

Universidade do Minho
Escola de Letras, Artes e Ciências Humanas

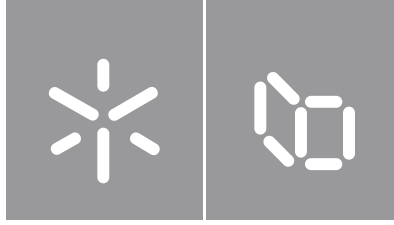
António Maria Ramalho Saraiva Russo Baião

**Anarqueologia do poder:
Uma analítica da resistência anarquista**

**Anarqueologia do poder:
Uma analítica da resistência anarquista**

António Baião

UMinho | 2024



Universidade do Minho

Escola de Letras, Artes e Ciências Humanas

António Maria Ramalho Saraiva Russo Baião

**Anarqueologia do poder:
Uma analítica da resistência anarquista**

Tese de Doutoramento
Doutoramento em Filosofia

Trabalho efectuado sob a orientação do
Professor Doutor João Cardoso Rosas
do
Professor Diogo Pires Aurélio
e do
Professor Doutor José Colen

Direitos de autor e condições de utilização do trabalho por terceiros

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos.

Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada.

Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.

Licença concedida aos utilizadores deste trabalho



**Atribuição
CC BY**

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Apoio financeiro

Esta investigação foi financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da bolsa de investigação SFRH/BD/130642/2017

Declaração de integridade

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho académico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração.

Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

Anarqueologia do poder: uma analítica da resistência anarquista

RESUMO

As discursividades anarquistas procuraram inscrever-se num espaço de absoluta exterioridade ao poder. Vulgarmente sobreposto a variações de dominação, o poder é analisado por estes discursos à luz de uma «hipótese repressiva» que cumpre abandonar. Mas este reducionismo do poder esconde o seu potencial criativo, tanto na produção de enunciados que municiam novos conjuntos discursivos, como na invenção de subjectividades políticas. A elasticidade do poder e o seu enquadramento num discurso anarquista é o problema de partida que este estudo procura resolver.

No segundo capítulo, o poder será examinado a partir de uma dupla cartografia, de base foucauldiana: dos blocos de regularidades discursivas e de práticas não-discursivas de condução das condutas – as governamentalidades –, e dos fragmentos irregulares e recursivos de desgovernação que lhes são excedentários – as contra-condutas. O atrito provocado pelo cruzamento destes eixos permite reordenar o poder, através da sua inflexão enquanto tecnologia de dominação, mas também como prática que lhe resiste. Apesar de os anarquismos serem frequentemente apresentados como manifestações de resistência, revela-se como são paradoxalmente permeáveis à discursividade governamental.

Ao testar-se a imunidade dos anarquismos a expressões supressivas do poder, verifica-se que esses discursos se encontram contaminados pela dominação. No terceiro capítulo, analisa-se a dominação epistemológica, revelada no cânone como instância de delimitação. No capítulo quatro, examina-se a forma como restos de dominação acabam por penetrar nas discursividades anarquistas hegemónicas de Mikhail Bakunin e Pyotr Kropotkin, expressos num essencialismo moral de fundamentos deterministas e naturalistas. Mas a porosidade dos anarquismos ao poder não se revela apenas na sua permeabilidade à dominação. São discursos de poder porque se expressam enquanto resistência.

A reterritorialização dos anarquismos na trama do poder implica a composição de uma concepção de resistência que possa autonomizar-se das suas concorrentes no domínio da filosofia política. No último capítulo, ensaia-se uma concepção robusta de resistência anarquista, que emerge da tensão entre o problema da legitimidade, derivada do discurso jurídico, e a fetichização da violência política, reactivada pela stasiologia. O argumento final aponta para uma reconfiguração da resistência anarquista já não como uma filosofia política, mas como um *ethos*. A governação do sujeito por si mesmo emerge, então, como condição de possibilidade para um diagnóstico do presente anarquista.

Palavras-chave: Anarquismos; Contra-condutas; Poder; Resistência

Anarchaeology of power: an analysis of anarchist resistance

ABSTRACT

Anarchist discourses have sought to inscribe themselves in a space fully external to the dimension of power. Commonly associated with various forms of domination, power is analyzed by these according to a «repressive hypothesis» that shows its shortcomings and must be abandoned. Yet this reduction of power to various forms of domination hides its creative potential, both in the production of statements that fuel new discursive formations and in the invention of political subjectivities. The way in which power is framed and defined within an anarchist discourse is the central problem that this study seeks to address. Starting from this premise, set out in chapter one, in the second chapter power will be examined from a double cartography, based on Foucault: the blocks of discursive regularities and non-discursive practices of conduction of conducts—the governmentalities—and the irregular and recursive fragments of non-governance that are surplus to them—the counter-conducts. The friction caused by the intersection of these axes allows for the reordering of power, not only through its inflection as a technology of domination but also as a practice that resists it. Although anarchisms are often presented as manifestations of resistance, they paradoxically reveal their permeability to governmental discursivity.

By testing the immunity of anarchisms to suppressive expressions of power, it is found that these discourses are contaminated by domination. In the third chapter, epistemological domination is analyzed, revealed in the canon as an instance of delimitation. In chapter four, we examine how remnants of domination end up penetrating the hegemonic anarchist discourses of Mikhail Bakunin and Pyotr Kropotkin, expressed in a moral essentialism of deterministic and naturalistic foundations. The porosity of anarchisms to power is not only revealed in their permeability to domination. They are discourses of power because they express themselves as resistance.

The reterritorialization of anarchisms in the power structure implies a conception of resistance alternative to its competitors in the field of political philosophy. In the last chapter, we attempt to provide a robust conception of anarchist resistance, emerging from the tension between the problem of legitimacy, typical of legal discourse, and the fetishization of political violence, reactivated by stasiology. The final argument points towards a reconfiguration of anarchist resistance not as a political philosophy but as an *ethos*. The government of the self emerges as a condition of possibility for a diagnosis of the anarchist present.

Keywords: Anarchisms; Counter-conducts; Power; Resistance

Índice

Direitos de autor e condições de utilização do trabalho por terceiros _____	ii
Apoio financeiro _____	iii
Declaração de integridade _____	iv
Resumo _____	v
Abstract _____	vi
1. Introdução _____	1
1.1. Entre tronos e dominações _____	1
1.2. Anarquitectura de um estudo _____	13
2. Que pode o poder? _____	34
2.1. Formas terminais de poder _____	36
2.2. Epistemologia política: o «poder-saber» _____	39
2.3. Primeira cartografia: as governamentalidades _____	46
2.3.1. Primeira governamentalidade: o pastoreio cristão _____	53
2.3.2. Segunda governamentalidade: a governamentalidade clássica e a razão de Estado _____	60
2.3.3. Terceira governamentalidade: a governamentalidade moderna ou liberalismo _____	68
2.3.4. Primeiro excuro: algumas críticas à tese deleuzo-negrina da sociedade de controlo _____	98
2.4. Segundo excuro: cinco teses sobre o poder _____	107
2.5. Segunda cartografia: as contra-condutas _____	142
2.6. Terceiro excuro: questões de método para uma anarqueologia do presente _____	165
3. Complexo de Electra: o logro do cânone anarquista _____	189
3.1. Canonizar e tipificar: disciplinando a discursividade anarquista _____	190
3.2. A territorialização do cânone _____	204
3.3. <i>Will the real anarchists please stand up?</i> _____	212
4. A imunidade anarquista ao poder: um diagnóstico discursivo _____	215
4.1. Anarquismo histórico e anarquismo clássico: problemas de definição _____	218
4.2. O mudo fatalismo positivista: uma clarificação necessária _____	222
4.3. O totalitarismo da natureza _____	241
4.3.1. Nada além do imanente e outras notas sobre o naturalismo materialista de Bakunin _____	241
4.3.2. Kropotkin e o regresso ao real: para uma mitopoética naturalista _____	252
4.4. Um eixo de poderes invisíveis: seis objecções _____	261

4.4.1.	Consenso e unanimidade. Novas incursões num velho problema _____	261
4.4.2.	Que fazer com os anti-naturais e os pré-políticos? _____	262
4.4.3.	Conhecimento, verdade, moral e poder: o cientismo _____	264
4.4.4.	Naturalismo ético: a objecção da normatividade _____	267
4.4.5.	Um problema antropológico: onde, quando e como encontrar a natureza humana? _	270
4.4.6.	A autoridade moral dos comuns e a paixão pela ordem _____	282
4.5.	Restos de dominação _____	297
5.	Para um poder-come-resistência anarquista _____	301
5.1.	Resistência: um conceito de física política _____	307
5.2.	Dez proposições sobre a resistência anarquista: contributos para uma definição _____	316
5.3.	O problema da legitimidade _____	325
5.4.	A política como continuação da guerra por outros meios _____	338
5.5.	A sedução pela guerra civil: stasiologia _____	344
5.6.	Fetichismo da violência e não-violência mitificada _____	352
5.7.	Anarquismos robustos e anarquismos suaves: aflorando a questão libertária _____	383
5.8.	Para um <i>ethos</i> de não ser governado _____	390
5.9.	Toda a verdade: um anarquismo cínico _____	407
6.	Conclusões _____	415
6.1.	Velhos crepúsculos e novas auroras na era da viragem anarquista _____	415
6.2.	Discursos anarquistas: para um diagnóstico do presente político _____	427
7.	Bibliografia _____	429

«Nada é mais anárquico do que o poder.»

(Pasolini 2006, 29:29)

1. Introdução

1.1. Entre tronos e dominações

«A anarquia nunca dorme, filho.»

(Pynchon 2006, 49)

Começemos por olhar para duas representações do anarquista na literatura de ficção: Camarada Alexander Ossipon e Webb Traverse. A primeira aparece-nos em *O agente secreto*, novela de Joseph Conrad publicada em 1908, em que se ilustra uma das mais célebres apresentações da figura do anarquista e uma das mais informativas invectivas contra o anarquismo. A partir dela é possível compreender uma certa percepção pública sobre este corpo discursivo e sobre as suas práticas, que podem ser contextualizadas em torno de um conjunto de acções políticas realizadas entre o final do século XIX e início do século XX: sabotagens, assassinatos de figuras de Estado, greves e manifestações, assaltos armados. Um pouco por todo o mundo, no meio do conturbado caldo político que antevia o gradual desaparecimento dos velhos impérios e a instauração das democracias liberais, com o triunfo de um recalibrado ideário tecno-capitalista produtor de novas mentalidades e estilos de vida, os anarquismos são publicamente investidos de um conteúdo muito próprio, ainda antes de a «ameaça vermelha» se instituir como o espectro ao qual o ocidente racional se deveria opor. Conrad ilustra esse sentimento colectivo epocal, essa *Stimmung* na qual o anarquista aparece como resíduo da modernidade, ou melhor, enquanto excrescência de uma forma moderna de pensar o político. Por isso, a personagem do Camarada Alexander Ossipon congrega grande parte das mais pérfidas características que poderiam ser atribuídas ao moderno ocidental, naquilo que poderíamos designar como a sua primeira crise moral: rejeição de normas de conduta, fanatismo, paixão destrutiva, amoralidade, ausência de escrúpulos, misantropia. À *hubris* de Ossipon pode ainda juntar-se uma outra qualidade do anarquista, que não é já identificável na obra de Conrad, mas em Lucian Gregory, o poeta de *O homem que era quinta-feira*, de G. K. Chesterton, publicado no ano seguinte. Aqui, o anarquista não só é descrito como um fanático, um radical, mas também como um mártir, que segue com rectidão as suas convicções morais e em absoluta desconsideração pela comunidade em prol da qual jura agir. A obra de Chesterton deve ser lida como uma alegoria cristã, na qual o bem e o mal se confrontam, e em que este último deve, inevitavelmente, não só ser combatido como derrotado. Gregory, cujo primeiro nome convoca referências luciferinas,

representa a malevolência, a disrupção moral, com a qual os anarquismos foram naturalmente confundidos.

Em *Contra o dia*, de 2006, muito provavelmente o livro de Pynchon em que os anarquismos adquirem uma maior preponderância, tanto ao nível estético – a narrativa é, sem dúvida, anárquica, no sentido em que resiste a uma acomodação em torno de um centro ordenado e por se desenrolar por fragmentos descontinuados –, como temático – encontramos referências que vão desde Émile Henry¹ e Auguste

¹ Nota preventiva às vindouras: talvez possa ser excessivamente escrupuloso da nossa parte insistir na contextualização dos sujeitos citados, mas parece-nos pertinente acrescentar algumas notas bio-bibliográficas sobre os autores, de forma a oferecer coordenadas que possam melhor orientar a leitura. As anotações que adicionaremos em rodapé visam completar o presente estudo, propondo uma leitura encadeada e paralela que demonstre a heterogeneidade dos anarquismos, enquanto práticas e discursos políticos. Como não sofremos de qualquer maleita arquivística, nem fomos desventurados com uma vocação enciclopédica, as notas não serão exaustivas e obedecerão a um critério estritamente pessoal, articulado com algo a que poderemos chamar de senso comum académico. Também não há uma pretensão biografista de traçar as identidades de um movimento, de uma ideia, de um sujeito: remetendo para uma formulação muito feliz, o «meu pendor historiográfico quero-o quase nulo» (Jorge 2023, 51). Quer isto dizer que seria evidentemente questionável a relevância destes apontamentos se, num estudo desta natureza, se optasse por anotar biograficamente autores como Michel Foucault, Thomas Hobbes, Robert Nozick, Mikhail Bakunin ou Pyotr Kropotkin, que tendem a pertencer a uma memória política, intelectual e cultural comum. Os eventos e os sujeitos aos quais adicionaremos alguma informação suplementar formam, no seu conjunto, uma contra-história dos anarquismos, estando, na sua globalidade, afastados do cânone universal da filosofia e da história políticas. Assim, se este trabalho também propõe analisar criticamente as representações dos anarquismos, importa orientar o leitor para a existência de acontecimentos e sujeitos exilados, invisíveis e pouco recordados pelos próprios cânones especificamente anarquistas, mesmo que se possa incorrer num pecado historicista. Com isto, não pretendemos fetichizar a marginalidade ou a excentricidade; trata-se, simplesmente, de revelar que a riqueza do pensamento anarquista só se desvenda na confrontação do seu centro teórico com as discursividades e práticas confinadas às suas margens.

Um desses exemplos é o de Émile Henry, nascido em 1872, e um dos vários protagonistas da rocambolesca novela política dos finais do séc. XIX, em França, marcada por uma intensa actividade bombista. Foi descrito como «o arquetípico anarquista terrorista, um estudante brilhante da Polytechnique, que abandonou os seus estudos aos 19 anos para se atirar para dentro do movimento anarquista (e, mais tarde, atirou uma bomba para dentro do Café Terminus!)» (AA.VV. 2014, 25). Particularmente voluntarioso, fez parte do grupo redactorial da revista *L'En-Dehors*, o principal órgão de difusão do anarquismo individualista na Europa durante o século XIX e que mantinha uma relação próxima com os activistas da denominada «propaganda pelo feito» (preferimos esta tradução por capturar melhor o sentido da expressão original «propagande par le fait», quando comparada com as mais comuns «propaganda pelo acto» ou «propaganda pelo facto»). Será nesta revista que manterá uma interessante polémica com Errico Malatesta sobre a questão da legitimidade da violência na acção política: num artigo de 21 de Agosto, intitulado «Um pouco de teoria», Malatesta apresenta uma tese deontológica, rejeitando liminarmente a proposta de que os «fins justificam os meios». O propósito seria claramente de condenar a vertigem violenta que assolava as acções conotadas com os anarquistas nessa época. Henry responde ferozmente no número de 28 de Agosto, perguntando quem é que pode reclamar a autoridade moral para decidir se a violência política pode ou não ser legítima. Esta controvérsia é apenas um dos variados exemplos da conturbada relação que os discursos anarquistas mantiveram com a problemática das práticas violentas, às quais regressaremos com maior minúcia no último capítulo. Por agora, importa apenas referir que Émile Henry celebrou-se por passar das palavras aos actos: depois de ter ocupado efemeramente as aborrecidas funções de editor da *L'En-Dehors* em 1892, por ausência do seu editor Zo d'Axa, implanta bombas nos escritórios da Companhia Mineira de Carmaux, que acabam por matar quatro polícias e uma pessoa no momento da explosão, e, dois anos mais tarde, é o responsável pelo atentado no Café Terminus, em Paris, que resulta num morto e cerca de vinte feridos. Sobre este evento, Octave Mirbeau escreveu no *Le Journal* que «um inimigo mortal do anarquismo não poderia ter agido de forma mais eficiente do que Émile Henry, quando ele atirou, inexplicavelmente, uma bomba para uma multidão de pessoas tranquilas e anónimas, reunidas num café para beber uma cerveja antes de se irem deitar» (AA.VV. 2014, 51). Henry é condenado e acaba por ser guilhotinado em Maio de 1894, deixando as suas supostas palavras finais para a lenda: «Coragem, camaradas. Longa vida à anarquia!» (a veracidade desta expressiva proclamação é, porém, disputada: algumas fontes atribuem-na a Sante Caserio, que no mesmo ano assassinou o presidente da república francesa Sadi Carnot e conheceu o mesmo desfecho de Henry [AA.VV. 2014, 34], ou a Clément Duval, no seu famoso julgamento em 1887 [AA.VV. 2014, 94]). Para uma biografia de Émile Henry, cfr. Badier 2007.

Vaillant², duas das figuras do ilegalismo bombista francês do final do século XIX, até aos Mártires de Chicago³, passando pelo anarco-sindicalismo, a intervenção de Ricardo Flores Magón⁴ na Revolução Mexicana e uma acalorada discussão em torno de Benjamin Tucker e a sua célebre proposição de que o anarquismo seria o ponto mais elevado da ordem –, Webb Traverse surge como arquétipo de uma certa

² Nascido em Mézières, nas Ardenas, em 1861, Auguste Vaillant conheceu o mesmo destino de Émile Henry, tendo também sido guilhotinado no mesmíssimo ano de 1894. Mas, ao contrário de Henry, o objecto da condenação não foi um ataque bombista contra civis em pleno desfrute de lazer. Antes, um atentado à bomba em plena Assembleia Nacional francesa, que não resultou em qualquer vítima mortal. Alegadamente, o acto só foi executado graças ao apoio económico de Paul Reclus e de um assaltante. Como se refere no maior repositório biográfico existente sobre militância anarquista e operária, o Maitron, o atentado de Vaillant não foi alvo de críticas tão acesas, como acontecera com outros exemplos de «propaganda pelo feito». Pelo contrário, «o ataque de Vaillant foi aprovado sem reservas no meio anarquista» (Maitron 2014). A consequência mais visível do atentado foi ter acelerado a aprovação das leis celeradas, promulgadas entre 1893 e 1894, que procuravam punir quaisquer acções de propaganda ou reunião de características anarquistas. Alegadamente, tratava-se de medidas judiciais de carácter preventivo, mas o corolário foi a limitação da liberdade de imprensa e a perseguição arbitrária de anarquistas, mais ou menos militantemente activos, mais ou menos politicamente passivos.

³ Um dos eventos centrais para compreender toda a mitologia anarquista de finais do século XIX. No dia 1 de Maio de 1886, um conjunto alargado de associações de trabalhadores e sindicatos norte-americanos proclama a greve geral e reclama a limitação do horário laboral às oito horas diárias, com amplo sucesso nas principais cidades industrializadas. A greve estende-se para os dias seguintes e, a 4 de Maio de 1886, durante um comício convocado por anarquistas contra a violência policial a que tinham sido acometidos os grevistas, no dia anterior, rebenta uma bomba na praça Haymarket, em Chicago. A explosão resulta na morte de um polícia e, no seguimento, as autoridades policiais reprimem os manifestantes, disparando contra a multidão. Como consequência, são abatidas quatro pessoas, algumas dezenas saem feridas, cerca de uma centena é encarcerada e oito anarquistas são condenados por conspiração, sete dos quais com pena capital. Por esta altura, o meio anarquista de Chicago estava intimamente ligado à diáspora alemã, que se tinha organizado em torno do jornal *Arbeiter-Zeitung*. O seu editor, August Spies, foi um dos quatro condenados à forca depois dos eventos na praça Haymarket, juntamente com Albert Parsons, George Engel e Adolph Fischer. Sortes diferentes conheceram os restantes sentenciados: Louis Lingg suicida-se na prisão, depois de conhecer a data da sua execução, Michael Schwab, Oscar Neebe e Samuel Fielden pedem clemência ao governador do Illinois e acabam por ver a sua pena revista para perpétua (da qual cumprem apenas seis anos na prisão, pois recebem o perdão do recém-eleito governador John Peter Altgeld, membro do Partido Democrata e figura de proa do «movimento progressista»). Em grande medida, estes eventos deixaram um importante lastro que perdura até à actualidade: a celebração internacional do Dia do Trabalhador, no Primeiro de Maio. Para uma leitura expansiva e minuciosa dos acontecimentos de Haymarket, cfr. Avrich 1984. Para um relato da época, cfr. Parsons 1889, da autoria de uma relevante publicista anarquista e, também, companheira de Albert Parsons, sobre o qual escreveu uma biografia, acompanhada por uma breve história do movimento laboral norte-americano.

