocqueville e John Stuart Mill.

Como não sou propriamente revolucionário, quero destacar que o anarquismo pode, apesar de toda a sua tradição radical, embasar também uma perspectiva de mudança social localizada, moderada, prudencial. A preocupação anarquista com os fatos específicos é o principal motivo dessa minha afirmação.

Apesar de suas versões variadas, do seu inato antidogmatismo, percebei que o anarquismo é sujeito a formulações e recuperações dogmáticas, rígidas, rigorosamente antilibertárias. Os desiludidos da autoridade centralizada periodicamente promovem “redescobertas” do anarquismo. Ele acaba funcionando assim como um desaguadouro da perplexidade — por vezes apenas temporária — de socialistas de diversos matizes. O caso típico é o de Daniel Guérin, ex-comunista francês: desiludido com o stalinismo, tomou-se de amores pelo anarquismo aplicando nele toda a rigidez característica do autoritarismo leninista.

\*

Tem sido útil para mim raciocinar nestes termos, sem descartar outros ensinamentos de teoria política que não cabem aqui. Tanto como cidadão quanto como cientista social me sinto enriquecido pelo anarquismo. Mas quero insistir que não vejo o processo estatal de “produção da incompetência alheia” como um projeto coerente e azeitado, escrito por gênios manipuladores. Pelo contrário: os estatolatrás não se entendem entre si e o processo segue de forma empírica, descoordenada, sujeito a acidentes. Já ultrapassamos 1984, mas o estado que povoa minha modesta imaginação política em nada se parece com o do famoso

romance de George Orwell (1903-1950), 1984: frio, metálico, implacável e onisciente. Orwell foi, aliás, um simpatizante temporão do anarquismo. Vejo brechas consideráveis nos estados modernos — menos nos comunistas — para soluções e modos de viver autonomamente concebidos e vivenciados. Nossas vidas não são a mera execução inconsciente de maquinações estatais. Os tempos não estão bons para o estado: ele precisa provar todo dia, a custos crescentes, que sua capacidade de estimular/proteger/tolerar/construir é mesmo maior que sua vocação para controlar/agredir/proibir/destruir.

O estado hoje me parece mergulhado em sérias dificuldades de manter uma credibilidade duramente alcançada; o seu próprio gigantismo coloca em xeque a sua louvada eficiência. Quem não discordar disso fará muito bem em ler dois ou três clássicos do anarquismo. Com isso quero dizer que o modo anarquista de pensar é relevante para um mundo modernizado que os seus clássicos não conheceram e ao qual se opuseram resolutamente. No entanto, não vou me entender sobre isso, pois aí já estaria ingressando na questão da atualidade do anarquismo, coisa que prometi não fazer no já saudosos segundo parágrafo deste texto. De resto, prometo explorar esse veio num texto próximo.

## LISTAGEM BIBLIOGRÁFICA DE OBRAS REFERENTES AO PENSAMENTO POLÍTICO E À AÇÃO SOCIAL ANARQUISTAS.\*

### 1 — Clássicos, comentaristas e coletâneas em língua portuguesa

- ALBERT, Chales. *O amor livre*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1980.  
 ARVON, Henri. *Breve história do anarquismo*. Lisboa, Verbo, 1966.  
 ARVON, Henri. *A revolta do Kronstadt*. São Paulo, Brasiliense, 1984.  
 BAKUNIN, Miguel. *O socialismo libertário*. São Paulo, Global, 1980.  
 BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo, Perspectiva, 1971.  
 COSTA, Caio Túlio. *O que é anarquismo*. São Paulo, Brasiliense, 1980.  
 GUÉRIN, Daniel. *O anarquismo*. Rio de Janeiro, Germinal, 1968.  
 JACKSON, J. Hampden. *Marx, Proudhon e o socialismo europeu*. Rio de Janeiro, Zahar, 1963.  
 LOBO, Elizabeth de Souza. *Emma Goldman — a vida como revolução*. São Paulo, Brasiliense, 1983.  
 MALATESTA, Enrico et alii. *O anarquismo e a democracia burguesa*. 2 ed. São Paulo, Global, 1980.  
 MOTTA, Fernando C. Prestes. *Burocracia ou auto-gestão — a proposta de Proudhon*. São Paulo, Brasiliense, 1981.