⁴ Quando, mais adiante, falarmos da «viragem anarquista», de uma tendência recente para a recuperação de alguns motivos teóricos e de alguns autores conotados com as tradições de ideias anarquistas, teremos de ter presente o pensamento de Ricardo Flores Magón, que tem tido uma enorme fortuna crítica nas últimas décadas. Isso deve-se, em grande medida, à preocupação em deslocalizar as práticas e discursos anarquistas para territórios invisíveis ou que, pelo menos, procuraram escapar àquilo que consideram ser a voracidade colonizadora do dito pensamento ocidental. Magón é hoje apresentado como representante do potencial que reside no cruzamento dos anarquismos com as culturas indígenas. Por essa razão, tem sido reclamado por diversas correntes como o antecessor de resistências tão contemporâneas como o movimento chicano (1940s-1970s) ou o movimento anti-globalização que adopta o imaginário estratégico zapatista (de 1990s até ao presente). A importância da figura histórica de Magón está, vulgarmente, circunscrita ao papel primordial que este desempenhou durante a década revolucionária no México (1910-1920), ao radicalizar o Partido Liberal Mexicano e, em simultâneo, transformar o projecto inicial por uma revolução política (terminar com o personalismo caudilhista do Porfiriato e repor o constitucionalismo, à semelhança do que pretendiam os partidos radicais europeus, seus contemporâneos) num esboço para uma revolução social. Julgamos, porém, que isso seria menosprezar a relevância que Magón poderá ter para compreender algumas facetas dos anarquismos contemporâneos: em Magón encontram-se diversas e divergentes filosofias da história e estratégias políticas, do determinismo histórico kropotkiniano à fetichização da violência soreliana, aplicado a um contexto muito particular, como seria a realidade mexicana num período de dependência económica dos Estados Unidos ao qual, sem riscos, poderíamos qualificar de neo-colonialista. O produto final é um discurso anti-capitalista e anti-estatista de características indígenas, no qual se saúda o direito à terra e o dever de expropriação. Sobre Magón, há três edições recentes que cumpre destacar. As primeiras são dois estudos de características historiográficas e antropológicas (Lomnitz 2014; Nunes 2019). A última é uma antologia de textos de Magón traduzidos para português e editada em Portugal (Magón 2020).

representação do revolucionário anarquista na viragem do século XIX para o XX: um reles assalariado com uma especial apetência para sabotar o pérfido capitalismo. Apaixonado pelo potencial da dinamite como *equalizer* (e maldição) do mineiro, como o Rev. Moss Gatlin chega a admitir, Webb apresenta-se como um bombista que não procura exercer a sua violência de forma desmedida, mas cumprir o seu dever de justiceiro: atacar os símbolos do poder e reclamar uma justiça que lhe é continuamente negada por um sistema de leis opressivas e por uma configuração de relações económicas desiguais e assentes na exploração. Para Webb, rebentar com o capitalismo é um passo importante para a reordenação ética da comunidade. Mas o patriarca da família Traverse acaba por ser assassinado por dois pistoleiros a mando do patronato e Webb transforma-se num mártir que os filhos procurarão vingar.

Estas duas representações dos anarquistas não poderiam ser mais distantes: à superfície, Ossipon e Webb estão ambos amplamente seduzidos por uma destruição que vulgarmente foi conotada como equivalente do anarquismo. Mas as motivações de um e de outro diferem. Conrad vê o anarquista como expressão da brutalidade, dos instintos mais ferozes, de uma incoerência entre discurso e actos, de uma imposição da vontade de um sobre a de todos, de um vazio moral do qual nada pode nascer a não ser um olhar para si próprio, um infável solipsismo que impede que se crie uma comunidade sadia. É por esta razão que Ossipon é produto de uma modernidade em crise. Fascinado com as potencialidades da ciência, principalmente com os ensinamentos de Cesare Lombroso sobre a possibilidade de conhecer a predisposição moral de cada sujeito através de um simples olhar sobre a sua fisionomia, cultiva um egocentrismo misógino, que o leva a seduzir e a aproveitar-se da boa fortuna (também no seu sentido material) das suas conquistas amorosas para manter a sua actividade de conspiracionista, sem ter de sujar as mãos com o vil trabalho. Conrad vê o Camarada Ossipon como a opinião pública generalizada vê, à época, os anarquistas: um bando de irracionais fascinados pelas suas próprias convicções, que se encontram nas mais decadentes mansardas para, em conjunto, celebrarem a violência contra os mais fracos, enquanto reivindicam pugnar pelos mais altos princípios morais. Por isso, não há lugar para qualquer tipo de redenção no seu arco narrativo, algo que está já distante daquilo que acontece com Webb Traverse no livro de Pynchon. Aqui, o anarquista é aquele que tem o poder para redesenhar o horizonte a partir da sua própria vontade singular, o que age no limite, o que arrisca a sua destituição, o que aceita sofrer as mais terminais consequências em prol de uma concepção sublimada de bem. Ao representar-se como o verdadeiro virtuoso que acaba por ser vergado pela própria realidade, o anarquista de Pynchon não é o vilão da modernidade, mas o seu derradeiro herói.

Estas duas representações distam exactamente 99 anos uma da outra e cada uma delas reflecte um específico ambiente político. O de Conrad é marcado pela desagregação dos velhos vínculos ao soberano

e, no seu lugar, começa a estabelecer-se o culto de um legalismo que procura limitar os actos de vontade pulsionais da vontade arbitrária de um ou de uns poucos. A lei deve ser um corpo formal, um encadeamento de normas, e legitima-se não pelo seu conteúdo substantivo, mas pela sua capacidade de se auto-regular. É neste preciso momento que a tautologia jurídica pode finalmente instituir-se: a lei é a justiça e a justiça é a lei⁵. O positivismo jurídico, no final de contas, não é mais que o antídoto possível ao visível fracasso do entendimento do sujeito político como um ente racional, de conduta recta, que poderia mesmo reactualizar a antiga temperança. Através da tecnologia jurídica, os actos imprevisos e as paixões vulgares podem ser finalmente controladas, e o estabelecimento de uma ordem política estável e segura, a configuração de uma totalidade social que não deixe margem para a perpetuação do conflito social, responsável pela desagregação da comunidade, torna-se a terapêutica que pode finalmente curar o corpo social da enfermidade que o faz degenerar: a imprevisível vontade do sujeito. Qualquer subversão à lei é, assim, um ataque à própria salubridade da sociedade. Neste contexto, conseguimos compreender de que forma é que o Camarada Ossipon encarna uma dupla ameaça: não só não age racionalmente, como se deixa tomar pelas suas pulsões mais frívolas; não só rejeita a vinculação à lei, como recusa a autoridade política que a legitima a partir da própria sociedade; não só não aceita a legitimidade da lei, como procura instituir a sua própria justiça. Se quisermos utilizar a própria linguagem da época, Conrad representa o anarquista como um degenerador em potência, o outro ilegal que pode contaminar as imaculadas regras de higiene social.

Um século depois, Pynchon descreve o anarquista de forma diferente, também porque se move num contexto cultural bastante distinto do de Conrad. A sua época desenha-se em volta de vectores que constantemente se interceptam: neurose, paranóia e conspiracionismo, uma invulgar sedução pela escatologia, cepticismo ou fanatismo, desmoronamento do presente e encerramento de futuros. Pynchon talvez seja um dos mais atentos espectadores do seu tempo e os seus livros dão eco da dissonância contemporânea. Mas não se trata de uma literatura logorreica, como frequentemente se entende aquela a que se convencionou adjectivar com esse significante vazio que é «pós-moderna». Na realidade, parece existir uma clara vontade de Pynchon em ancorar *Contra o dia* na personagem do anarquista Webb Traverse por duas simples razões: porque Webb representa uma certa nostalgia da lucidez e a vontade de recuperar qualidades magnânimas. O anarquista já não representa o disruptivo, a ameaça silenciosa

⁵ É a época do positivismo jurídico, que terá em Hans Kelsen um dos seus principais representantes. A sua *General theory of law and state* é, de facto, o principal compêndio dos postulados desta discursividade jurídica. Com o propósito derradeiro de separar a política da ética, aclamando a objectividade de uma ciência jurídica que se deveria sobrepor a qualquer julgamento subjectivo sobre as distintas e conflituantes concepções de justiça, Kelsen afirma que «[o] direito distinto da justiça é o direito positivo. É o conceito de direito positivo que está aqui em causa: e uma ciência de direito positivo deve ser claramente distinguida de uma filosofia da justiça.» (Kelsen 2007, 5).

que ousa pôr em causa a estabilidade do social. Antes, é aquele que revela a coragem para se insurgir contra a devassidão em torno, que ultrapassa uma série de provações e que arrisca a sua vida para alcançar um objectivo maior que a sua própria existência: o de fazer justiça com as suas próprias mãos. É certo que uma aclamação do heroísmo, numa época em que a nossa percepção é tomada por um cinismo desencantado, deve ser analisada com a maior das desconfianças (o que talvez explique porque Webb acaba por não concretizar o seu objectivo heróico, acabando morto, e o seu tetraneto se torne um *bufo* do governo em *Vineland*). Mas não é surpreendente que o anarquista seja recuperado na nossa época como o arquétipo do *outsider*, do *underdog* que continua a resistir, mesmo com um desequilíbrio de forças cada vez mais notório. O apelo que o anarquista e os anarquismos despertam na cultura popular ocidental, sempre disposta a aceitar um novo mito que possa ser apropriado e reciclado numa nova mercadoria a ser transaccionada no grande mercado das «contra-culturas», do «anti-sistema» (e todas as variantes que se possam imaginar), é notório⁶. Aquilo que gostaríamos de avançar, desde já, é que tanto a mitificação heróica do anarquista como a sua demonização nos parecem representações meramente caricaturais e para as quais não temos a mínima intenção de contribuir. Mas talvez seja importante realçar que este tipo de representações não é produzido exclusivamente pela literatura ficcional (ou pelo teatro, pelo cinema, pela música, ou qualquer uma das ditas belas-artes): a caricaturização do anarquista e dos anarquismos foi também promovida pela literatura académica e pelo ensaísmo militante, e este é um dos problemas iniciais que importa analisar neste estudo.

Não é tarefa fácil apurar a forma como as representações de um determinado discurso político se tornam dominantes. Mas não será muito arriscado afirmar que estas representações são produzidas através de uma complexa infiltração de e entre diferentes esferas discursivas no espaço público. A percepção torna-se mesmo realidade, a partir do momento em que uma determinada ideia é repetida até à exaustão e contamina as próprias definições que nos permitem compreender um fenómeno específico. A literatura ficcional contribui para esse propósito, mas o trabalho académico é, também, parte integrante de um duplo movimento que tem como resultado uma acumulação de ideias e representações que se consolidam, caso não estejam sujeitadas a um exame crítico continuado: a um tempo, o de ser permeável ao espaço público no qual se encontra arreigado, que o influencia na forma como define conceitos; a outro, o de contribuir para a produção de enunciados desses mesmos conceitos, que são depois reutilizados nas outras esferas públicas. Em poucas palavras, a academia é, para o bem e para o mal,

⁶ Sobre este estranho fascínio que o anarquismo exerce sobre a literatura, cfr., por exemplo, Gifford 2019. Apesar de algumas desatenções de revisão (o autor James Gifford refere-se a *Agarra o dia*, que não é uma obra de Thomas Pynchon, mas um célebre romance de Saul Bellow que não tem nenhuma relação explícita com o anarquismo), trata-se de uma boa síntese da penetração do anarquismo na ficção literária.

uma relevante superfície de emergência e uma importante máquina de produção de representações. Não só a academia não opera isoladamente e não é impérvia ao mundo que a rodeia, como desempenha mesmo uma função primordial em desenhar a forma como olhamos para um determinado objecto. Para o que nos interessa neste estudo, é inegável que os estudos académicos contribuíram para as representações dominantes dos anarquismos, plenamente exemplificadas nas ficções de Conrad e Pynchon.

Contudo, talvez seja importante diferenciar este discurso ficcional ou literário do tipo de discurso que iremos convocar para esta análise. Repare-se como a «literatura é um discurso que estabelece por si próprio, como pura invenção, o aqui, o presente, o sujeito do qual fala» (Foucault 2023a, 48). É, no fundo, uma totalidade produtiva de representações que reclamam a verdade: para Pynchon, o verdadeiro anarquista é o herói, enquanto para Conrad é o seu duplo monstruoso. E onde vai encontrar a literatura esta fonte de verdade sobre o anarquista? No real, cujo discurso coloquial procura imitar incansavelmente (Foucault 2023a, 49). É precisamente neste ponto que o discurso literário se afasta da tal segunda modalidade discursiva, que não se constitui analogicamente com o discurso quotidiano. Pelo contrário, este discurso não replica o real, mas procura analisar o seu presente. Por outras palavras, este discurso rejeita a representação do anarquista que resulta da verdade comunicada a partir da coloquialidade, pois a sua preocupação é em desvendar o modo pelo qual surgiram as condições de possibilidade para que esta representação exprimisse uma verdade sobre o anarquista: desconfia do discurso coloquial, não opera através da imitação, como o literário, mas procura desvendar o verdadeiro discurso, interpretando-o (Foucault 2023a, 52-53). Por isso, enquanto o discurso literário imita o mundo, este outro discurso interpreta-o, até mesmo na sua contingência temporal, na sua actualidade. Se o discurso literário procurou imitar a representação do anarquista, este outro discurso procurará, apenas, diagnosticar-lhe o seu presente (Irrera e Lorenzini 2023, 267). É esta a função do discurso filosófico⁷.

O discurso filosófico, em sede académica, tem-se, porém, esquivado a essa interpretação rigorosa do anarquista ou das suas discursividades específicas, colaborando, invariavelmente, na máquina de representações propulsionada pela literatura e pelo discurso coloquial. A título de exemplo, veja-se de que forma os anarquismos foram tratados em alguns dos compêndios de referência, que propõem estabelecer uma grande angular sobre a história da filosofia política ou a história das ideias políticas, de forma a compreendermos os mecanismos pelos quais se consolidaram estas representações, mas

⁷ A função do discurso filosófico não deve, contudo, confundir-se com a do discurso médico: é certo que ambos partilham de uma vocação diagnosticadora, mas enquanto o segundo procura simplesmente prescrever para governar a vida, o primeiro analisa a fenoménica política na eventualidade da crise. Como hipótese mais extrema, o discurso filosófico pode procurar persuadir, ao invés de impor a verdade, como sucede com o discurso médico ou com a figura do legislador (cfr. Foucault 2008, 215).

também como os anarquismos raras vezes foram alvo de um escrutínio analítico justo, ficando remetido ao rodapé da história do pensamento político. Um bom exemplo deste último fenômeno é o que encontramos em *History of political philosophy*, editado por Leo Strauss e Joseph Cropsey. Esta obra seminal está dividida em capítulos, cada um deles dedicado ao pensamento de um filósofo. A sua terceira edição tem mais de 950 páginas, divididas por mais de 35 capítulos, e nenhum deles referente a qualquer autor que possa ser conotado com a tradição anarquista. As poucas referências que se podem encontrar aos anarquismos são, no entanto, bastante ilustrativas do estatuto residual que estas correntes adquiriram no espaço das ideias políticas: a desconsideração pelos anarquismos enquanto correntes relevantes na tradição do pensamento político tem como consequência inevitável a inexistência de um aparato crítico equilibrado e contribui para que estas sejam representadas como algo indesejável e não merecedor de uma análise muito profunda. Strauss, no capítulo dedicado a Platão, afirma simplesmente que o «anarquismo, em geral, é impossível» (1987, 43), resolvendo o problema através de uma petição de viabilidade. Além desta citação de Strauss, há poucas ocorrências na restante obra, a não ser a sinonímia entre anarquia, caos e violência, algo que, como vimos e sabemos, influenciou a forma como vulgarmente se tem vindo a compreender os anarquismos. Mas quase nada pode ser visto à luz deste reducionismo semântico, muito menos uma discursividade política tão complexa e disforme como a anarquista, como teremos oportunidade de compreender ao longo deste estudo: podemos desde já adiantar que a equivalência com a violência é, aliás, uma das representações mais equívocas e problemáticas para um entendimento adequado dos anarquismos.

A obra de Strauss e Cropsey não é um caso singular. Encontramos as mesmas omissões nos imprescindíveis cursos de história da filosofia política leccionados por John Rawls (2007)⁸ e G. A. Cohen (2014), ou ainda com outros estudos menores, mas surpreendentemente populares (Chevalier e Guchet 2004, Morrow 2007). A vasta maioria deste género de literatura introduz o anarquismo para cumprir a sua inclinação enciclopédica e para preencher alguns espaços vagos na tentativa de recriar uma narrativa cronológica linear das ideias políticas. É isso que sucede em dois compêndios de história das ideias políticas, como o *Oxford handbook of the history of political philosophy* e o *The Cambridge history of nineteenth-century political thought*, ambos editados em 2011, nos quais podemos descortinar a penetração de um equívoco que se tornou transversal a estes estudos: a importação de um cânone especificamente anarquista para o meta-cânone político, com as consequências que daí advêm, em particular a homogeneização de linhas políticas por vezes antagónicas num corpo político unitário e singularizado em torno do lexema «anarquismo». Não quer isto dizer que o verbete «Anarchism», de um

⁸ Podem apenas encontrar-se brevíssimas referências aos socialistas utópicos nas aulas sobre Marx.

relativamente informado exegeta como é o caso de Marshall Shatz⁹, ou o capítulo intitulado «Visions of stateless society», da autoria de K. Steven Vincent, não cumpram adequadamente os seus propósitos expositivos, de vocação propedêutica, e de apresentação clara e bem-informada das linhas de força daquilo a que designaremos, daqui em diante, de anarquismo dominante. O nosso argumento assenta no facto de que trabalhar em torno de um cânone anarquista acaba por limitar a análise aos seus porta-vozes mais reputados, em particular Mikhail Bakunin e Pyotr Kropotkin, o que impossibilita uma leitura mais fina e abrangente da riqueza teórica que os anarquismos transportam. Também este gesto promove uma caricaturização dos anarquismos em anarquismo (e, por isso, preferimos a utilização da sua versão pluralizada), que parece seguir uma cronologia pouco conturbada, iniciada em Pierre-Joseph Proudhon, e que escorreitamente segue o seu caminho, passando pelo colectivismo de Bakunin, pelo comunismo de Kropotkin, pelo sindicalismo anarquista, até morrer silenciosamente nas barricadas da revolução espanhola. Esta redução a uma linearidade anarquista terá necessariamente de ser superada através da confrontação com autores e correntes que foram gradualmente obliteradas, não só da história do pensamento político, como da história do pensamento político anarquista.

Os estudos que temos vindo a referir pecam, também, por assentarem num modelo eminentemente descritivo. Outros trabalhos generalistas, apesar de assentarem numa representação canónica dos anarquismos, merecem ser referidos por contribuírem para a sua dignificação como objectos merecedores de uma atenção e análise minuciosas, ao promoverem uma discussão criteriosa de alguns dos conceitos e argumentos centrais desta tradição. A importância destes estudos reside no facto de ressituar os anarquismos no tabuleiro dos discursos políticos, realçando a pertinência das suas contribuições teóricas para o debate contemporâneo e permitindo que abandonassem o domínio meramente historiográfico a que pareciam estar confinados. Por outras palavras, trata-se de trabalhos académicos que não abordam os anarquismos como relíquias de uma outra época, mas recuperam-nos para o presente e permitem que se ultrapassem as limitações da simples exegese e do comentário ao comentário, que acabavam por tornar grande parte dos ensaios sobre os anarquismos em iterações sobre o mesmo tema, revelando as desvantagens de uma história das ideias políticas mais convencional, quando comparada com a metodologia especificamente argumentativa e conceptual da filosofia política.

⁹ Shatz é o editor e tradutor de *Statism and anarchy*, de Mikhail Bakunin, e de *The conquest of bread and other writings*, de Pyotr Kropotkin, para a importante colecção «Cambridge texts in the history of political thought», editada por Raymond Geuss e Quentin Skinner, que muito contribuiu para reforçar o prestígio da abordagem contextualista na história das ideias políticas. Em 1971, Shatz editou ainda uma antologia de textos anarquistas, contribuindo para o fortalecimento desse cânone específico, de título *The essential works of anarchism*.

Referimo-nos, em particular, ao trabalho realizado por David Miller¹⁰, que na *Blackwell encyclopaedia of political thought* (1991) dedica inúmeras entradas não só aos anarquismos, como a vários autores dessa tradição, demonstrando uma maior preocupação com estas correntes discursivas do que a larga maioria dos compêndios universitários publicados sobre a matéria. Cerca de dez anos depois, na sua *Political philosophy: a very short introduction* (2003), clarifica o seu interesse pelos anarquismos, ao justificá-lo em termos que são muito significativos para o que nos propomos realizar com este ensaio: «apesar de as vozes anarquistas terem sempre sido uma pequena minoria, devíamos ouvi-las: como filósofos políticos, o nosso dever é de testar o conhecimento convencional, e não podemos tomar a autoridade política como garantida sem explorar alternativas» (Miller 2003, 25).

Miller também contribuiu para o entendimento mais compreensivo e amplo do que está em causa nos anarquismos, ao distinguir entre anarquistas comunitários e anarquistas de mercado (Miller 2003, 25-31). Esta abertura do potencial filosófico dos anarquismos pode também ser entendida a partir do apelo que a discussão dos princípios da obediência à autoridade e da obrigação política despertou num movimento de filósofos académicos a que Miller viria a denominar de «teoria política analítica» (Miller e Dagger 2003, 446). Este importante debate contemporâneo pode ser interpretado como um empreendimento para encontrar uma justificação para a obediência à lei, sem que seja necessariamente requerida uma obediência à autoridade (Miller e Dagger 2003, 453-454). Este será um dos principais motivos pelos quais a literatura académica tem separado, não sem alguma controvérsia, o anarquismo filosófico dos anarquismos políticos¹¹, que tendem a analisar a lei como um produto da complexa rede

¹⁰ A importância de David Miller para a reconfiguração simbólica dos anarquismos no espaço da filosofia política deve-se, principalmente, ao seu *Anarchism* (1984), ao qual regressaremos mais à frente.

¹¹ Alguns comentadores têm referido que «ambos os tipos de “anarquismo” são reivindicações filosóficas e políticas» (Huemer 2013, 137). Talvez importe, sumariamente, conhecer as origens do anarquismo filosófico, enquanto corrente de pensamento da filosofia académica: a sua génese pode encontrar-se no livro de Robert Paul Wolff, *In defense of anarchism* (1970), na qual se procede a uma análise da justificação da autoridade política e a uma crítica à obrigação moral em obedecer. Apesar de Wolff ser um crítico da exploração capitalista e apresentar-se como aquilo a que podemos chamar de um «anarquista de esquerda», a sua obra foi uma forte influência para os «anarquismos de direita», que viram nos seus argumentos um fundamento sólido para as suas posições políticas e morais de rejeição da intervenção estatal. Um dos autores que teve uma maior responsabilidade em desenvolver teoricamente o anarquismo filosófico situa-se precisamente neste campo político: A. John Simmons contribuiu para este propósito com a publicação de *Moral principles and political obligations* (1979), *The lockian theory of rights* (1992), *On the edge of anarchy: Locke, consent, and the limits of society* (1993) e um importante capítulo dedicado ao anarquismo filosófico, precisamente com esse título. Este capítulo é relevante porque introduz a célebre distinção entre «anarquismo *a priori*» e «anarquismo *a posteriori*». Enquanto Wolff se inscreve na primeira posição, ao referir que não é possível justificar moralmente o Estado porque a autoridade é incompatível com a autonomia moral de cada indivíduo, Simmons dirá que o «anarquismo *a posteriori*», por contraste, mantém que enquanto todos os Estados são ilegítimos, isso não se deve à impossibilidade de eles serem Estados legítimos. Nada na definição do Estado impede a sua legitimidade; ao invés, os Estados existentes são condenados como ilegítimos em virtude dos seus caracteres contingenciais. Anarquistas *a posteriori* podem defender um ideal de legitimidade que os Estados existentes simplesmente falham em acompanhar ou a aproximar-se (...) ou simplesmente podem não estar convencidos pelos supostos argumentos *a priori* sobre a impossibilidade do Estado legítimo.» (1996, 21). Importa também referir a crítica que William A. Edmundson endereçou ao anarquismo filosófico, referindo-se a «três falácias anárquicas» (actualizando as «falácias anárquicas» de Jeremy Bentham, estas direccionadas contra a fundação jusnaturalista da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*): (i) que a justificação moral do Estado é reivindicada a partir de um

de relações estabelecidas entre o Estado, a comunidade política e normas morais. Ao contrário do anarquismo filosófico, que opera com conceitos provenientes da tradição liberal dos direitos individuais, seria mais correcto afirmar que os anarquismos políticos que nos propomos analisar nesta tese se inscrevem num terreno eminentemente iliberal. Por esta razão, desenvolveremos o debate em torno do anarquismo filosófico em sede própria, ao evitarmos correr o risco de agregar problemas, linguagens e metodologias distintas num mesmo estudo, simplesmente porque nos confrontamos com uma mera semelhança semântica ou com uma simples obsessão pansófica. Esse gesto não servirá para contribuir para outra coisa que não a debilitação da análise criteriosa com que pretendemos avançar.

O último livro de referência que procura discorrer sobre o conteúdo teórico dos anarquismos e que consideramos relevante aqui referir é a *Introdução à filosofia política*, de Jonathan Wolff, no qual se pode encontrar um curto capítulo e uma ainda menor secção de análise a algumas posições anarquistas polémicas, como a justificação do Estado, a controversa fixação dos anarquismos ao optimismo antropológico, os mecanismos de inclusão e exclusão de indivíduos da comunidade a partir da impossibilidade de consenso pleno e a relação conturbada que diferentes escolas estabeleceram com a autoridade, a influência social ou a pressão dos pares (2004, 50-53). O título da obra é evidentemente enganador, pois não se trata de qualquer estudo introdutório, mas de uma apresentação clara, rigorosa e bem informada, não só da história do pensamento político como da sua influência para o debate contemporâneo. E apesar da economia do texto dedicado aos anarquismos, Wolff avança com um conjunto de problemas cruciais para mapear esse território discursivo. Além disso, parece intuir a hipótese de que pode existir uma importante inversão no modo como os anarquismos foram abundantemente tratados pela literatura, isto é, que estes podem ser compreendidos não à luz do conceito de liberdade, do qual ficaram reféns, mas através de uma lente que, para muitos, pode parecer paradoxal: o conceito multiforme de poder.

dever de obediência; (ii) que a lei é coerciva; (iii) que existe um reduto de moralidade que é impermeável à lei (Edmundson 1998). Uma das críticas mais gerais que poderíamos avançar, à semelhança daquela que, como veremos, foi dirigida ao anarquismo pós-estruturalista, é de que o anarquismo filosófico se apropria de um termo com um vastíssimo lastro histórico, sem contribuir para uma contextualização que nos permita, de facto, legitimar essa designação. A desconfiança em relação à autoridade política e ao Estado não é um posicionamento exclusivamente anarquista, como podemos verificar tanto em liberalismos radicais, como em marxismos heterodoxos e libertários. Na melhor das hipóteses, poderemos afirmar que estamos perante «anarquismos suaves» (um termo ao qual ainda regressaremos), como parece ser o caso da proposta de Simmons sobre a hipótese de um Estado legítimo. Não pretendemos vestir a farda do *gatekeeper* dos anarquismos, afirmando que ideologias podem ou não reivindicar esse apodo, mas talvez seja necessário compreender que a nomeação está também dependente da sua historicidade política, não só revelada ao nível dos discursos como também das práticas. Assim, não podemos nem seguir fielmente o cânone anarquista e as representações por ele originadas, nem mesmo cair no seu oposto, i.e., na obliteração da sua rica tradição discursiva e prática. É esta que, para o bem e para o mal, nos permite representar um conjunto de fenómenos políticos (filosóficos, práticas) e nomeá-los como anarquistas.

Analisar os anarquismos à luz do poder tem algumas desvantagens claras, a mais forte das quais se relaciona com o próprio conteúdo contestado do conceito. Quando falamos de poder, podemos estar a referir-nos a fenómenos substancialmente distintos, da autoridade política à coerção, da violência à manipulação, da influência à resistência. Além disso, a riqueza semântica do termo pode gerar equívocos, pois tanto pode aludir a algo que se aplica sobre uma coisa ou sobre alguém ou à capacidade que cada indivíduo tem para exercer algum tipo de acção. Por outro lado, uma investigação académica sobre o poder depara-se com um corpo de trabalho imenso no domínio da filosofia política e torna difícil circunscrevê-lo ou até domesticá-lo: o poder parece escapar a qualquer tipo de definição clara, precisamente por ser central a uma diversidade de tradições filosóficas, cada uma equipada com metodologias muito próprias e circunspectas. Finalmente, se é verdade que inúmeras correntes filosófico-políticas têm recorrido sobre o poder, não é menos certo admitir que a literatura anarquista não lhe tem prestado a atenção devida, negligenciando o tratamento de uma fenómeno que é, por excelência, política. Significa isto que os anarquismos têm tradicionalmente tomado uma posição de radical oposição ao poder, seguindo uma interpretação que lhe imputa um conteúdo essencialmente negativo: que limita o leque de acções possíveis de serem tomadas, que verga os sujeitos à vontade de um outro, que subjuga o corpo por uma força que lhe é exterior. A representação do poder pelos anarquismos terá necessariamente contribuído para que fossem condenados a um exílio do espaço de debate acerca das ideias políticas, pois a abjuração do poder implica uma ausência na discussão daquilo que se pode considerar a filosofia política: um conjunto de debates acerca da legitimidade do poder e da articulação do poder com formas de organização colectiva justas. As tradições anarquistas canónicas têm respondido a este problema de uma forma que é particularmente prejudicial: ao não aparecerem no debate, saem derrotadas por falta de comparência. A rejeição apriorística de qualquer forma de poder, a simplificação de uma multiplicidade de fenómenos tão complexos como são os do poder, a recusa de contribuir para a análise, através da negação dos termos do debate, conduziram os anarquismos para a periferia da filosofia política. A nossa proposta é responder a esta dificuldade, abrindo o diálogo entre os anarquismos e o poder, algo que, à partida, nos parece bastante vantajoso. Significa isto que é imperativo que os anarquismos se confrontem com as diferentes declinações do poder, que, como veremos, não podem ser todas resumidas a «hipóteses repressivas» (Foucault 1994a, 15). Na verdade, se os anarquismos procurarem sustentar-se enquanto filosofia política, não podem continuar a abster-se desse exame e, por isto, analisaremos se é adequado que os anarquismos se compatibilizem com uma teoria do poder.

1.2. Anarquitectura de um estudo

«Falemos de casas, do sagaz exercício de um poder
tão firme e silencioso como só houve
no tempo mais antigo.»
(Helder 2014, 9)

A arquitectura desta tese estabelece uma grelha com quatro vectores e com um objectivo central: verificar se os anarquismos podem estabelecer-se como filosofia política legítima, algo que só poderá ser alcançado se clarificarmos inequivocamente aquilo a que denominamos de poder. Por isso, no primeiro capítulo, debruçar-nos-emos sobre o conceito pluriforme de poder e procuraremos definir as suas múltiplas variações, distinguindo entre concepções unidimensionais, bidimensionais ou tridimensionais, acompanhando a distribuição de Lukes (2005), ou entre um poder capacitador (poder para) e um poder dominador (poder sobre). Esta última concepção de poder-como-dominação pode, no entanto, ramificar-se em diferentes fenómenos que ocupam e se articulam na arena política. Falamos, por exemplo, de formas de dominação, legítimas ou ilegítimas, mais facilmente observáveis, como é o caso da autoridade política, mas também de expressões relativamente invisíveis, como a influência, a manipulação, o controlo ou ainda formas de poder simbólico. Por outro lado, será importante discutir se estas formas de poder podem ser reduzidas ao seu potencial supressivo ou se comportam algum conteúdo transformador. Michel Foucault alegou que o poder é um dispositivo enformador e produtor de subjectividades, além de realçar que é uma ingenuidade perigosa pensar que é possível escapar às suas garras. A onnipotência do poder implica que nenhum fenómeno político possa ser deslocado para o seu exterior, o que põe em causa a estratégia anarquista, pelo menos aquela que advém da sua linha hegemónica: a de que existe sempre a possibilidade de instaurar uma «sociedade futura» que não esteja contaminada pelo poder. As cinco teses sobre o poder, que Foucault apresenta em *História da sexualidade I. A vontade do saber* (1994a [1976]), serão, assim, centrais para coordenar a nossa abordagem do poder ao longo deste estudo e poderão permitir-nos não só uma análise rica dos discursos e práticas anarquistas, como uma aproximação às correntes anarquistas contemporâneas que lhe são devedoras: em particular, o anarquismo pós-estruturalista¹².

¹² E o que nos interessa abordar, em primeiro lugar, é o anarquismo pós-estruturalista e não o anarquismo pós-moderno, também ele um guarda-chuva para inúmeros discursos políticos metodológica e teoricamente distintos (entre os quais o próprio anarquismo pós-estruturalista). Benjamin Franks, um dos mais

Além disso, é necessário analisar as regularidades enunciativas de discursos, objectos, conceitos, sujeitos e práticas não-discursivas que emergem deste empreendimento foucauldiano. Esses blocos que percorrem a história política e que se relacionam de forma íntima, mas tensa, são as governamentalidades e as contra-condutas. Importa, pois, proceder à dupla cartografia do mapa do poder, para compreender de que modo é que dominações e resistências se contaminam mutuamente, produzem novos saberes e subjectividades, intensificam ou mitigam as distintas tecnologias que operam directamente sobre corpos e vidas. No fundo, trata-se de proceder a um levantamento do amplexo de dispositivos que cruzam toda a obra de Foucault e procurar compreender de que modo é que as discursividades e as práticas anarquistas se integram na trama fibrosa do poder. Afinal, tentar desvendar se a partir da analítica foucauldiana, que consiste na redefinição do poder enquanto produtividade, positividade e produtor, se desvelam condições de possibilidade de criação de estratégias de saída para um anarquismo pós-estruturalista e quais os elementos que o diferenciam de uma discursividade anarquista dominante.

Talvez seja mais claro categorizar o anarquismo pós-estruturalista como um movimento, do que como uma corrente, pois congrega sensibilidades teóricas diversas e heterogéneas: se é certo que a maior parte dos seus autores procuraram realizar um trabalho no domínio da epistemologia, praticando um exame crítico das representações da tradição anarquista (Koch 1993), alguns outros têm reivindicado a necessidade de recuperar uma análise ontológica dos anarquismos¹³, agora que o anarquismo pós-

esclarecidos estudiosos dos anarquismos contemporâneos, dá conta dessa distinção: «Para fins heurísticos, portanto, pode ser melhor separar o “pós-estruturalismo” do “pós-modernismo”. O primeiro, o termo preferido para muitos dos mais proeminentes teóricos pós-anarquistas, Adams, May e Newman, está intimamente associado aos escritos de Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, Félix Guattari, Jacques Lacan e Jean Lyotard. O segundo, “pós-modernismo”, pode referir-se aos movimentos que adoptam (...) um compromisso com a contingência, descontinuidade, fluidez, hibridismo e pluralismo.» (Franks 2007). Na prática, podemos dizer que autores como Hakim Bey, Bob Black ou Aragorn! se situam no campo do pós-moderno, mas as suas referências não são pós-estruturalistas (e é difícil confiná-los a um dos três tipos de pós-anarquismo que o próprio Franks determina mais à frente no mesmo texto e que nos parecem insuficientes: (i) pós-anarquismo lyotardiano: adopção de estratégias que não podem ser encontradas na tradição anarquista, fundamentadas por textos pós-estruturalistas; (ii) pós-anarquismo redentivo: incorporação de teoria pós-estruturalista para reconstituir a relevância política que falta ao anarquismo; (iii) aplicação de análises anarquistas ao mundo globalizado e aos sujeitos mais desfavorecidos). Exploraremos algumas propostas destes teóricos e polemistas ao longo desta tese, sempre em articulação com as reflexões pós-estruturalistas, o que nos permitirá distingui-los mais claramente.

¹³ Que não deve ser confundido com o «anarquismo ontológico» de Hakim Bey (n. Peter Lamborn Wilson, 1945-2022), o qual pode ser mais correctamente definido como um projecto estético do que como um projecto político: uma sublimação do caos, no qual se realiza uma apropriação das representações clássicas dos anarquismos, mas se invertem os corolários. Segundo Bey, o anarquismo deve ser caótico, mas isso está longe de ser problemático. É, pelo contrário, uma potencialidade catártica na libertação artística do sujeito (Bey 2000 [recorremos à edição portuguesa da frenesi, mas importa referir que existe uma versão alargada de *T.A.Z.: The temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism*, editada em 2003 pela Autonomedia, que colige textos dispersos por uma série de publicações periódicas]). O «anarquismo ontológico» de Bey tem uma dimensão essencialmente performática e tem alguma importância por realizar uma cesura com as referências tradicionais dos anarquismos: Bey não se inscreve na tradição trabalhista, em torno das lutas sindicais e operárias, e estabelece uma genealogia alternativa para os anarquismos. Piratas, misticismo, taoísmo, situacionistas estão entre as principais referências de uma incursão no espaço discursivo que se pode denominar de pós-anarquismo, isto é, de um conjunto de práticas e enunciados anarquistas que se libertam ou criticam radicalmente as fontes históricas dos anarquismos políticos. Mas enquanto Bey opera num enquadramento pós-situacionista,

estruturalista se consolidou teoricamente (Rousselle 2012). De qualquer forma, se é possível denominar este movimento de anarquismo pós-estruturalista, apesar das suas diferenças, isso deve-se à partilha de um conceito central, em torno do qual diversos autores operam: o poder enquanto elemento de produção de subjectividades. Por essa razão, é correcto afirmar que esta tese se encontra dentro do amplo leque de interesses conceptuais e serve-se de ferramentas teóricas que permitem situá-la no espaço do anarquismo pós-estruturalista.

Mas do que se trata, afinal, este anarquismo pós-estruturalista? Todd May terá sido o responsável por criar os fundamentos pelos quais esta abordagem se guiaria nas décadas seguintes, a partir de um artigo datado de 1989 com o título «Is post-structuralist political theory anarchist?», no qual sugere que se existe um território político em que o pós-estruturalismo poderia instituir-se, esse espaço não é nem o ocupado pelo liberalismo, nem pelo marxismo, pois ambos são fundados naquilo que Jean-François Lyotard denominaria de «metanarrativas». O encontro entre o pós-estruturalismo e a condição pós-moderna encontra-se precisamente nesta exaustão moderna, num ponto de ebulição em que a «função narrativa perde os seus funtores [*foncteurs*], o grande herói, os grandes perigos, as grandes jornadas e o grande objectivo» (Lyotard 1979, 7-8). Não quer isto dizer que os anarquismos hegemónicos não pressuponham uma grande narrativa política, que atingiria uma conclusão com a instauração de uma sociedade futura livre do Estado. É precisamente por esta razão que May propõe uma reordenação metodológica da teoria política anarquista, através do abandono de algumas das suas linhas de força conceptuais, para que esta possa libertar não só o seu potencial emancipador, como também adquirir uma coerência mais substancial nas análises efectuadas às dominações em redor. Assim, não sem alguma polémica, May afirmou que:

a teoria pós-estruturalista é, de facto, anarquista. Na verdade, é mais consistentemente anarquista do que a teoria anarquista tradicional provou ser. A fonte teórica do anarquismo – a recusa da representação por meios políticos ou conceptuais para alcançar a autodeterminação ao longo de uma variedade de registos e em diferentes níveis locais – encontra os seus fundamentos articulados com mais precisão pelos teóricos políticos pós-estruturalistas (1989, 178).

polvilhado de alguma influência autonomista, a corrente pós-anarquista que pretendemos analisar serve-se de uma metodologia especificamente pós-estruturalista. Este é um claro exemplo pelo qual preferimos a nomeação específica de anarquismo pós-estruturalista (e não pós-anarquismo) para este movimento de ideias.

Os pontos de contacto entre teoria política anarquista e pós-estruturalismo que Todd May detecta consistem num duplo movimento de representação, que atinge tanto a primeira como o segundo: uma falaciosa representação de ambos como proponentes de um «relativismo ético e de um caos voluntarista» (May 1989, 168) e a mútua desconfiança que tanto os anarquismos como o pós-estruturalismo demonstram em relação a representações totalizantes¹⁴. Mas a similitude mais relevante, a nosso ver, será provavelmente aquela que diz respeito a uma intenção de proceder a uma análise do aparato técnico multidimensional da dominação política. Por comparação com o marxismo e o liberalismo, a tradição anarquista terá contribuído para sugerir que a dominação não é apenas operada através das relações de produção capitalistas, nem mesmo que o poder político encarnado no Estado é o responsável singular pela dominação. Ao invés, existe uma rede complexa de relações entre sujeitos individuais e sujeitos colectivos (instituições, associações, partidos políticos, sindicatos) que potenciam o desenvolvimento de relações de dominação. A dominação política não é inevitavelmente o corolário da dominação económica, nem vice-versa: antes, ambos os territórios se sobrepõem e se alimentam mutuamente, actuando ao mesmo tempo e nos mesmos espaços, pelo que uma análise da dominação deve ter em conta as diversas instâncias pelas quais o poder sobre o outro opera e a forma como este permeia o tecido social. Aqui, a conclusão a que alguns autores da teoria política anarquista chegaram foi a de atribuir ao monstro bicéfalo Estado-capitalismo uma dupla responsabilidade: a de aprimorar as técnicas de repressão do sujeito, através da sofisticação de métodos coercivos (a polícia, o exército, o militarismo), e a de cultivar uma lógica de obediência, que acaba por se infiltrar nos comportamentos e condutas de cada sujeito, e justificar as dificuldades em realizar uma revolução social pela servidão voluntária.