\* Liste apenas os títulos efetivamente disponíveis no mercado editorial e em diversas bibliotecas da cidade do Rio de Janeiro. Vários desses títulos contêm extensas bibliografias gerais e específicas.

- PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?* 2 ed. Lisboa, Estampa, 1975.
- RUSSEL, Bertrand. *Caminhos para a liberdade: socialismo, anarquismo e capitalismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.
- SANTILLÁN, Diego Abad de. *Organismo econômico da revolução – a auto-gestão na revolução espanhola*. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- THOREAU, Henry David. *Desobedecendo – a desobediência civil e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1984.
- WOODCOCK, George, org. *Os grandes escritos anarquistas*. 2 ed. Porto Alegre, L & PM, 1981.
- WOODCOCK, George. *O anarquismo*. Porto Alegre, L & PM, 1983-84. 2v.

## 2 – Anarquismo no Brasil em língua portuguesa.

- FAUSTO, Boris. *Trabalho urbano e conflito social*. São Paulo, DIFEL, 1976.
- GATTAI, Zélia. *Anarquistas, graças a Deus*. 3 ed. Rio de Janeiro, Record, 1980.
- HARDMAN, Francisco Foot. *Nem pátria, nem patrão*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- MAGNANI, Sílvia Lang. *O movimento anarquista em São Paulo*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- OITICICA, José. *O anarquismo ao alcance de todos*. 2 ed. São Paulo, Econômica, 1983.
- SOUZA, Newton Stadler de. *O anarquismo na Colônia Cecília*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

## 3 – Clássicos e coletânea em língua francesa

- GUÉRIN, Daniel, org. *Ni Dieu, ni maître – anthologie historique du mouvement anarchiste*. Paris, Editions de Delphes, 1965(?).
- STIRNER, Max. *L'unique et sa propriété*. 2 ed. s. l., Stock-Plus, 1978.

## 4 – Clássicos, coletâneas, biografia e história em língua castelhana

- AVRICH, Paul. *Los anarquistas rusos*. Madrid, Alianza, 1974
- BAKUNIN, Miguel. *Obras*. Madrid, Jucar, 1977. 5 v.
- BAKUNIN, Miguel. *Obras completas*. Madrid, La Piqueta, 1977. 3v.
- BAKUNIN, Miguel. *Escritos de filosofía política*. Madrid, Alianza, 1978. 2 v.
- HOROWITZ, Irving Louis, org. *Los anarquistas*. 3 ed. Madrid, Alianza, 1982. 2v.

- KROPOTKIN, Pedro. *Campos, fábricas e talleres*. Barcelona, Jucar, 1978.  
 \_\_\_\_\_ . *Folletos revolucionários*. Barcelona, Tusquets, 1977. 2 v.  
 \_\_\_\_\_ . *La conquista del pan*. Barcelona, Mateu, 1971  
 \_\_\_\_\_ . *Obras*. Barcelona, Anagrama, 1977.  
 \_\_\_\_\_ . *La moral anarquista*. Madrid, Jucar, 1978.
- RICHARDS, Vernon. *Malatesta, vida y ideas*. 2 ed. Barcelona, Tusquets, 1977.

5 – Clássicos, história, anarquismo contemporâneo e comentaristas em língua inglesa.

- AVRICH, Paul. *The anarchists in the Russian Revolution*. London, Thames and Hudson, 1973.
- BOOKCHIN, Murray. *Post-scarcity anarchism*. San Francisco, Ramparts, 1971.
- EHRlich, Howard J. et alii, orgs. *Reinventing anarchy*. London, Routledge and Kegan Paul, 1979.
- GOLDMAN, Emma. *Anarchism and other essays*. 4 ed. New York, Dover, 1969.
- PERLIN, Terry M., org. *Contemporary anarchism*. New Brunswick, New Jersey, Transaction Books, 1979.
- QUAIL, John. *The slow burning fuse – the lost history of the British anarchists*. London, Paladin, 1978.
- WOLFF, Robert Paul. *In defense of anarchism*. New York, Harper and Row, 1976.