Mas nos anarquismos hegemónicos ainda se pode antever uma possibilidade de redenção política, que é canalizada pela sublimação da vontade do sujeito (individual ou colectivo) em contrariar o aparato repressivo que o constrange. Existe um último resíduo autónomo no sujeito que lhe permite conceber uma exterioridade ao poder, devido à existência de uma crença num hipotético fundamento não-contaminado pelo poder, parafraseando Saul Newman, provavelmente o mais credenciado teórico do anarquismo pós-estruturalista. Ao invés, o pós-estruturalismo consiste na reconstituição de uma metodologia filosófica que não assenta em premissas humanistas ou fundacionalistas: tanto a autonomia humana como uma fundação teórica situada no exterior do poder são não só equívocos de análise, como

¹⁴ Se bem que a crítica anarquista à representatividade é essencialmente política (ou meramente administrativa, utilizando a terminologia de May), enquanto a realizada pelos pós-estruturalistas se pode considerar mais abrangente e compreensiva, atingindo os vários pontos pelos quais opera a representatividade. Gilles Deleuze explicita este ponto ao referir-se à representação como «falar pelo outro» (Deleuze e Foucault 1977, 209), o que permite uma abertura da crítica à representação que pode ser bastante proveitosa para os anarquismos que dela se desejem apropriar.

espectros que tornam os sujeitos reféns de modos de pensar eles-próprios repressivos¹⁵. Por outras palavras, não só não existe um resíduo de autonomia essencial à constituição do sujeito, como qualquer teoria política deve inscrever-se no interior do poder. As consequências que daqui derivam para a teoria política anarquista são, segundo May, bastante evidentes: os anarquismos terão necessariamente de confrontar-se com o carácter contingencial da emancipação, que não reside adormecido dentro de cada sujeito, pronto a ser despertado por um qualquer grande evento histórico, mas que é reclamado na negociação diária com as dominações, e deverão inscrever-se no espaço do poder, abandonando a sua tradicional pretensão de ocupar um suposto território imaculado. No fundo, a proposta de May passa por reabilitar os discursos anarquistas ditos clássicos através da aplicação de um gesto de extrema violência: a destituição do seu aparato fundacional.

A abertura deste novo modelo para pensar as potencialidades dos anarquismos não foi recebida no seu seio de forma pacífica. Pelo contrário, algumas vozes, tanto da linha anarquista hegemónica, como dos anarquismos contemporâneos mais periféricos, alertaram para os riscos de uma contaminação pós-estruturalista. Murray Bookchin, um dos autores mais mediáticos, pelas suas posições favoráveis ao municipalismo libertário e à ecologia social, afirmara que Foucault e os seus seguidores, como May, «viciaram o anarquismo socialístico ou comunístico num sentido fundamental» (1995, 10), ao suspeitarem da grande narrativa da revolução social. Num espectro discursivo particularmente distante do de Bookchin, John Zerzan acusou os «pós-modernos» de impossibilitarem que se crie uma solução anarquista plausível porque, ao advogarem as ideias de desterritorialização ou de micropolítica, acabam por replicar a «atomização do capitalismo tardio» (1991). Mas estas leituras estão ainda presas à mitificação anarquista (mais a de Bookchin que a de Zerzan) e evidenciam uma peculiaridade muito presente neste *milieu*: uma resistência a invasões exteriores à norma instituída, que tanto pode ser metodológica, de referências teóricas, mas que é essencialmente moral. Trata-se, sem dúvida, de um maniqueísmo entre o espaço anarquista legítimo, que se estabelece em torno de um conjunto de ideias enraizadas historicamente na sua linha evolutiva, e o estrangeiro ilegítimo, mesmo que aparentemente

¹⁵ É inegável que encontramos em Foucault uma ambiciosa tentativa de exercer uma crítica radical à filosofia do sujeito, algo que é deixado expresso logo na *História da loucura*, na sua incursão pelo sujeito meditativo de Descartes (que origina uma conhecida controvérsia com Derrida), o qual se apresenta como detentor soberano da verdade e com isso inauguraria a modernidade. O propósito de Foucault é o de situar historicamente o sujeito, negando a possibilidade de o compreender transcendentemente. Não se trata, por isso, de uma negação da filosofia do sujeito, mas de compreender como os modelos de representação da subjectividade fundam um aparato de dominação disciplinar e política, o que talvez seja mais evidente no seu inquérito final sobre os modos de vida verdadeiros: para Foucault, a verdade deve deixar de operar no campo epistémico e reemergir no domínio da ética. Um modo de vida que se aproxima da verdade – o do parresíasta – é a solução encontrada para constituir já não uma subjectividade transcendental, mas uma subjectividade historicamente situada, que se forma a partir da relação do sujeito consigo mesmo e com as suas condições de existência materiais. O sujeito não é exclusivamente o criador plenipotenciário da história, nem exclusivamente o seu corolário, como advogavam os estruturalistas. Segundo Foucault, o sujeito desempenha ambas as funções e é, em simultâneo, produtor e produto da história.

afim. Mas esta resistência de Bookchin (e Zerzan, em menor grau) pode ainda ser entendida como um exercício de purificação do grupo pela supressão dos corpos estranhos que invadiram o hospedeiro. Estamos no campo da nosopolítica, na tentativa de repor a salubridade do corpo há muito perdida, por causa da invasão de um vírus. E este vírus pós-estruturalista, por prometer abalar a estrutura fundacional dos anarquismos, é uma ameaça que merece ser estancada.

Mais recentemente, porém, surgiram algumas críticas aos anarquistas pós-estruturalistas que devem ser lidas com maior seriedade. Benjamin Franks (2007) elenca quatro conjuntos de argumentos pós-estruturalistas contra o anarquismo tradicional: (i) os anarquistas pós-estruturalistas criticam o anarquismo clássico por ser essencialista, humanista e maniqueísta, e por basear a sua discursividade num conjunto de «traços pré-determinados que limitam a liberdade, fixando o ideal para toda a humanidade, e restringem a acção política legítima à oposição ao poder, de forma a permitir que a “bondade natural” se expresse»; (ii) os anarquistas pós-estruturalistas rejeitam o posicionamento do anarquismo clássico quanto à existência de um único *locus* de poder, tal como a ideia de que o poder é sempre repressivo; (iii) os anarquistas pós-estruturalistas refutam a primazia de uma análise classista e economicista no anarquismo clássico; (iv) os anarquistas pós-estruturalistas opõe-se ao sedentarismo estratégico das identidades fechadas do anarquismo clássico (o povo, a classe trabalhadora, o operariado, o revolucionário). Face a estes argumentos, um conjunto importante de estudos têm surgido nas últimas duas décadas com o objectivo de garantir uma refutação bem fundamentada: alguns têm disputado a utilização genérica do termo «humanismo» para qualificar o anarquismo clássico (Swann 2010) e a sua representação como essencialista (k. 2004); outros alegam que é erróneo considerar que o anarquismo clássico define o poder como uma mónada (Cohn e Wilbur 2010); existem também críticas ao entendimento da classe como uma identidade universal (Franks 2007) e, fora do campo anarquista, tem-se sugerido que o sujeito nómada pós-estruturalista (de inspiração deleuziana) pode facilmente ser esvaziado da sua radicalidade política pela discursividade neo-liberal (Braidotti 1993) ou assimilado pelo tardo-capitalismo erodido e dispersado (Marder 2016).

Se seguirmos fielmente esta contra-argumentação, poder-se-ia dizer que os pós-estruturalistas pretendem condenar o anarquismo clássico sem razão aparente. Afinal, trata-se de uma representação errada, que imputa ao anarquismo clássico um conjunto de debilidades teóricas que não existem. Mas, ao contrário do que se poderia esperar, a verdade é que os anarquistas pós-estruturalistas intuíram a existência de alguns equívocos importantes no anarquismo clássico. A discussão dos fundamentos dos anarquismos tradicionais tem, por isso, toda a razão de ser, mas o estado actual do julgamento peca por não se apresentarem provas credíveis. Por isso, o inquérito realizado incorre em dois grandes erros: um deles

relaciona-se com o facto de os anarquismos pós-estruturalistas contribuírem para a caricaturização dos anarquismos através da reificação de uma pretensa singularidade discursiva entre correntes e autores muito diversos. A grande gaveta do anarquismo clássico, terminologia que temos vindo a abordar nestes parágrafos, merece ser escalpelizada com a maior das atenções, pois assenta na pressuposição de uma homogeneidade ideológica que tem sido constituída em torno do cânone anarquista. Assim, o segundo eixo desta tese acompanhará o debate em torno das representações dominantes dos anarquismos e de que forma é que este mecanismo exprime, ele próprio, uma forma de introduzir no meio anarquista uma forma de poder muito peculiar: de que forma é que se pode justificar a autoridade do cânone de discursividades políticas que se afirmam não-autoritárias? O problema do cânone é particularmente complexo, pois articula-se através de diversos cânones territorializados e submetidos a um meta-cânone partilhado universalmente, que vão conservando representações dos anarquismos num único anarquismo, por sua vez dividido em correntes e vagas, mas seguindo sempre uma cronologia progressiva linear até ao presente.

O intuito subliminar do cânone deve também ser examinado, pois a sua vocação é a de disciplinar o seu objecto. Neste caso particular, trata-se de disciplinar os anarquismos através da magnificação da análise sobre os «sábios do anarquismo» (Eltzbacher 1900), excluindo, no processo, os anarquismos marginais. A historiografia das ideias políticas anarquistas, principalmente em espaço académico, mas não só, desenvolveu-se de forma relativamente acrítica, sufocando a riqueza ideológica ao pensamento de seis autores particulares, com uma ou outra adição: William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Max Stirner, Mikhail Bakunin, Pyotr Kropotkin e Leo Tolstoi (Eltzbacher 1900; Woodcock 1971). Estes autores têm formado o corpo de trabalho pelo qual se determina a relevância intelectual dos anarquismos, originando uma visão limitada sobre eles. Exemplo disso são os estudos de teoria e filosofia política existentes sobre os anarquismos, na sua vasta maioria baseados no pensamento destes autores e imediatamente generalizados como os legítimos representantes do anarquismo singular (Carter 1971; Ritter 1980; Miller 1984; Crowder 1991). A subordinação ao cânone esconde sempre o grande intento de apresentar de forma definitiva um arquipélago discursivo que cresceu na tensão e no debate entre perspectivas muito diferentes, no que diz respeito tanto às suas fontes teóricas, como às propostas de organização política ou às próprias estratégias de intervenção no corpo social.

Nos últimos anos, surgiu alguma literatura relevante para o debate sobre este tema, particularmente através do trabalho de Ruth Kinna (2005), Jonathan McKenzie e Craig Stalbaum (2007), Süreyya Evren (2012) e Carl Levy e Matthew S. Adams (2019). O cânone tem-se aberto às margens dos anarquismos e

vergado a sua representação unimodal através da incorporação de autores como Emma Goldman¹⁶, Voltairine de Cleyre, Errico Malatesta, Pietro Gori, Ricardo Flores Magón, Paul Goodman, Ashanti Alston, Bob Black, John Zerzan, Fredy Perlman, Alfredo Bonnano, Bernard Lazare, Zo d'Axa, também eles representantes de linhas de pensamento tão distintas como o primitivismo, a crítica radical à tecnologia, o pós-stirnianismo, o insurreccionalismo ou o feminismo. O risco que esta abertura acarreta é o de desdobrar o cânone em abordagens mais exclusivistas ou mais inclusivistas, tendo em conta a sensibilidade do canonizador para uma definição mais alargada ou abrangente de anarquismo. Contudo, é inegável que esta maior amplitude permite tornar mais robusto o corpo de trabalho sobre os anarquismos e municiar as análises teóricas com um manancial de fontes teóricas que acabam por negar a representação que os anarquistas pós-estruturalistas criaram do anarquismo clássico, uma ideia que nos parece bastante pouco promissora para um estudo rigoroso sobre os anarquismos e que, por isso, iremos procurar ultrapassar do decorrer deste estudo. No seu lugar, preferimos falar de um anarquismo dominante ou hegemónico, que apesar de apresentar algumas importantes inflexões teóricas entre autores, segue uma linha de continuidade quanto aos seus fundamentos, inspirações e aspirações. Ao confrontarmo-nos com a literatura anarquista pós-estruturalista, rapidamente nos apercebemos que ela é constituída mais por teoria pós-estruturalista do que por teoria política anarquista. E o lugar reservado à teoria política anarquista é ocupado por uma paradoxal dependência dos cânones tradicionais: isso revela-se nas referências dominantes a Proudhon, Bakunin ou Kropotkin, à truncagem de citações, que se reproduz no equívoco de pretender forçar o texto às pré-concepções, acomodando-o ao que for mais conveniente ao argumento que estes autores contemporâneos pretendem avançar. Como

¹⁶ Uma das mais intempestivas pensadoras dos anarquismos, em Emma Goldman encontramos o trabalho teórico suportado por um activismo incessante. Gradualmente incorporada nos cânones anarquistas mais recentes, Goldman tem sido representada como a intelectual que conseguiu pôr em diálogo as diferentes correntes teóricas dos anarquismos. Particularmente acutilantes e originais são os seus ensaios sobre a questão da legitimidade da violência política, transformando as suas posições à medida que o real se sobrepunha a qualquer ensaio fixado em papel, e a elaboração de um pensamento sistemático sobre as potencialidades de um discurso feminista de raiz anarquista. A sua vida é, provavelmente, incomparável: exemplo disso é o volume da sua autobiografia, uma das peças literárias mais ricas produzidas no meio anarquista (Goldman 2021). De origem russa, emigrou para os EUA e aproximou-se dos anarquismos após a Revolta de Haymarket, da qual já demos conta em nota anterior. Depois disso, instala-se em Nova York, onde conhece o seu futuro companheiro, Alexander Berkman, e Johann Most, editor do jornal norte-americano de língua alemã *Die Freiheit*. A partir deste momento, inicia uma campanha de décadas enquanto publicista das ideias anarquistas, participando em comícios sobre temas tão variados como «crítica ao militarismo ou ao sistema prisional, [...] defesa do amor livre ou da liberdade de expressão, e culminavam com a rejeição do casamento e o apelo à emancipação das mulheres, sem esquecer outros temas, como a crítica da religião e do puritanismo, a defesa do teatro moderno ou da arte como forma de emancipação, da educação libertária e da escola moderna, da contracepção ou dos direitos dos homossexuais.» (Morais 2020, 7). Também conhecida como «Emma, a Vermelha» ou como «A mulher mais perigosa da América», como alegadamente terá sido denominada por J. Edgar Hoover, responsável directo pela sua deportação dos EUA para a Rússia, acabaria por ser uma feroz opositora da burocracia leninista. Já a viver em Londres, empenhou-se no apoio aos anarquistas ibéricos da FAI/CNT durante a revolução espanhola. Morre, poeticamente, em 1940, no mesmo ano em que se tende a enterrar os anarquismos, sob os escombros deixados pelo falangismo. Mas é claro que as notícias da morte dos anarquismos foram, como veremos, manifestamente exageradas. Para uma biografia portuguesa de Emma Goldman, cfr. Queiroz 2008.

sabemos, é um erro muito comum, mas nem por isso mais desculpável no trabalho analítico. Assim, um contributo que julgamos importante para a análise pós-estruturalista passa por recuperar a leitura minuciosa de textos anarquistas, ao mesmo tempo que procuraremos evitar uma dependência da literatura secundária e da exegese. Desta forma, as críticas pós-estruturalistas podem ganhar algum fundamento e tornarem-se, finalmente, coerentes: afinal, se o pós-estruturalismo assenta numa oficina crítica total, terá necessariamente de compreender os fluxos discursivos, as antinomias internas, as descontinuidades teóricas e as recorrências que ilustram a idiosincrasia anarquista. Em resumo, poderíamos dizer que o erro da análise pós-estruturalista do anarquismo dito clássico peca em duas frentes: por abusar do seu maior defeito, isto é, de um discurso hermético e obscurantista, polvilhado de jargão recorrentemente vazio e incompreensível, e por desconfiar pouco das representações canónicas, às quais recorre com frequência e que, por sua vez, intensifica e reifica.

No terceiro capítulo procuraremos colmatar esta evidente falha e contribuir para uma análise mais rigorosa do anarquismo dito clássico, percorrendo a obra dos seus dois principais porta-vozes: Bakunin e Kropotkin. Poderá parecer paradoxal que se recorra aos dois autores canónicos dos anarquismos, quando se referiu a importância de alumiar as correntes mais periféricas. Contudo, esta decisão é consciente e assenta em duas razões. Em primeiro lugar, trata-se de uma razão de natureza instrumental: o difícil acesso à obra de grande parte dos autores anarquistas, devido à inexistência de edições completas. Esse fenómeno poderá ter várias explicações, entre elas a vocação dos anarquistas para publicarem brochuras, em periódicos ou em editoras relativamente marginais, tornando o seu trabalho disperso, muitas vezes editado sob pseudonímia ou anonimato. Por isto, não são raros os exemplos de textos apócrifos ou de difícil atribuição a um autor. Além disso, a resistência destes autores em publicar obras sistemáticas, ao contrário de teóricos marxistas ou liberais, complica um trabalho de análise pormenorizado e que depende, em grande medida, de um conhecimento quase total da obra publicada por um autor. Salvo importantes excepções¹⁷, grande parte das edições recentes têm-se cingido a antologias, o que contribui para um conhecimento superficial, dependente do arbítrio e sensibilidade do

¹⁷ A mais importante será certamente a publicação em dez volumes da obra completa de Errico Malatesta, que se deve a três partes: a Davide Turcato, que há mais de uma década se tem dedicado a estudar a obra de Malatesta, destacando-se a publicação de edições em inglês de *The method of freedom. An Errico Malatesta reader* (2014), uma longa antologia, e *Making sense of anarchism. Errico's Malatesta's experiments with revolution: 1889-1900* (2015), uma biografia; à editora-associação cultural Zero in Condotta; à associação cultural Sicilia Punto L e à sua editora La Fiaccola (não confundir com a editora técnica milanesa homónima). Até ao momento, deram à estampa seis volumes. Por ordem de publicação: «*Un lavoro lungo e paziente...*». *Il socialismo anarchico dell'Agitazione: 1897-1898* (2011), «*Verso l'anarchia*». *Malatesta in America: 1899-1900* (2012), «*Lo sciopero armato*». *Il lungo esilio londinese: 1900-1913* (2015), «*È possibile la rivoluzione?*». Volontà, *La settimana rossa e la guerra: 1913-1918* (2019), «*Fronte unico proletario: Il biennio rosso, Umanità Nova e il fascismo: 1919-1923* (2022), «*Anarchismo realizzabile e realizzatore. Pensiero e volontà e ultimi scritti* (2023b). Os primeiros volumes referidos (que, na realidade, são, respectivamente, o terceiro e quarto volumes da colecção) já estão também editados em inglês, na colecção «The complete works of Malatesta», na AK Press (publicados, respectivamente, em 2017 e 2019).

organizador, mas nunca suficientemente alargado para que se possa capturar uma grande angular sobre o pensamento de um autor específico. A segunda razão relaciona-se com o nosso intuito de confrontar o cânone para apurar se este consegue efectivamente reivindicar uma não-contaminação pelo poder ou se, pelo contrário, o próprio anarquismo dominante é permeável a diferentes formas de poder-como-dominância. Só desta forma será possível confirmar ou recusar as alegações pós-estruturalistas de que o anarquismo clássico é essencialista, humanista e fundacionalista. Ao mesmo tempo, a interpretação do pensamento de Bakunin e Kropotkin estará centrada na questão do poder e das suas diferentes expressões, tanto nos seus alicerces teóricos e na relação que eles mantêm com a natureza, com o discurso científico e, alegadamente, com o positivismo oitocentista, como nas suas propostas de organização política, as quais pressupõem uma articulação com as noções de autoridade, consenso, normatividade, natureza humana e moral. É frequentemente admitido que os anarquismos se situam na oposição ao poder político, contra o qual arremetem as mais poderosas diatribes, imbuídas de um discurso panfletário sem concessões. Mas ao contrário do que os próprios teóricos anarquistas pareciam pressupor, os seus discursos estão contaminados por formas de poder invisíveis que poderão tornar incoerentes as suas proclamações anti-autoritárias. Os dispositivos analíticos pós-estruturalistas são de enorme utilidade para cumprir este intento, pois permitem negar a pretensa neutralidade política de um conjunto de postulados filosóficos que se desenvolveram durante a modernidade e aos quais os anarquismos nunca foram alheios. O mito da não-contaminação pelo poder necessita de ser avaliado pormenorizadamente para não abandonarmos em absoluto a teoria política anarquista oitocentista (como May parece avançar), mas também para não cairmos na armadilha de aceitarmos cegamente os argumentos dos canonizados «sábios do anarquismo».

A posição mais sensata a ter é a de uma desconfiança activa sobre os grandes arcos narrativos representados por estes anarquismos, sem lhes negar a relevância que podem ter para a contemporaneidade. De certa forma, trata-se de verificar o que pode ainda ser colhido da tradição anarquista para um entendimento pós-estruturalista do político: a que tipos de poder se deve resistir e quais aqueles que devem ser incorporados num discurso político contemporâneo. Este esforço para participar num velho jogo, contribuindo com novas regras, foi iniciado por Saul Newman (2007 [2001]), mas como foi observado com alguma razão (k. 2004), aquele confia numa representação unidimensional dos anarquismos enquanto essencialistas, revolucionários, humanistas, e que, por essa razão, será necessário superá-los. No nosso entender, talvez seja excessivamente ambicioso determinar a obsolescência de um conjunto de discursos, pelo que preferimos falar numa actualização do seu aparato discursivo, de forma a encontrar qual a função que os anarquismos podem desempenhar dentro do

quadro contemporâneo das *radical politics*, um dos objectivos revelados por Newman na abertura da sua obra. Como se não bastasse, também o termo «política radical» é bastante contestado e funciona como charneira entre diversas teorias e práticas políticas, do pós-autonomismo e dos pós-marxismos às lutas anti-coloniais e indígenas, das políticas anti-capacitistas ao abolicionismo prisional, de género e ao movimento okupa¹⁸. Em termos gerais, porém, podemos defini-lo com um guarda-chuva para discursos e práticas agonistas, assentes no desacordo, negação, contestação e conflito permanentes. Segundo Newman, a integração dos anarquismos neste espaço de debate implicaria ultrapassar a obsessão com as noções quasi-providenciais de revolução social e com a recomposição estratégica através da dispersão de práticas políticas. À «grande Recusa», como afirmara Foucault (1994a, 99), dever-se-ia pensar agora em actos constantes de confrontação contra os poderes supressivos, pequenos acontecimentos que substituem a velha noção do evento transformador totalizante. Neste sentido, Newman admite que a vocação revolucionária dos anarquismos deveria dar lugar a um novo tipo de acção mais eficaz e que de certa forma poderia configurar o modelo estratégico do anarquismo pós-estruturalista: a resistência ao poder-como-dominação.

O quarto capítulo deste estudo será, então, dedicado a esta questão, retomando a quinta tese de Foucault sobre o poder: onde existe poder-como-dominação, existe também uma resistência que se lhe opõe. Procurar-se-á determinar se é teoricamente coerente pensar os anarquismos enquanto filosofias políticas, a partir do momento em que possam ser equipados com um discurso do poder-como-resistência. É precisamente neste ponto que se pode convocar os discursos anarquistas ditos clássicos e evitar abandoná-los em absoluto, como alguns anarquistas pós-estruturalistas, como May, parecem reclamar. Na realidade, a história das práticas anarquistas sempre correu em paralelo com a das resistências políticas e não faltaram autores que nelas se inspirassem para fundar as suas propostas discursivas. Um dos primeiros elementos em que um leitor iniciante de teoria anarquista irá certamente reparar é na propensão para criar elaboradas historiografias do anarquismo, demonstrando como esta corrente não é um produto do romantismo europeu ou da modernidade, mas que é, pelo contrário, um «passageiro clandestino da história» do pensamento universal, desde os seus primórdios. Neste sentido, os anarquismos pouco ou nada diferem dos seus rivais ideológicos, com uma vocação muito própria para desenhar mitologias que revelam ao leitor uma longa ascendência que, por si só, parece ser suficiente para demonstrar a sua relevância. Não sabemos se é particularmente relevante para um discurso filosófico-político resgatar a sua legitimidade contemporânea numa tradição, principalmente se pouca

¹⁸ A importância que tem sido atribuída aos anarquismos no quadro da política radical contemporânea comprova-se pela atribuição da organização do recente compêndio da Routledge sobre esse tema (2019) a Ruth Kinna e Uri Gordon, dois dos mais reconhecidos estudiosos dos anarquismos.

atenção ou prestígio conferirmos à heráldica ou à genealogia¹⁹. A obsessão com a descoberta de genótipos e fenótipos dos anarquismos esconde uma outra ambição: a de encontrar o verdadeiro anarquismo e, em regressão linear, a sua génese pristina. Ora, como procuraremos demonstrar, existe um consenso mínimo em relação às primícias dos anarquismos, mas a questão torna-se ainda mais complexa quando se esquece que o baú da inclusividade foi deixado entreaberto. Assim, passam a fazer parte da história oficiosa dos anarquismos uma panóplia de eventos de resistência que raras vezes se proclamaram devedores deste discurso ideológico, mas que com ele mantêm algum tipo de afinidade.

Este gesto de apropriação cultural levada a cabo pelos anarquistas não é só motivado por uma necessidade de se legitimar enquanto discurso ideológico no mercado competitivo das teorias políticas. Serve, igualmente, o propósito de mostrar que um conjunto importante de resistências partilhavam um *ethos* com a resistência política anarquista. Horizontalidade, inexistência de representação, anti-autoritarismo, liberdade de consciência, rejeição da exploração económica ou da dominação política, objecção de consciência, desobediência civil a leis ou sistemas injustos. Todos estes elementos têm sido incorporados na teoria anarquista e, apesar de não lhe serem mutuamente exclusivos, não raras vezes os próprios anarquistas viram neles expressões embrionárias de um proto-anarquismo a florescer. Isso produziu uma lista interminável de práticas de resistência que os anarquistas, consoante a corrente de discursiva em que se inscrevem, assimilaram como suas legítimas antecessoras. Talvez seja pertinente enumerar alguns exemplos, que poderão ser divididos em quatro grandes categorias: resistência à propriedade privada, resistência à institucionalização religiosa e ao poder pastoral, resistência à invasão e resistência a regimes políticos injustos. Muitos destes exemplos de resistência não podem ser confinados a uma só destas categorias, extravasando esta divisão que grosseiramente aqui esboçamos, mas pelo menos servirá como chave para entrar na dinâmica das práticas da resistência e de que forma são elas apropriadas pelos discursos anarquistas.

A resistência à propriedade privada será, muito provavelmente, aquela sobre as quais se debruçam de forma mais insistente os arqueólogos dos anarquismos. Murray Bookchin, por exemplo, vê na aldeia neolítica uma «sociedade pacífica repleta de símbolos da fecundidade da vida e da generosidade da natureza»²⁰ (1982, 60) e observa que nela subsiste uma «resistência (...) a formas sociais como a classe,

¹⁹ A das árvores, não a de Nietzsche.

²⁰ Mais à frente, procuraremos demonstrar que a divisão dos anarquismos em vagas estava, essencialmente, subordinada a critérios cronológicos, que pouca utilidade teriam para compreender o alcance da diversidade de correntes que lhes são inerentes. O caso de Bookchin é paradigmático deste problema, pois apesar de se situar na segunda vaga (a sua produção teórica em torno do anarquismo pode ser balizada entre 1971, data de edição de *Post-scarcity anarchism*, e 1995, quando se publicou o polémico *Social anarchism or lifestyle anarchism*) segue uma linha naturalista que, como veremos, se inicia em Bakunin e se perpetua em Kropotkin. Certamente que existe uma vaga dominante no pensamento anarquista e que esta é marcadamente naturalista. Mas ela não está dependente da circunstância temporal em que emerge, mas sim dos elementos discursivos que a constituem. Na realidade, Stirner, um autor vulgarmente

a propriedade privada, o aquisicionismo e mesmo o patriarcado» (1982, 73). Mas talvez o caso que é mais frequentemente convocado nas páginas anarquistas é o das revoltas camponesas na Idade Média tardia e na primeira modernidade, relacionando a aura encantatória deste tipo específico de resistência com os primeiros sinais do capitalismo moderno, com a divisão do trabalho, expropriação e nacionalização de propriedade, ou a posterior mecanização dos meios de produção. Há, evidentemente, uma correlação entre estes casos particulares e a própria linhagem naturalista que se torna dominante nos discursos anarquistas do século XIX ao XX, em que o trabalho manual do campesinato é exaltado como um reencontro pacífico entre sujeito e natureza. Assim, tanto podemos encontrar Kropotkin a referir-se à resistência às leis de Napoleão III contra a propriedade comunal (1906, 36), como Bookchin a narrar «a resistência da sociedade agrária inglesa à economia de mercado» (1982, 73), ou mesmo John Zerzan a aludir às revoltas de luditas face ao industrialismo, ou dos camponeses, influenciados pela escatologia milenarista, entre os séculos XIV e XVII na Europa (2002, 26-27).

Uma outra categoria que muito seduziu os teóricos dos anarquismos foi a das dissidências religiosas, como formas de preservação de uma certa liberdade de consciência, uma certa autonomia que extravasa o mero domínio do dogma para se estender até ao âmbito cultural, no sentido de uma resistência contra formas hegemónicas de socialização que são impostas a partir de uma nova autoridade espiritual institucionalizada ou mesmo de uma autoridade política que pretende homogeneizar as práticas, os hábitos e as condutas dos seus súbditos. O que os anarquismos vão procurar nos actos de resistência destas minorias não é, evidentemente, o seu conteúdo religioso, mas um forte elemento simbólico de afronta à dominação e a recusa da submissão das suas tradições específicas. É neste sentido que Bookchin exalta a resistência da «cristandade tiaguina» (a que estaria filiada em Jerusalém) à cristandade paulina de Roma, com o propósito de preservar um «largo corpo de tradições judaicas» (1982, 179), que acabaram por sucumbir após a destruição da Judeia em 70 a.C. Este exemplo é retomado por Fredy Perlman para revelar que a resistência judaica contra o «Quarto Reino» teria «mais em comum com a resistência noutros lugares do Império Romano do que com a herança de Moisés» (2021, 136), o que contribui não só para roubar a religiosidade desta categoria de resistências, como também para robustecer o argumento deste longo ensaio sobre a história leviatânica e o não menos longo processo de consolidação da autoridade política em redor da forma-Estado.

Mas é um conjunto de cultos e tradições de tendência profana que mais interessarão aos anarquistas, pois neles não encontram só a resistência à autoridade política, como também a resistência à autoridade

conotado com a primeira vaga pelos canonizadores, está filosófica e politicamente mais longe de Bakunin e Kropotkin do que o próprio Bookchin, o que revela como esta divisão é particularmente errónea e permite apenas e só uma leitura enviesada da riqueza discursiva dos anarquismos.

espiritual que o cristianismo reclamava. Serão os paganismos que se tornarão paradigmas da liberdade da consciência, da festividade hedonista, da recusa da normatividade moral, como também – e este elemento não deve ser menosprezado – exemplos de uma certa estetização da excentricidade, para a qual diversas correntes políticas heterodoxas têm contribuído de forma tão empenhada. Perlman refere que a resistência à centralização política do Império Romano é acompanhada pela resistência dos cultos pagãos à hegemonização do cristianismo na Europa (2021, 158). Nesta arqueologia do Leviatã, a institucionalização da igreja e o amadurecimento imperial da forma-Estado são os dois braços deste monstro embrionário, ao qual a resistência dos heréticos se opõe, não devendo, por isso, ser meramente qualificada de religiosa, mas, acima de tudo, de política. Afinal, os «Papas são precursores de Hobbes», afirma Perlman (2021, 179). Também Foucault escreveria amplamente sobre as resistências pagãs e as dissidências religiosas: da feitiçaria como «efeito [...] e o foco de resistência a essa [após o Concílio de Trento e o início do projecto de “governança das almas”] vaga de cristianização» (2022, 208); da resistência à «prática obrigatória da confissão, imposta pelo Concílio de Latrão, em 1215» (2004a, 197), como expressão de desobediência à autoridade do poder pastoral; das inúmeras resistências à conversão espiritual (e económica) por parte de taboritas, hussitas e calixtinos, os primeiros intimamente ligados ao imaginário anarco-comunista por reclamarem a abolição de impostos e da propriedade privada (2004a, 200). Apesar de não alcançarem o estatuto de revoltas políticas ou económicas contra o poder soberano, Foucault atribui-lhes a qualificação de contra-condutas, um conceito esboçado em *Segurança, território, população* e que, como referimos, procuraremos analisar na sua multidimensionalidade e confirmar que relevância poderá ter para desenhar o nosso argumento sobre a possibilidade de uma ética anarquista. A terceira categoria que prolifera na literatura anarquista diz respeito às resistências a invasões externas. Não significa isto que a posição anarquista seja favorável à preservação da integridade territorial de um determinado Estado-nação, mas antes uma apologia ao princípio da auto-determinação e uma recusa da ingerência por parte de agressores externos que baseiam a sua acção em motivos expansionistas, com todas as consequências políticas que isso implica (novas formas de colonialismo, violência extrema reflectida em pilhagens e práticas de dominação que não raras vezes se assemelham a declinações da escravatura, aniquilação dos hábitos e rituais de cada sujeito colectivo através da imposição de normas culturais pelos agressores). Poder-se-á considerar que estes actos de agressão extrema, como o são em caso de conflito entre Estados, não só atenta contra a autonomia de cada sujeito que se encontra vinculado juridicamente ao Estado invadido, como impõe ao tabuleiro político a possibilidade de escalada absoluta da violência, atentando radicalmente contra o corpo e vida de cada um, o que poderá explicar a atenção que os anarquistas prestaram a este tipo específico de resistências, apesar do seu conhecido

posicionamento anti-estatal²¹. Assim, não é surpreendente encontrar relatos evocativos de diversas resistências nacionais na literatura: o caso finlandês, no séc. XVIII, opondo-se à conquista russa (Kropotkin 1895, 535) ou a resistência russa à invasão mongol (Kropotkin 1989a, 41); a resistência francesa durante a Guerra Franco-Prussiana (Bakunin 1907d, 118); ou ainda a resistência eslava e escandinava às campanhas de Carlos Magno (Perlman 2021, 187).

Finalmente, a última categoria refere-se à cultura trabalhista e revolucionária que permeou o anarquismo dominante e onde este encontrou um forte acolhimento. A multiplicidade de acções dirigidas contra leis injustas, seja de foro económico ou político, mobilizam o imaginário dos anarquistas quando a estes casos se referem. O sujeito que resiste está, recorrentemente, imbuído no léxico classista. Por isso, encontramos a «classe trabalhadora» a resistir à monarquia de Orleães durante a Revolução Francesa (Kropotkin 1989b, 69) ou as «classes baixas» do campesinato finlandês a oporem-se à conquista imperial russa entre 1808 e 1809 (Kropotkin 1895, 538). As narrativas anarquistas servem-se também destes exemplos para revelar as causas das derrotas da resistência. Bookchin, por exemplo, vê na tendência para centralizar a autoridade política, por parte dos jacobinos, a razão para que as insurreições populares em França tenham fracassado perante a consolidação do bonapartismo (Bookchin 1982, 190). E aqui

²¹ Não é pacífica (como em guerra nunca o poderá ser) a tomada de posição anarquista em relação aos conflitos entre Estados, algo que ficou perfeitamente exposto com o eclodir da Primeira Guerra Mundial. A 28 de Fevereiro de 1916, é publicado um manifesto (passando erroneamente à posteridade como «Manifesto dos Dezasseis», pois só teve 15 co-signatários originais: o erro deve-se à confusão com a inscrição «Hussein Dey» na assinatura, que não corresponde a um signatário, mas à cidade argelina onde Antoine Orfila, este sim co-signatário do manifesto, vivia à época) no jornal francês *La Bataille*, na qual um conjunto de personalidade muito intervenientes no espaço anarquista declaram o apoio à resistência da Entente contra o expansionismo imperial. Há inúmeras leituras possíveis deste manifesto que poderiam originar, elas próprias, um estudo profundo sobre os anarquismos no dealbar do século XX, mas será importante, pelo menos, referir três elementos: primeiro, que o manifesto está contaminado por um sentimento anti-germanista, que estava inegavelmente presente nos discursos do anarquismo dominante desde meados do século XIX. Exemplo deste posicionamento é o que se pode encontrar num manuscrito que seria apêndice ao texto *Cartas a um francês sobre a crise actual* (1907d [1870]), no qual Bakunin escreve, a propósito da Guerra Franco-Prussiana: «Os alemães estão cheios de entusiasmo, todos unidos no mesmo sentimento de vaidade e alegria patriótica. Esta guerra tornou-se para eles uma guerra nacional. É a raça germânica que, depois de tantos séculos de rebaixamento, chega finalmente para ocupar o seu lugar na Europa como o Império dominante, e quer destronar a França.» (Bakunin 1907d, 162). Segundo, que o posicionamento tradicionalmente anti-militarista dos anarquistas parece esgotar-se no caso de um conflito extremo, em que a neutralidade é abordada como uma perigosa passividade que pode comprometer os anseios de emancipação social. Terceiro, que esta é uma tomada de posição política, pois um grupo de sujeitos ideologicamente comprometidos exercem uma decisão face à interpretação do real em torno. Na verdade, o manifesto é, em si próprio, um importante evento para os anarquismos, pois coloca-os perante a necessidade de tomar uma posição em que os seus postulados têm, forçosamente, de se adaptar às contingências do momento. Reside aqui o seu aspecto eminentemente político, que força os anarquistas a decidir, a sujar as mãos com a realidade, abandonando a sua reserva pretensamente não-contaminada. O autor do manifesto terá sido Kropotkin, o que lhe valeu a excomunhão do espaço anarquista até ao fim da sua vida, em 1921. Grande parte dos militantes anarquistas, nos quais se destacariam, pelas suas intervenções no debate, Goldman e Malatesta, mantiveram a posição tradicional de condenação absoluta da guerra, criticando ambos os lados da contenda militar. A separação entre guerristas e anti-guerristas, como ficou conhecida esta polémica, propagou-se a grande parte dos países envolvidos e teve consequências significativas nas relações políticas e de afinidade mantidas entre diversos sujeitos anarquistas (sobre os anarquistas na Primeira Guerra Mundial, cfr. Kinna e Adams 2017; sobre a recepção desta polémica em Portugal, que originou a primeira cisão entre intelectuais anarquistas no país, principalmente entre os colaboradores do jornal *A Aurora* e da revista *Germinal*, cfr. Baião 2017; sobre ambas as perspectivas, cfr. Tavares s.d.).

entramos novamente no âmbito do problema central: como pensar uma resistência eficaz se os «*foci* de poder descentralizado» de que falava Bookchin se encontram esvaziados ou esgotados da sua potência? Três respostas são possíveis: que o grau de dominação define o êxito da resistência e que perante casos extremos de dominação não existe a possibilidade de uma resistência ser bem-sucedida, como sucede em regimes totalitários²²; que as diversas resistências anarquistas foram incapazes de triunfar porque a relação assimétrica de forças favorecia os agressores; que as resistências anarquistas fracassaram não porque se negaram a tomar o poder político, i.e., o Estado, como refere a crítica marxista, mas porque não compreenderam que o poder político não é monopolizado por essa representação mitológica e que se encontra, de facto, pulverizado por toda a rede de relações entre sujeitos, nas diversas camadas da estrutura social.

Até agora, procurámos referir alguns exemplos de resistências que algumas correntes anarquistas utilizaram para negar que a obediência absoluta às dominações políticas incorpora a essência humana. De certa forma, apresentam-se como casos de ascendência que servem, por um lado, para revelar na história uma predisposição dos sujeitos para resistir a algo que consideram ser injusto e, por outro, como fenómenos nos quais se podem basear resistências especificamente anarquistas. Estas últimas agrupam-se tradicionalmente em torno de dois grandes eventos: a Makhnovtchina (1918-1921), uma longa resistência de anarquistas em território ucraniano face aos resquícios «brancos» do velho império czarista

²² Howard Caygill refere dois casos limite para resistir à dominação: a «caça ao homem», em que o «ponto mínimo da capacidade de resistência é assim alcançado na transformação da vida em sobrevivência» (Caygill 2013, 159); a resistência à dominação total do fascismo e do nazismo, que, como Hannah Arendt referiu, se trata de uma submissão da vida à lógica absoluta da obediência, onde parece não existir espaço para a possibilidade de nascimento de qualquer tipo de resistência (Arendt 2006, 498). Caygill nota que emergem duas teorias da resistência deste contexto (2013, 143). A primeira é a desenvolvida por Gramsci, que imputa no príncipe-partido uma condição quase-transcendental, ahistórica, de que este existe em todos os tempos, rodeado e a rodear o inimigo, executando, ao mesmo tempo, uma resistência activa e passiva. A resistência é um processo militar, uma técnica de rodear os movimentos de colonização do proletariado pelo capital, uma hipótese derradeira para derrotar a posição dominante do adversário. Trata-se de uma estratégia de cerco permanente, em que o partido desempenha também uma função para a qual estaria bem treinado: a de informar as massas de que existe um perigo constante. É a ele, e só a ele, que compete lembrar a ameaça da dominação. Quando Gramsci refere que «o cerco é recíproco» (Gramsci 1977: 802) também está a dar conta de que a resistência passa por replicar as estruturas de poder, como Mueller refere num importante ensaio de análise crítica do posicionamento gramsciano (Mueller 2011, 78). A segunda teoria da resistência é a que Walter Benjamin proclama em «Sobre o conceito da história», que se pode considerar uma releitura (ainda mais) messiânica do materialismo histórico. Diz Caygill que Benjamin se distancia de Gramsci por não considerar o fascismo um «episódio conjuntural» (2013, 144), tal como Deleuze sustentaria algumas décadas depois. Há, portanto, um entendimento distinto da temporalidade da resistência: no lugar de uma constância conflitual, Benjamin fala de um futuro imanente que actualiza as lutas do presente e que se vislumbra na abertura proporcionada pela «crise». Caygill considera que se se aplicar a chave da resistência às teses, estas podem agrupar-se em três grandes blocos: as teses II a VI evocam o «tênuo espírito messiânico» (Benjamin 2010a, 10) que deve ser activado pelas novas gerações, para que estas não acabem por se transformar em «instrumentos das classes dominantes» (Benjamin 2010a, 11). Esta «responsabilidade moral» de que fala Caygill pode encontrar-se na tese VI, quando Benjamin refere, de uma forma particularmente maniqueísta: «Cada época deve tentar sempre arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para a dominar. Pois o Messias não vem apenas como redentor, mas como aquele que superará o Anticristo» (Benjamin 2010a, 11). As teses VI a VIII referem-se à «qualidade militante» da resistência ao nazismo, em defesa do comunismo por vir, na leitura de Caygill, além de ser mais notório o diálogo com Schmitt, pela negação evidente de que o estado de excepção é a norma. As teses XVII e XVIII sustentam que deve também existir resistência à noção de que o nazismo encerra em si o «monopólio de todas as visões de futuro» (Caygill 2013, 145).

e ao Exército Vermelho bolchevique²³, e a Revolução Espanhola (1936-1939), na qual a anarco-sindicalista Confederação Nacional do Trabalho (CNT), em conjunto com um conjunto alargado de associações, entre elas aquelas que detinham precisamente a designação de «sociedades de resistência», procuraram transformar radicalmente a organização económica e social do Estado espanhol. Estas duas resistências acabaram por fracassar: o Exército Vermelho purgou o território ucraniano de qualquer espécie de resistência e executou os que se lhe opuseram, obrigando Nestor Makhno a fugir para um lamentável exílio em França; em Espanha, a sabotagem interna na grande frente progressista e a superioridade militar falangista condenaram os interesses anarquistas à derrota. A partir deste ponto, a historiografia militante prontamente se disponibilizou a heroicizar os grandes perdedores das mais célebres resistências anarquistas. Mas como «os anarquistas já têm mártires suficientes» (Black 2012, 55), o que nos interessa desenvolver no quarto capítulo não é nenhuma contribuição para este género de literatura de mitificação nostálgica, mas um exame das condições de possibilidade para uma resistência política anarquista contemporânea.

Neste sentido, e como não pretendemos avançar nem com um trabalho historiográfico, nem muito menos com uma triagem dos eventos que podem ser ou não ser legitimamente qualificados como anarquistas, os nossos interlocutores serão, preferencialmente, os teóricos e críticos da resistência, num contexto singular em que os anarquismos têm exercido uma curiosa sedução sobre um vasto leque de autores e estudiosos contemporâneos²⁴. Há, evidentemente, um conjunto de explicações para este fenómeno tão imprevisto. As características anarquísticas que têm sido atribuídas ao movimento da «globalização alternativa», composto por «centros sociais anti-capitalistas, comunidades eco-feministas, festas de rua

²³ Para uma biografia de Nestor Makhno, a principal figura da Makhnovtchina, cfr. Skirda 1999, que é, também, um bom apanhado histórico dos principais eventos da Makhnovtchina. Skirda foi também o tradutor de uma importante antologia de textos de Makhno (1984): *La Jutte contre l'État et autres écrits*. Paris: J.-P. Ducret. Mais recentemente, surgiram estudos interessantes sobre micro-eventos que influíram numa história desconhecida da Makhnovtchina, particularmente as expropriações que realizaram à minoria menonita que habitava em território ucraniano. Sobre este tema, cfr. Patterson 2020. No mesmo ano, foi publicada um outro estudo que contextualiza a acção de Nestor Makhno no âmbito do declínio imperial russo e da tensão com o bolchevismo (Colin 2020).

²⁴ Um bom sinal deste movimento de aproximação aos anarquismos pode ser observado na própria academia portuguesa. No que diz respeito a estudos na área disciplinar da filosofia, podemos encontrar um interesse crescente pelos anarquismos, colmatando uma falha notada nas décadas anteriores. Gostariamos de destacar três dissertações (Rendeiro 2014; Filipe 2017; Rodrigues 2018). Duas delas (Rendeiro 2014; Rodrigues 2018) contribuem para a integração de leituras pós-estruturalistas de dois dos «sábios» anteriormente referidos: Bakunin e Stirner. A outra (Filipe 2017) é um estudo aprofundado sobre a genealogia do pensamento anarquista de Bakunin. Apesar de terem sido concluídas mais dissertações de mestrado e uma tese de doutoramento dedicada ao anarco-capitalismo de Murray Rothbard, referimos estes três estudos por revelarem uma qualidade muito assinalável, não só na penetração analítica no pensamento de Bakunin e Stirner, como por contribuírem para uma reatualização das leituras conceptuais que se tornaram convencionais, manejando novos dispositivos e socorrendo-se de autores contemporâneos, como Saul Newman ou Jesse S. Cohn. Uma referência final a um outro trabalho académico, este em belas-artes, que recupera o excuro foucauldiano sobre a monumentalização do documento e a documentalização do enunciado para analisar a potencialidade de um «anarquismo» (Inácio 2022). Realce-se a originalidade deste trabalho e a promissora incorporação de um *ethos* anarquista na criação de um corpo de trabalho académico.

barulhentas ou bloqueios a reuniões internacionais», levaram alguns a considerarem que a anarquia estava viva e de boa saúde (Gordon 2007), e outros a afirmarem que a história estaria a ser escrita por resistências e movimentos que são largamente influenciados por um *ethos* libertário de esquerda (White, Springer e Souza 2016). Estas afirmações encontram a sua justificação no turbulento trajecto percorrido pelos movimentos sociais desde os protestos de 1999, em Seattle, contra a reunião ministerial da Organização Mundial do Comércio, passando pelas manifestações de 2001, em Génova, contra a reunião dos G8, pelo movimento Occupy iniciado em 2011 ou ainda pela influência que o zapatismo vai introduzindo nas lutas contemporâneas. Em comum, todos estas expressões de resistência política partilham uma organização horizontal, descentralizada e anti-autoritária, e, por isso, têm sido conotadas, ou pelo menos consideram-se que são influenciadas, pelos anarquismos. É provavelmente por isto que podemos considerar que os anarquismos ganharam uma nova vida e despertaram um interesse tão grande em personalidades que afirmam querer compreender o presente político. Numa época em que a teoria parece deambular ao sabor de inúmeras viragens, talvez não seja despropositado falarmos de uma «*anarchist turn*»²⁵.

No início desta introdução, referimos de que forma David Miller e Jonathan Wolff readmitiram os anarquismos no debate da filosofia política contemporânea. Outros autores, devedores de uma tradição de pensamento distinta, foram mais longe e procuraram até galantear esta tradição política, tornando mais comum o surgimento da lexema «anarquismo» e suas variantes nas suas incursões teóricas. Veja-se, por exemplo, o caso de Judith Butler, que numa entrevista refere o seu interesse pelas práticas do colectivo de acção directa Anarchists Against the Wall, que têm dado voz à causa palestiniana no Estado israelita²⁶ (também o objecto da sua contribuição para o volume *The anarchist turn*), e pelo movimento libertário gay norte-americano. Na perspectiva de Butler, a análise anarquista da lei está já presente na «Crítica do poder-como-violência», de Walter Benjamin, na qual se insiste na existência de um resíduo extra-legal de legitimidade para a acção política, quando o Estado procura domesticar e vergar os corpos e as sexualidades dos sujeitos (Heckert e Butler 2011). Outro caso paradigmático é o de Giorgio Agamben, que se refere explicitamente à tradição de pensamento anarquista em alguns textos. Em *Il tempo che resta*, fala das teses stirnianas como uma «interpretação [...] ético-anárquica [...] do *como não paulino*»

²⁵ É este o título de uma conferência organizada na New School for Social Research e que deu origem a uma obra publicada em 2013, editada pela Pluto Press e organizada por Jacob Blumenfeld, Chiara Bottici e Simon Critchley, contando ainda com a contribuição de Judith Butler, Alberto Toscano ou «o acusado de Tarnac» (provavelmente Julien Coupat, ao qual ainda regressaremos). A história da publicação deste volume está envolta numa polémica editorial, que nos dispensamos de comentar aqui (Rousselle referiu que foi afastado do projecto num texto intitulado «Why I'm returning my copy of *The anarchist turn*», entretanto misteriosamente desaparecido das nuvens).

²⁶ Em 2013, a AK Press publicou um volume com textos de activistas, intitulado *Anarchists against the wall*, e organizado por Uri Gordon e Ohal Grietzer.

(Agamben 2000, 36). No fim de um texto de comentário a «O capitalismo como religião», de Benjamin²⁷, Agamben chega mesmo a referir que a «anarquia só se torna possível quando compreendemos a anarquia do poder. A construção e a destruição coincidem aqui sem deixar vestígios» (Agamben 2016, 25). Finalmente, em *Creazione e anarchia*, que reedita o texto referido antes, chega mesmo a admitir que «a anarquia sempre [lhe] pareceu mais interessante que a democracia» (Agamben 2017, 95). Daqui, podemos retirar duas conclusões provisórias, que pretendemos elaborar na secção dedicada a Agamben e a Tiqqun no quarto capítulo deste estudo: que a aproximação de Agamben aos anarquismos assenta numa estetização de um corpo discursivo que nos interessa analisar precisamente por uma outra razão, i.e., pela sua constituição ética e política, e que a recorrência aos anarquismos, através de um discurso redondo e aurático, opera dentro de um registo mitificante em que a acção política ascende à um condição para-divina. Se aceitarmos que Agamben tem algo a dizer sobre o anarquismo contemporâneo, é também importante deixar claro que essa hipotética abordagem merece as nossas maiores suspeitas. Dentro do espaço dos filósofos mediáticos, gostaríamos de convocar uma última autora, também ela inspirada e inspiradora dessa amálgama diversa de autores a que se convencionou designar de *italian theory*: Donatella di Cesare. Num colóquio recente, de seu título *Anarchē*, realizado em Julho de 2021 e integralmente transmitido *online*, di Cesare apresentou uma comunicação com um título arrojado e que parece comprovar a sedução pelo anarquismo nos autores contemporâneos: «Deconstructing anarchy». Ao longo do texto apresentado, di Cesare fala-nos das origens etimológicas do termo grego *ánarchos* (ausência de comando, liderança), avançando depois para um excuro genérico sobre o desenvolvimento da teoria anarquista nos séculos XVIII e XIX. Aqui, as referências são as costumeiras: Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Bookchin, Chomsky. Mas di Cesare é particularmente arguta ao referir que a «história oficial do anarquismo não é, em suma, diferente de qualquer outra historiografia, com os seus paradigmas, dogmas, princípios. A petrificação fideísta corre o risco de acabar em sectarismo sombrio e estagnação catastrófica». A solução? Recuperar uma distinção que tem sido habitualmente encontrada na literatura anarquista pós-estruturalista entre «anarquia» e «anarquismo»: a segunda, o corpo teórico que nos propomos a trabalhar; a primeira, uma concepção desenvolvida por Reiner Schürmann (1982), que define o sujeito que resiste à totalização social e que resiste à sua própria instituição ou representação. A «anarquia» é, por isso mesmo, uma impossibilidade, uma destituição permanente de si própria enquanto algo que não pode ter forma, nem se pode estabelecer como princípio. Mas di Cesare procura retomar o conceito e apresenta-o como modelo para um «novo anarquismo», fundado sobre uma

²⁷ As referências só se encontram na versão longa que aqui citamos. A versão original deste texto foi publicada no n.º 155 da revista italiana *Lo Straniero* (Maio de 2013).

ontologia pós-fundacional, que se constrói em cima do poeirento terreno previamente ocupado pela velha tradição anarquista. O gesto de di Cesare pouco difere do de May, nesse intento de suprimir o passado e instaurar um futuro pretensamente mais coerente, libertado das amarras metafísicas de oitocentos. Porém, também abre o campo de debate das *radical politics* a participações mais informadas sobre os anarquismos do que aquelas que podemos encontrar em Agamben, mesmo que seja uma incursão exploratória, que ainda se encontra a sair de terreiro seguro.

Convocamos di Cesare para este estudo não tanto pelo interesse que a sua obra poderá ter para desbravar novas estratégias de saída, mas por ser representativa deste imenso fascínio que um conjunto de autores encontrou nos anarquismos: no fundo, Agamben e di Cesare representam o intelectual-mineiro que garimpa um novo filão por explorar. O que nos interessa realizar é um pouco diferente, e, se falamos de resistência, como não pensar em resistir a esta vocação insaciável de consumir um novo objecto, para logo o abandonar quando perdeu o seu exotismo? E será que, de facto, terão razão em afirmar que as propostas anarquistas influem na estrutura das resistências contemporâneas? Se sim, de que forma é que os anarquismos dialogam com as diversas teorias da resistência que ocuparam um espaço hegemónico na discussão política do pós-guerra? Para responder a este enigma, ao longo do quarto capítulo procuraremos confrontar os princípios específicos de uma resistência anarquista com aqueles que podemos encontrar na tradição liberal e marxista. Através da navegação em torno das questões de legitimidade, estratégia, guerra civil e violência, procuraremos dar respostas esclarecedoras a questões não menos pertinentes: apresentam os anarquismos características distintivas em relação aos liberalismos e aos marxismos, no que diz respeito à configuração de um poder-como-resistência? Poder-se-á edificar um modelo de resistência que seja coerente com o seu carácter radicalmente negador da legitimidade de poderes supressivos, como a dominação e a autoridade, e que não sirva apenas para os reificar? Podem os anarquismos reclamar um lugar à mesa no debate contemporâneo das *radical politics*? É possível pensar um poder anarquista encarnado em resistência política?

É este o caderno de encargos para a empreitada que nos propomos realizar. Em suma: (i) analisar as transmutações do conceito do poder, as suas diferentes expressões e verificar de que forma podem as cinco teses foucaultianas beneficiar a teoria política anarquista; (ii) examinar de que forma o cânone anarquista exprime a permeabilidade dos anarquismos a tipos particulares de poder; (iii) inquirir discursos anarquistas hegemónicos e apurar se os anarquismos podem coerentemente manter o seu posicionamento radicalmente antagónico ao poder; (iv) visitar a complexa, múltipla e heterogénea fenoménica das resistências para distanciá-la de versões competidoras, definindo, no processo, o lugar próprio que o poder-como-resistência anarquista pode ocupar no debate contemporâneo das *radical*

politics. Por último, existe uma meta-questão que paira sobre toda esta tese: de que forma é que os poderes representam os anarquismos e os anarquismos representam o poder? Por isto, esta tese poder-se-á também situar no espaço da epistemologia política: um estudo sobre representações, de como interferem com a nossa compreensão de determinados fenómenos, do modo como enformam as ferramentas com que interpretamos o vasto território das ideologias políticas. Talvez isso nos ajude a compreender a forma como caricaturas tão crassas como Alexander Ossipon ou Webb Traverse podem circular entre o meio militante, o espaço público e a academia, contaminando-se mutuamente. Nada melhor do que ter como objecto de estudo um conjunto de discursos que procuram jogar no inquinado tabuleiro da crítica radical à representatividade, como é o caso evidente dos anarquismos. Assim, para pensar o lugar da representação nas máquinas de produção narrativa é imprescindível colocar essas teorias políticas no mesmo horizonte de compreensão e legitimidade das outras famílias ideológicas. Por isso, o propósito que impele este estudo sobre os anarquismos é tão necessário quanto modesto: dar-lhes poder.

2. Que pode o poder?

«diz-lhes a verdade, então, não que o poder corrompe os homens, mas
que os homens corrompem o poder»

(Gaddis 1993, 384)

Não será propriamente uma declaração inaudita ou controversa afirmar-se que dificilmente se poderá vislumbrar um conceito que seja tão mobilizador e relevante para o pensamento político como o de poder. Desocultar uma possível definição que escape às polémicas teóricas e que se conserve intocável ao longo da história parece ser uma tarefa particularmente intrincada. Talvez aquilo que torna o poder tão enigmático seja precisamente o facto de escapar sempre a uma definição unânime, de ter uma riqueza semântica tão grande que essa opulência contribui para a sua própria desintegração num significante vazio, exaurido de qualquer conteúdo e transformado numa ininteligibilidade. Função, fenómeno, faculdade, manifestação: seja qual for a sua aplicação, a polissemia de poder torna-o ilimitável e qualquer esforço intelectual para o circunscrever pode não ser mais do que um exercício inglório. Por isto, não se estará muito longe da verdade se se afirmar que o poder é, ironicamente, indisciplinável. Contudo, ao situarmos este estudo no amplexo crítico do anarquismo pós-estruturalista, uma possibilidade metodológica de aproximação ao poder é evidente. Na eventualidade de conseguirmos ressignificar o poder a partir da discursividade anarquista, torna-se necessário que este mesmo discurso abandone a posição que tradicionalmente ocupava: já não de costas voltadas para o poder, mas face-a-face, procurando apropriar-se da sua potência, analisá-lo não como uma negatividade, mas como uma positividade. Foi precisamente a tal tarefa que Michel Foucault se propôs, pelo que resta seguir atentamente as suas pistas para que seja possível re-imaginar o poder como dimensão constituinte de um discurso anarquista contemporâneo.

Seguir a analítica de Foucault para compreender de que forma é que o poder vai a jogo no tabuleiro discursivo dos anarquismos não é, como já vimos, uma extravagância teórica. May (1994) adiantara essa hipótese, que menos de uma década mais tarde seria desenvolvida por Newman (2007 [2001]). Na última década e meia surgiram alguns estudos nesta esteira, dos quais merece destaque a tese de doutoramento realizada por Teresa Xavier Fernandes (2018), na Universidade de Loughborough, a qual hospeda o Anarchism Research Group, que bem pode ser considerado o centro operativo dos estudos académicos contemporâneos acerca dos anarquismos. Mas quando olhamos atentamente para estes trabalhos deparamo-nos com uma carência dialogante entre correntes filosóficas, quase como se o

conteúdo substantivo que tradicionalmente nos permitira representar os anarquismos lhes tivesse sido, de um momento para o outro, furtado. Os anarquismos apareciam agora despidos de toda a sua complexidade: ou superficialmente analisados, através de uma leitura astuciosa efectuada pelos epígonos pós-estruturalistas, ou caricaturados como discursos necessitados de uma verdadeira teoria. Aqui, neste preciso momento, entravam em campo os benevolentes pós-estruturalistas, conferindo a dignidade perdida aos anarquismos, mas, em troca, exigiam deles aquilo que ainda os singularizava: o seu nome. Os anarquismos para o novo século eram, agora, penetrados por uma nova linhagem de fundadores. Com os velhos sábios dos anarquismos partilhavam apenas e só um *ethos* de libertação política e uma vocação igualitária.

Do lado inverso, principalmente fora da academia, os fiéis seguidores da tradição hegemónica anarquista clássica, como maliciosamente os pós-estruturalistas a designaram, começaram a proteger o seu reduto e a acusar os invasores de roubo de identidade. Como já tivemos oportunidade de referir, os posicionamentos de autores tão diferentes quanto Bookchin (1995) ou Zerzan (1991) são disso uma prova evidente. Quase como se revelassem um instinto de protecção do seu meio político, procurando higienizar aquilo que tinha sido conspurcado por infiéis. A teoria pós-estruturalista passava a ser olhada com desconfiança, como um ocupante que não tinha sido convidado a entrar na confraria. Mas a questão era colocada de forma profundamente conservadora: o problema não estava na ligeireza da análise pós-estruturalista, no claro desconhecimento das ambiguidades teóricas ou dos nós conceptuais que diversas polémicas entre correntes e autores anarquistas procuraram desatar ao longo de décadas; pelo contrário, o que atormentava os «novos anarquistas», agora já engavetados como meros perpetuadores dos erros dos seus antepassados, era a possibilidade de os seus postulados esconderem, afinal, algo mais que uma réstia de poder. A chegada desavisada dos pós-estruturalistas prometia a redenção dos anarquismos, mas às custas dos seus pais fundadores, das suas representações dos sujeitos políticos, das próprias auto-representações dos anarquistas enquanto sujeitos políticos, de uma crítica avassaladora aos seus princípios teóricos. Em poucas palavras, o medo que se instalou nos «novos clássicos» fora motivado pela possibilidade de a acusação pós-estruturalista estar correcta: de que os anarquismos eram discursos e práticas sujas de poder.

Ora, o nosso contributo com este estudo não tem pretensões ecuménicas. Apenas pretende revelar que a crítica pós-estruturalista é válida, mas superficial, que a analítica foucauldiana é vantajosa para fortalecer a coerência interna dos anarquismos, mas que esta pode e deve dialogar com algumas franjas do pensamento anarquista, à falta de melhor termo, histórico. E só no confronto com o fantasma que sempre apavorou os anarquismos é que se poderá revelar uma sólida estratégia de saída. Mas esse

espectro que assombra os anarquismos é esguio, fluído, parece tornar-se visível por momentos para rapidamente desaparecer novamente nas sombras. Tentemos perseguir o seu rasto e fixar as suas transfigurações, olhar para as operações realizadas por melífluos esteticistas que o sublimaram ou lhe cavaram uma sepultura. Tarefa penosa, mas indispensável: capturar o poder.

2.1. Formas terminais de poder

Começemos por tecer algumas considerações acerca da interpretação foucauldiana do poder. À partida, parece existir uma impossibilidade analítica de descrever o conteúdo substancial do poder. Este penetra de tal forma no tecido das relações sociais, que qualquer definição monolítica acabaria por fazer desabar o empreendimento teórico de Foucault. Para ele, o poder está presente nos escritórios, nas oficinas, em casa, no quarto, na sala de aula, no gabinete psiquiátrico, nas celas e masmorras. A tese é bem conhecida, mas sabemos, também, quão caricaturada tem sido: que o poder está em todo o lado e que Foucault não consegue outra coisa que não esvaziar o poder do seu potencial conceptual, beneficiando aqueles que o querem conservar e prejudicando qualquer teoria que lhe possa fazer frente. Resta cruzar os braços e aceitar resignadamente que o poder está em todo o lado e que nunca poderá deixar de estar? Ora, o problema é um pouco mais complexo do que isto, se acompanharmos o esforço metodológico que Foucault empreende desde a publicação de *História da loucura* (1961) e, pelo menos, até à publicação de *A arqueologia do saber* (1969).

Em primeiro lugar, seria um erro afirmar que o poder, para Foucault, é um conceito. Mas, ao mesmo tempo, parece ser relativamente claro que o poder também não pode ser um objecto e, muito menos, uma unidade discursiva. O poder não é um objecto do discurso porque não parece estar submetido às regras de formação impostas por Foucault: é certo que o poder se pode manifestar de forma distinta, consoante a superfície de emergência em que se torna actualidade (a família, uma comunidade religiosa, um colectivo político), mas não existe um discurso singular que fala sobre ele; também não parece existir um agregado discursivo, ou melhor, um discurso disciplinário que tenha nascido com o propósito de se realizar como instância de delimitação do possível objecto-poder (veremos como a ciência jurídica ou a psiquiatria tratam de delimitar e estudar objectos específicos que não podem ser propriamente sintetizados sob o lexema poder); finalmente, para Foucault não é evidente que tenha alguma vez surgido (ou possa sequer alguma vez surgir) uma grelha de especificação que separe, agrupe, divida e classifique os vários poderes, tal como a psicopatologia do final do século XIX supostamente terá feito com o objecto

«loucura», declinando-o, à vez, em histeria, neurose ou demência²⁸. Para Foucault, a condição do poder não corresponde a um objecto precisamente por não ser especificável, delimitável e por não se vislumbrar a especificidade da sua emergência.

Muito menos estamos perante um conceito de poder, pois este não é produzido a partir de um campo de enunciados regulares e seriáveis que possa ser facilmente determinável. Definir o poder como conceito seria retirar-lhe a sua potência de se infiltrar em discursos vizinhos, de se manifestar com a mesma nomeação ao longo de períodos históricos tão distintos sem nunca se revelar plenamente obsoleto, nem totalmente contemporâneo. Com Foucault, o poder não parece ocupar o mesmo espaço de significação ou a mesma posição de conceitos como «género», «estrutura», «classificação natural» ou «organismo», como acontece no percurso disciplinar que se desenvolve entre a História Natural de Lineu e a biologia moderna. De certa forma, o poder aparece na literatura foucauldiana como algo que não consegue ser contido por um número restrito de enunciados que coexistem entre si em campos de presença e de concomitância, ou que mantêm alguma filiação a um domínio da memória. O poder extravasa as regras que são impostas à formação de conceitos. Melhor: o poder não é de forma alguma exterior à formação de conceitos ou à formação de objectos; é, tão-só, algo que percorre esses movimentos, que permite que um objecto esteja bem delimitado, que garante que a cada conceito existe uma nomeação correspondente. O poder transita inter- e para-discursivamente e parece desempenhar o mesmo papel que o enunciado cumpre em *A arqueologia do saber*: não se trata de um átomo do seu aparato teórico, mas de uma função. E tal como o conteúdo funcional do enunciado é o que permite que o analisemos como actualidade, quando o lemos ou ouvimos à superfície de um discurso que está em relação directa com outros discursos e com muitas outras práticas não-discursivas (e é, na verdade, a relação entre enunciados que dá as condições de possibilidade à existência de conceitos, objectos e discursos), também o conteúdo funcional do poder é o que possibilita que tomemos conhecimento da sua existência, na forma como navega entre discursos, dando-lhes forma, dando-lhes nome, como modifica e é modificado, apropriado ou ignorado, e, finalmente, transforma a paisagem em que habita.

Portanto, dois movimentos do poder: lateral e vertical. Tal como a função enunciativa era exercida entre enunciados e entre estes e proposições, *speech acts* e frases (Foucault 2020, 129), mais, tal como a função enunciativa estava impregnada na relação permanente entre enunciados, objectos, conceitos e estratégias enunciativas à superfície do discurso, também a função do poder irrompe nas relações que os sujeitos estabelecem entre si, mas também fecunda as discursividades que, por sua vez, serão elas

²⁸ Veremos que a intenção de alguns autores, como Bachrach e Baratz, era precisamente a de transformar o poder num objecto determinável, isto é, de o «tornar nomeável e descritível» (Foucault 2020, 78).

mesmas produtoras de subjectividades. A quem queira procurar uma unidade ao poder, Foucault certamente diria apenas que isso seria cair na «armadilha empírico-transcendental»: tal como o enunciado, o poder está demasiado dependente do que o rodeia para poder emergir como uma ideia pura e é demasiado repetível para que alguma vez se possam capturar as circunstâncias espaço-temporais do seu nascimento (Foucault 2020, 149; Webb 2013, 98). A definição do poder escapa sempre a esse intento unificador, mas analisá-lo como uma função permite-nos compreender plenamente o que estaria em causa quando Foucault escrevia sobre a polimorfia do poder (Foucault 1994a, 13) ou quando referia que este não apresentava características «essencialmente repressivas» (Foucault 1994a, 85). Analisar o poder como uma função significa, simplesmente, abandonar a definição agregadora e sintetizadora, e caminhar para uma definição dinâmica. Poder não como conceito, mas como relação.

Neste passo introdutório, estamos já longe de uma preocupação clássica em definir o conteúdo de poder e avançamos para duas aproximações provisórias. Primeiro, nada disto significa que o poder não possa ser olhado, vigiado, ou, enfim, analisado. Pelo contrário, na perspectiva foucauldiana é mais produtivo olhar para as manifestações do poder do que descortinar uma sua substância fundada sob algum apriorismo ou generalização empírica. Por essa razão, não estamos perante uma teoria do poder, mas de uma «analítica» do poder: quer dizer, para a definição do domínio específico formado pelas relações de poder e pela determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo» (Foucault 1994a, 86). Segundo, para que esta analítica do poder se torne operativa, Foucault exige que «nos libertemos de uma certa ideia de poder, aquela a que [...] chamaria [...] “jurídico-discursiva”» (Foucault 1994a, 86), que é o mesmo que afirmar que analisar a complexidade do poder exige que prescindamos de o entender a partir de um ângulo meramente repressivo. O poder emerge, assim, na sua instância relacional e como positividade, libertado do jugo que tradicionalmente lhe foi imposto pela hegemonia do conceito e por aquilo que Foucault designa como as «análises políticas do poder [...] há muito enraizada[s] na história do Ocidente» (Foucault 1994a, 86). Estas análises a que Foucault se refere sintetizam-se numa reflexão meramente negativa do poder como negação de algo, como primeiro e último legislador, como interdição, como censura, transcrito na linguagem do direito. Este poder homogéneo e absolutamente repressivo produz, também ele, uma subjectividade muito própria: a do «sujeito que é constituído como sujeito» (Foucault 1994a, 89), que é o mesmo que dizer a do sujeito obediente.

A chave da crítica a estas representações do poder encontra-se consagrada neste sentido jurídico da obediência, que como sabemos atravessa grande parte do pensamento político moderno. Encontramo-lo ostensivamente no acto jurídico que produz, em simultâneo, soberano e povo obediente, através do pacto originário hobbesiano. Encontramo-lo, principalmente, poucas décadas mais tarde, no contrato

lockiano, que, apesar de ser um ponto morto da analítica do poder foucauldiana, representa na perfeição o momento fracturante em que o soberano dá o flanco para ser substituído pela discursividade jurídica e por todo um aparato de mecanismos que procura limitar o velho poder monárquico. Mas não o encontraremos já *in situ*, a partir do século XVIII: ao contrário do que estas teorias do poder revelam, o poder não está já *meramente* em exercício à superfície do discurso jurídico. Para Foucault, é necessário analisar os «novos processos de poder que funcionam não no direito, mas na técnica, não na lei, mas na normalização, não no castigo, mas no controlo» (Foucault 1994a, 93). Enquanto os teóricos do poder afirmam que este «permaneceu habitad[o] pela monarquia», não se tendo ainda decepado a cabeça do rei (Foucault 1994a, 92), eis que Foucault propõe uma analítica sobre uma «sociedade em que o jurídico cada vez pode menos codificar o poder ou servir-lhe de sistema de representação» (Foucault 1994a, 93). Suspende a «hipótese repressiva». Afinal, é em torno deste problema que gira grande parte da reflexão de Foucault sobre o poder entre 1975 e 1980. Depois de um longo período de estudo da história das subjectividades, que poderemos balizar entre 1961 e 1975, ou, para sermos mais precisos, entre a publicação de *História da loucura* e o curso *Os anormais*, no qual Foucault procurou demonstrar de que forma é que a fixação de novos objectos (a loucura, a delinquência) produziu novos sujeitos (o louco, a histérica, o delinquente, o masturbador, o normal, o anormal), caminhou-se para uma segunda fase da obra foucauldiana, na qual se enfrentou criticamente a conceptualização habitual do poder, tradicionalmente apresentado como um sistema unitário e centralizado em torno do Estado. Antes de avançarmos para este segundo período, propomos uma pequena suspensão e um brevíssimo excuro pelos primeiros cursos regidos por Foucault no Collège de France. Neles, começa-se a traçar um enquadramento do poder em torno da relação autofágica que este estabelece com a verdade, por um lado, e com o direito, por outro. Por isso, antes de analisarmos a actualização do poder, atentemos ao intrincado processo de como este se forma a partir de uma grelha que é, em sentido estrito, epistémica.

2.2. Epistemologia política: o «poder-saber»

Nos cursos leccionados entre 1970 e 1975 encontramos um esforço primevo de descodificação do poder na obra de Foucault, na forma como esse se exerce de, na e pela produção de verdade e de como o discurso jurídico emerge para lhe colocar limites. É isso que está logo em causa no curso de 1971-1972 no Collège de France, intitulado *Teorias e instituições penais*, em que a principal problemática é a de demonstrar a relação parasitária entre poder e saber. Foucault propõe que se abandone a ilusão de que existiria uma separação entre sociedade e conhecimento, entre ciência e Estado, e, no seu lugar, fala de

uma dupla dependência: (i) do poder ao saber (é este que alimenta e molda os mecanismos do primeiro); (ii) do saber ao poder (os saberes só emergem quando se encontram acomodados num sistema institucional que lhes permite uma livre circulação). Não podemos, pois, falar de poder de um lado e de saber do outro. Mais correctamente, o que está em palco é um poder-saber, «ou seja, o poder é estabelecido por meio da aquisição e exercício [de um] saber» (Foucault 2015d, 209). Ao longo de três cursos, Foucault revela esse encadeamento triangular entre poder, direito e verdade (Foucault 2006, 38) no corpo social. E estamos, sempre, no domínio de corpos em movimento, singulares e colectivos. É a analítica do corpo social que Foucault pretende desenhar, medir-lhe as velocidades, observar os seus desvios, afirmando sempre que este se anima pela dinâmica entre «regras de direito, mecanismos de poder, efeitos de verdade» (Foucault 2006, 39). Discernir a mútua-dependência entre os seus tecidos, órgãos e sistemas, e a partir daí esboçar uma anatomia política fluida e sempre, mas lentamente, mutável.

Ora, a funcionalidade do poder, que se projecta vertical e horizontalmente, está assim dependente de meios de exercício do saber, que se vão gradualmente transformando e provocando, eles mesmos, metamorfoses na própria configuração do poder. À partida, podemos falar de três meios de exercício do saber, cada um deles com matrizes próprias e que se articulam em realizações também distintas do poder. O primeiro meio de exercício do saber é aquele que permite a constituição da cidade grega e que Foucault designa de medida (*measure*), isto é, um «saber das quantidades, das contas [...]: saber matemático, saber físico» (Foucault 2011, 108) e que permitirá restabelecer a ordem justa dos homens e das coisas. A medida torna previsível o que antes não o era, quantifica o que não era mensurável, previne o acaso e dobra o infortúnio: são os traços de uma nova economia do saber, é certo, mas também de uma nova ciência económica e de uma nova economia das relações entre sujeitos, que se encontra já perfeitamente explicitada em *Trabalhos e dias*, quando Hesíodo aconselhava a medir bem o que se recebe do vizinho e restituir «na mesma medida, e mais ainda, se puderes, para que, se necessitares no futuro, encontres a ajuda» (350). A medida, enquanto dispositivo do saber, é também instrumento de um poder diferente, que não comanda arbitrariamente os comuns dispersos: graças à medida, Foucault vê o poder a organizar e a dispor, tanto homens, como coisas. Assim, o saber da medida vai investir o poder de uma capacidade para (re)ordenar (*rétablir l'ordre*, não *commander*).

Além da medida, surgirá, durante a Idade Média, um novo mecanismo que desde a sua génese se avizinhará imediatamente ao discurso jurídico. Esta transposição implica uma reconfiguração do poder, que já não se exercerá como na cidade grega: no Estado medieval, não mais o poder político será apenas ordenador, mas também sentenciador. E esta transformação só se tornará possível com a incorporação

de um segundo meio de exercício do saber, que poderá ser simplesmente denominado de inquérito (*enquête*). O que o inquérito fornece ao poder, desde logo, é a possibilidade de este extrair a verdade do inquirido, que até esse momento só poderia ser alcançada através do acto da confissão. Agora, confissão e inquérito, como dispositivos de desocultação da verdade, suportam-se mutuamente e introduzem-se no discurso jurídico da penalidade. O direito penal, pelo menos aquele que se começa a estruturar durante a Idade Média, sobrepõe confissão e inquérito, ou melhor, o inquérito «equivale, no limite, a um flagrante delito, ou a uma confissão» (Foucault 2015d, 205) e transcreve-se na criação de novos sujeitos, que ou suportam a punição ou são puníveis, que escrevem ou afirmam algo que pode restituir, na integralidade, os factos e acontecimentos passados: a relação entre a verdade revelada pelo inquérito e a punição e reparação dada pelo direito é originada por um importante certificador e legitimador do acto punitivo, aquele que viu e contou a verdade – a testemunha –, e o outro sobre o qual a verdade foi vista e contada – o acusado. É, em certa medida, uma verdade histórica extraída de um proto-emprisimo que o inquérito permite conhecer, através de métodos de questionamento permanentes, de alocação de objectos, ao mesmo tempo descritivos e analíticos, por vezes suportados pela própria medição. «Conta-me a tua verdade e dir-te-ei que transgressão cometeste». Parece ser isto que o poder, na Idade Média, consegue finalmente dizer sobre a relação entre estes dois mecanismos de poder-saber, a medição e o inquérito. Suportado por dois dispositivos de saber, o poder distende-se em dois ramos: um quantificável, de distribuição de conhecimento (a medida); um outro que é já uma técnica sofisticada de centralização da informação no aparato judicial (e para-judicial) do Estado (o inquérito) (Foucault 2015d, 210).

Terceiro meio de exercício do saber: o exame. Segundo Foucault, este pode definir-se como um «teste ininterrupto, em graus, acumulado, que permite controlo e pressão constantes, para acompanhar o indivíduo em cada uma das suas etapas, para ver se ele é regular ou irregular, se está limpo ou é refractário, normal ou anormal» (Foucault 2013, 200). Trata-se, pois, de um exercício, ou, se quisermos ser mais precisos e utilizarmos a designação que Foucault prefere utilizar em *Vigiar e Punir*, de um «meio de adestramento», que combina técnicas tanto de hierarquização como de julgamento moral. A partir deste ponto compreendemos que o exame, ao contrário da medida e do inquérito, não só se revela como um dispositivo de captura da verdade, como também, e principalmente, de prescrição e de enformação subjectiva. Já não basta ouvir as confissões e ler os testemunhos dos inquiridos: a verdade do corpo social já só pode ser capturada inter-sensorialmente através de um olhar infinito para a infinitude de elementos que constituem o organismo. É necessário observá-lo em movimento e suspeitar dele quando está estático, ver e conhecer as suas inquietações para prevenir alguma circulação inconveniente. Por isto, o exame emerge como um meio de (super)visão política total.

Foucault analisa o exame como algo que gradualmente se infiltra em todos os tecidos do corpo social: aparece, à vez, no hospital (substituindo as visitas domiciliares esporádicas do médico ao paciente), ou na escola (no processo de visualização total em que o professor transforma os alunos em objecto e sujeito de conhecimento) (Foucault 2023b, 236). Quando, em finais do século XVIII, o exame se difunde e hegemoniza como combinação de técnicas de apreensão da verdade do corpo, assistimos à génese de duas novas economias: por um lado, uma nova economia da verdade, em que já não basta acreditar na confissão, no testemunho, sejam eles voluntários ou extraídos inquisitorialmente. Não basta ouvir: é o olhar que garante o conhecimento da verdade. Por outro lado, uma «nova economia da visibilidade», que quer tornar visível o que até aí permanecia oculto e ocultar aquilo que antes se pretendia revelar em todo o seu esplendor. Significa isto que o exame só pode exercer-se quando uma determinada configuração de poder político prescindir da sua «cerimonialização» (Foucault 2023b, 216-218). É essa a razão pela qual o exame só se torna eficaz num contexto em que a soberania já soçobrou perante a complexa rede de vigilância disciplinária. Quando o poder deixou de exteriorizar a sua magnificência e se recolheu para ampliar a sua eficácia, o seu olhar analítico sobrepôs-se a todos os outros sentidos: atrás das cortinas, o poder vigia com paciência e serenidade os corpos para preparar, silenciosamente, a sua docilização.

Esse processo de adestramento dos corpos só pode realizar-se se o exame estiver suportado por um conjunto de técnicas que permitem a classificação, medição e comparação, e de um aparato de meios de «vigilância hierárquica», que pressupõe uma arte da observação coordenada por um diagrama de visibilidade geral (Foucault 2023b, 198-199). Para que esta arte se torne operativa e para que a vigilância hierárquica se possa exercer efectivamente, o espaço sobre o qual esta observação incide é gradualmente transformado e o modelo de monitorização é replicado do hospital para a escola para a prisão para a oficina para a fábrica. A arquitectura de vigilância disciplinar pressupõe, assim, uma individualização ininterrupta, ao mesmo tempo que se exerce na máxima discricção (Foucault 2023b, 202). O que a vigilância hierárquica vai oferecer ao exame é a possibilidade de que este dispa o seu traje protocolar: invisibiliza-se para ver melhor. Mas o olhar do examinador não é, pois, apenas inquiridor; vai também apropriar-se da medição para encontrar uma métrica que permita identificar padrões, medianas e constituir todo um sistema comparativo que permita equiparar e distinguir actos e sujeitos, através da sua individualização²⁹. Esse padrão pelo qual todos os sujeitos devem ser comparados, essa linha invisível além ou aquém da qual se podem distinguir os indivíduos, elogiar a sua regularidade e corrigir a sua

²⁹ Não surpreende que a matriz do exame seja, para Foucault, o das recém-nascidas ciências humanas (Foucault 1994e, 390; Foucault 2023b, 258-259), com a sua obsessão comparativa, que é, ainda hoje, ostensivamente visível na academia. Apesar da dificuldade em escapar a essa axiologia, tentámos, neste estudo, contornar essa tendência dominante.

excepção, esse compasso que vai marcar o ritmo dos corpos, já não vai ser a lei que prevalecera como principal motivo de um poder inscrito na discursividade jurídica. No seu lugar, emerge um «modelo de perfeição» (Kelly 2019a, 2) do poder disciplinar: a norma. Mas em que difere, propriamente, a norma da lei? Em algo que aparentemente parece muito simples, mas que, na verdade, é o que permite observarmos um novo poder a actuar, um que não é meramente destituidor do sujeito, mas que o produz, que o treina, que o enforma. Enquanto a lei actuava no domínio de uma discursividade da repressão, a norma possibilitará a subjectivação. Por essa mesma razão, o propósito do exame será também o de determinar em que medida, em que ocasiões, os sujeitos se afastam ou se aproximam da norma, não apenas se eles obedecem ou transgridem a lei. Como Foucault intui em *A sociedade punitiva*, quando pela primeira vez começa a esboçar uma teoria do exame (que só se concluirá com a publicação de *Vigiar e punir*), a norma habita numa temporalidade totalmente distinta da lei, não lhe é sincrónica, mas sempre anterior. Examinar a conformidade à norma não pode acontecer no presente ou no futuro imediato à transgressão: é «um inquérito de suspeição geral e *a priori*³⁰ do indivíduo» (Foucault 2013, 200). Ao contrário do inquérito que encontramos entre a Idade Média e o dealbar da sociedade disciplinária, o poder não se exerce só pela escuta atenta das confissões dos pecados ou das ilegalidades; ao invés, o poder revela-se na capacidade de prevenir que essa ilegalidade se torne actual. Mas a ilegalidade não é, de forma alguma, a única transgressão a que o poder deve dar resposta.

Aqui encontramos a segunda distinção entre a norma e a lei: não se trata apenas de prevenir a ameaça de transgressão à norma jurídica como ilegalidade, mas, por exemplo, das transgressões à norma biológica (que devem ser, também elas, alvo de um *exame* médico³¹). A norma emerge como um dispositivo discursivo ideal, perante o qual todos os sujeitos devem posicionar-se, comparar-se, aproximar-se. Se a verdade do corpo social transpira de um aparato normativo que tem de ser respeitado, afrontá-lo significa atentar contra uma regularidade de conduta que pode, até certo ponto, ser uma anormalidade moral. Nesta nova «economia do olhar», modelada em torno do panóptico, nasce também um «sujeito psicológico», que não é já conhecido nas suas acções, mas no potencial de as executar. Torna-se necessário diagnosticar o sujeito, conhecer as suas motivações, domesticar-lhe o corpo, normalizá-lo. O

³⁰ Trata-se de uma descrição possível do polémico *a priori* histórico, que Foucault procura descrever em *A arqueologia do saber* como um «conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva». Estas regras não são exteriores ao discurso, tal como o exame não é exterior ao indivíduo, e a norma exterior ao exame: é o próprio exame que produz o indivíduo e a norma que oferece as regras ao exame para que este reative a subjectivação do sujeito (cfr. Foucault 2020, 174-181).

³¹ O termo «exame médico» talvez seja pouco preciso. O que Foucault observa é a própria compartimentação e gradual refinamento desse mesmo exame médico a partir do século XIX: primeiro, o «exame neurológico», depois, o «exame diferenciado», que na sua específica designação revela precisamente a potência do exame como meio de individualização. Sobre as diferentes categorias de exame que emergem do discurso psiquiátrico, cfr. Foucault 2003, 304-316.

exame não procura responder exclusivamente às questões «quem matou a mãe e os irmãos de Pierre Rivière?» e «como punir os assassinos?». Examinar significa procurar um conhecimento mais abrangente. Dar respostas a essas questões, é certo, mas perguntar também: «o que motivou Pierre Rivière a degolar os seus irmãos e mãe?», «quais as razões ocultas que levaram Pierre Rivière a cometer acto tão bárbaro?» E, principalmente, «em que medida é que Pierre Rivière se desviou da norma?»³² Desvios e vontades. É sobre estes dois ângulos que o exame se vai inscrever como técnica de apreensão da verdade durante o século XIX, saltitando entre fronteiras disciplinares para reforçar o olhar do poder.

Graças à norma, demonstra-se como a punição já não exprime plenamente o exercício do poder, que outrora apenas desempenhava funções de reordenar e de identificar a verdade. O poder reconstitui-se, então, em torno de mecanismos de vigilância (para não deixar escapar a verdade), de selecção e exclusão daqueles que desrespeitam, de alguma forma (biológica, sexual, económica, política), a verdade do corpo social. Não é já a lei que o exame procura escudar, mas a norma, o padrão regulatório pelo qual todos os sujeitos individuais se devem medir, seja fisiológica, política ou eticamente. O exame surge, então, como meio de regulação da norma, ao serviço de um poder disciplinador do corpo de cada um, ao serviço de um objectivo normalizador: ninguém deve negar a verdade do corpo social, ninguém deve agir contra a verdade do corpo social, ninguém pode constituir-se contrariamente à verdade do corpo social. A lei, que até então mantinha uma relação conturbada com as normas ditadas pelo discurso científico, servir-lhes-á de complemento: se não for possível punir um sujeito porque este apresenta algum tipo de patologia, resta treinar-lhe o seu corpo, vergar as suas tenebrosas vontades, aproximá-lo de um grau próximo do estado-normal-ideal³³.

Esta «disciplina da normalização» (Foucault 2022, 60) alimenta o poder com algo que não pode resumir-se à sua «hipótese repressiva». A disciplina é invariavelmente produtiva porque corrige desvios e introduz diversos focos de punição para-judicial que deixam de ser monopólio exclusivo do soberano e do seu braço judicial: Foucault chama a estas sanções «micropenalidades» (2023b, 206-207), que sancionam transgressões temporais (faltas, atrasos, ausências), comportamentais (desobediência, má-educação), de boas práticas (falta de zelo, negligência, inatenção), expressivas (insolência), corporais (má higiene,

³² O caso Pierre Rivière (matricídio e duplo fratricídio) foi amplamente analisado numa obra colectiva precisamente com o título «Eu, Pierre Rivière, que degolei a minha mãe, a minha irmã e o meu irmão...», que foi preparada durante o período em que Foucault leccionou o curso *A sociedade punitiva*.

³³ O modelo da normalização é uma reinterpretação da tese exposta por Georges Canguilhem em *O normal e o patológico*, em particular de que a norma traz um princípio de correcção e qualificação, suportada por uma «técnica de intervenção e de transformação» (Foucault 2022, 58). Sobre a dificuldade em atribuir um conteúdo conceptual ao termo «norma», na obra de Foucault, cfr. Legrand 2007. Para uma análise da relação entre lei e norma, e entre normal e norma, cfr. Kelly 2019a, 13-21, e Ewald 1990. Para uma interessante introdução à questão da normatividade e da normalização, veja-se um estudo recente produzido na academia portuguesa: Correia 2021, 42-53. Também nós já procurámos aforar esta questão e analisar os seus efeitos contemporâneos em Baião 2020.

obscenidades) ou sexuais (indecência). O julgamento punitivo do sistema judicial perde a sua hegemonia e surgem vários ângulos pelos quais se exerce o «julgamento normalizador», que oferecerá ao exame a bitola pela qual se poderá detectar o desvio-padrão a ser corrigido. A técnica de julgamento normalizador age também num segundo sentido, que já não é puramente punitivo: permite que se desempenhe a função de distribuição, hierarquização e classificação dos sujeitos consoante as suas condutas e talentos, premiando quem obedece ao conjunto de normas fixadas na oficina, na fábrica ou na escola (Foucault 2023b, 210-212). É neste ponto que verificamos o paradoxo dos meios de exercício de saberes disciplinares. Ao singularizarem, diferenciarem e individualizarem cada indivíduo, este conjunto de técnicas visa, por outro lado, a completa homogeneização subjectiva. Isto é, parte da diferença entre sujeitos para vergá-los à mesmidade normalizadora. Premeia os não-desviantes e enforma os corpos, as vontades e as condutas dos transgressores, produzindo duas subjectividades que se irão opor e declinar infinitamente nas décadas seguintes: o normal e o anormal.

Vale a pena voltar a realçar este argumento fundamental do sistema de pensamento foucauldiano: o poder que emerge nos finais do século XVIII está já municiado com um amplo aparato de técnicas de exame, medição e inquérito (é importante referir, neste ponto, que estas não desapareceram, apenas foram resignificadas, pois eram já insuficientemente efectivas para que o poder se exprimisse na sua plenitude), que não procuram reprimir o sujeito, mas criá-lo. A grande transformação que se opera nesta época localiza-se precisamente nesta dimensão em que o direito deixa de ser a única linguagem pela qual o poder fala. O poder torna-se, em certa medida, polifónico, comunicando também a partir da pedagogia, da criminologia, da antropologia, da medicina, da psiquiatria, da biologia, da psicologia, de todas as ciências do homem (e sabemos que este termo, em Foucault, tem um conteúdo mais amplo do que aquele que é utilizado coloquialmente). E o triângulo verdade-poder-direito acaba por, lentamente, se desvanecer, graças à luxúria insaciável do saber. O que Foucault afirma não é mais do que isto: o encadeamento poder-saber, em que o poder garante o espaço institucional no qual os diversos saberes se podem desenvolver, exigindo que estes lhe emprestem um conhecimento cada vez mais amplo, robusto e sofisticado sobre os homens e as coisas, é indomesticável. Precisamente porque o poder não é um corpo, mas uma engrenagem que funciona e faz funcionar corpos. É uma máquina alimentada a verdade e que produz verdade; só existe porque se projecta nas relações entre sujeitos que ele mesmo produz. Não mais poderemos olhar para «os efeitos do poder em termos negativos: o poder “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”» (Foucault 2023b, 223-224). O seu corolário é também esse, mas não só: o poder é uma função destrutiva, sabemos-lo bem, mas é igualmente inventiva.

Mas se o poder é uma função, onde se pode observar o seu movimento relacional? Sobre que discursos é que o poder actua e se exerce? Se o poder é omnipresente, como o próprio Foucault assevera em *Avontade de saber*, «porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou antes em todas as relações de um ponto com outro», se afinal o «poder está em toda a parte» (Foucault 1994a, 96), é presumível que a sua incandescência acabe por ofuscar até o olhar mais criterioso. Além disso, a tese de que o discurso jurídico é já insuficiente para entender o jogo do poder implica dois pressupostos: que outras discursividades substituíram ou, pelo menos, se sobrepõem ao direito; que em algum momento o discurso jurídico foi verdadeiramente hegemónico e permitiu, de facto, analisar convenientemente o poder. Mas como se deu esta obsolescência? Assim, o desafio é duplo: é imprescindível olhar para o poder, mas sem que a sua presença totalizante nos acabe por cegar; é necessário ver o poder a exercitar-se entre discursos e práticas não-discursivas, sem perdê-lo *politicamente* de vista. Para isso, precisamos de localizá-lo nos interstícios das instituições políticas e dos discursos filosóficos, políticos, económicos ou religiosos, escutando o rumor estridente das suas máquinas de produção de subjectividades e de saberes. Trata-se apenas de ver o poder a revelar-se como dirigente de condutas, como enformador de comportamentos, como criador de novos sujeitos políticos. Até agora, olhámos para o poder apenas como algo que abre um território imprevisto de relações, mas quem se agitava eram apenas os corpos por ele irrompidos. Encontra-se ainda estático, imóvel, um poder-saber que ainda não se tornou prática política. *Eppur si muove.*

2.3. Primeira cartografia: as governamentalidades

A partir de 1975, principalmente durante a preparação do curso «*É preciso defender a sociedade*», Foucault parece, à primeira vista, desistir do projecto metodológico que outrora o ocupou. Não se trata propriamente de abandonar o método arqueológico, que ainda visitaremos na última secção deste capítulo, mas pelo menos de o emancipar do êxtase da descontinuidade. A aridez de *A arqueologia do saber* pode resumir-se nessa dificuldade de acesso que até um leitor razoavelmente preparado enfrenta quando começa a navegar na superfície dos discursos. Definições por negação, aporias permanentes, recusa hiper-consciente de nexos causais, argumentos sempre fundados em contrafactuais, desequilíbrios semânticos: Foucault consegue desenhar um método sedutor, mesmo que a sua inteligibilidade exija muito ao leitor e a sua aplicabilidade seja ainda mais duvidosa. Foucault não o faz por menos, quando no final de *As palavras e as coisas* promete (ou, pelo menos, anseia por) uma segunda crítica da razão pura que acompanhe a morte do homem (Foucault 2019, 493), isto é, uma

teoria que quebre com a hegemonia do sujeito no discurso filosófico ocidental. Mas alguns anos mais tarde, na primeira aula do dito curso de 1975-1976, Foucault faz uma breve reflexão retrospectiva do seu trabalho e admite, com uma comovente honestidade, que estava «um pouco farto» e que as investigações que o ocuparam nos cinco anos antecedentes não o teriam levado a lado algum, investigações essas que não formavam «um conjunto coerente ou uma continuidade» e que apenas se cruzavam numa «balbúrdia pouco decifrável» (Foucault 2006, 17-18).

A grande rede terminológica que assalta *A arqueologia do saber* começa, de facto, a remeter Foucault para um beco sem saída. Descontinuidades, multiplicidades, irregularidades, fragmentação, limiares, deslocamentos, tudo isto parece confrontar Foucault com um vastíssimo número de investigações que, no final de contas, não configuram outra coisa que não uma manta de retalhos. Uma colecção de mosaicos, que ameaça perder-se na sua própria dispersão. O método, esse, sofre algumas derivações, posiciona-se num outro sentido, mas nunca chegamos a abandonar a dimensão dos discursos. Há, talvez, uma nova temporalidade à espreita: já não aquela que resiste a qualquer vislumbre de linearidade, mas uma outra que anuncia a basalidade discursiva, alocando-a num confronto com discursos sistematizados, legitimados, institucionalizados. Portanto, esta nova temporalidade que se desenhará na obra de Foucault, entre 1975 e 1980, não é um recuo metodológico. Não se trata de uma incorporação de uma filosofia da história teleológica, de procurar um sentido para a história num qualquer mito fundador que transcende e antecede a experiência, nem é uma desistência perante um pobre empirismo que se conforma em aceitar a rudeza fria da factualidade. Esta nova temporalidade permite situar objectos como a «loucura» ou a «monstruosidade», discursos como a psicopatologia do século XIX ou a História Natural de Lineu, conceitos como «género» ou «organismo», numa grelha que não é nem geral, nem universalizável, mas simplesmente macroscópica. Isso pressupõe um afastamento do olhar para ver, finalmente, que nem a história pode ser infinitamente recortada, nem obedece a uma circularidade, nem avança linearmente, sem nunca olhar para trás. A temporalidade que parece estar agora em causa é, pelo contrário, pautada por uma cadência imposta por uma função que dá, afinal, uma ordem aos discursos, possibilita o surgimento de superfícies de emergência, determina a posição do sujeito, e, neste sentido, permite desvendar regularidades que não são só constitutivas de cada unidade discursiva, mas da própria história. Os fenómenos que até então estavam reféns de uma escala regional, dispersos, mas colidindo esporadicamente uns com os outros, podem agora ser agrupados numa temporalidade, graças a essa função do poder.

Em certa medida, o que Foucault parece estar a afirmar é que o poder permite arrumar os discursos na história. Não que o poder estivesse ausente da investigação anterior a 1975, mas apenas que ainda se

furtava a passar para um primeiro plano analítico. Como o próprio admite, «a arqueologia seria o método adequado à análise das “discursividades” locais e a genealogia seria a tática que as põe em jogo» (Foucault 2006, 25). A arqueologia não é abandonada, mas a genealogia, «uma espécie de empreendimento para deixar de subjugar os saberes históricos e torná-los livres» (Foucault 2006, 25), fornece um complemento metodológico importante, ao introduzir o poder como nexos funcional que demonstra como os «saberes menores» se confrontam com os saberes unitários (que podem, enfim, reclamar o estatuto de ciência) numa relação de forças. Ao pôr em evidência este atrito, que é, fundamentalmente, um conflito entre verdades, a genealogia desbloqueia a operatividade metodológica do poder como chave para desvendar blocos de continuidade. Será através do poder que Foucault afirmará que se poderão observar continuidades entre discursos; ou melhor, é o poder que desempenha a função de revelar a singularidade de um acontecimento. Este acontecimento pode ter várias qualificações: epistemológico (a disposição histórica das três epistemes, que encontramos em *As palavras e as coisas*), patológico (a continuidade já esboçada em *Os anormais*, no trajecto percorrido entre a monstruosidade do século XV e a anormalidade do século XIX), mas também estritamente político. E o poder conseguirá alcançar esse feito ao dispor um conjunto de discursos no tabuleiro da história – mostrando em que momentos é que estes são sincrónicos, se contradizem, negam e acabam por ser transformados – e ao permitir que os discursos se tornem finalmente observáveis – ou seja, em que se tornam actualidade por virtude das relações que mantêm com práticas não-discursivas. Quer isto dizer que se o poder é historicamente mutável, consoante os saberes que em dado momento o contaminam e transformam, e se os saberes só existem porque o poder lhes garante uma superfície de emergência na qual se podem tornar actualidade, nada seria mais errado do que dizer que o poder só conheceu uma expressão ao longo dos tempos. Por outro lado, também estaríamos a incorrer num equívoco se afirmássemos que há tantos poderes quantas relações entre sujeitos pudermos contar. Cada representação do poder depende de uma lenta transacção entre saberes, discursos económicos, científicos, espaços institucionais, que podem, em determinados momentos, estabilizar-se em blocos de continuidade na temporalidade histórica. O poder que o poder tem é precisamente o de nomear os tais blocos de continuidade segundo a sua própria aparência: a estes blocos de continuidade que mostram a forma como o poder se manifesta de forma peculiar, com um determinado aparato institucional e suportado por discursividades específicas, Foucault dá o nome de «governamentalidades»³⁴.

³⁴ Sobre a origem da palavra «governamentalidade», cfr. Senellart 2004, 406. Aí anota-se que não se trata de uma contracção das palavras «governo» e «mentalidade», como teria sido proposto por alguns «comentadores alemães»; antes, «governamentalidade» refere-se à qualidade (aqui, evidentemente, sem juízo de valor associado, mas entendido como propriedade de) do «governo».

Com a introdução das governamentalidades na analítica do poder, a problemática política ganha um novo ascendente. Pelo menos até 1970, é impossível ler Foucault sem nos apercebermos da sua necessidade constante de esquivar-se à política, em sentido estrito. Mas, a partir dos primeiros cursos leccionados no Collège de France, o «poder político» começa finalmente a aparecer com mais frequência, o que parece revelar uma deslocação do ângulo de investigação de Foucault. O «poder político» permanece, porém, perdido no meio de todos os outros, sem sequer receber uma definição precisa: às vezes surge como coloquialismo, como mera configuração institucional, declinado em «poder eclesiástico» (Foucault 2022, 221-222), «poder administrativo» (Foucault 2015d, 106), «poder jurídico-militar» (Foucault 2015d, 88), «poder judicial» (Foucault 2022, 113-135), «poder legislativo» (Foucault 2015b, 750, 752), «poder policial» (Foucault 2013, 128), «poder real» (Foucault 2013, 108, 126-130, 146-148; 2015a, 10, 62, 63; 2015d, 12, 22-31, 60-64, 112-113, 132-138, 183-185, 208) ou «poder monárquico» (Foucault 2013, 36; 2015a, 110; 2015d, 238), outras como potência dos sujeitos, com as derivações «poder civil» (Foucault 2015d, 43-51, 67-79) e «poder popular» (Foucault 2011, 183-184). A estas encarnações do poder, somam-se aquelas que revelam os efeitos de poderes-saberes específicos: «poder psiquiátrico» (Foucault 2003), «poder de representação» (Foucault 2019, 118, 136, 277, 329, 348, 410), «poder médico» (Foucault 2022, 47, 113-135, 220-221, 244, 297-298) ou «poder de normalização» (Foucault 2022, 38, 50-51). O que a introdução do eixo das governamentalidades possibilitará a Foucault é a determinação do domínio particular ocupado pelo poder político na analítica global do poder. Com isto, não está em causa um desaparecimento dos poderes-saberes: mas estes, pela primeira vez, cedem a dianteira ao poder político, que finalmente reclama a sua primazia. Não se trata, também, de afirmar a autonomia do poder político em relação aos saberes médicos ou económicos; pelo contrário, os poderes continuam a sobrepor-se, inclusive ao poder político, contaminando-se mutuamente, e não há qualquer abandono da noção de poder-saber. No entanto, se a primeira fase de investigações de Foucault procurava demonstrar em que medida os saberes psicopatológicos, psiquiátricos, judiciais, antropológicos, biológicos, clínicos determinavam as manifestações do poder político, com a alocação das governamentalidades na analítica do poder é a função do poder político que passa para primeiro plano. Estamos, enfim, perante uma alteração do ponto de vista, na qual se procede a um duplo movimento de um só fôlego: (i) afastamento do olhar microscópico sobre as superfícies de emergência de discursos locais e (ii) ampliação macroscópica que permite situar os discursos locais numa superfície de emergência macroscópica através de uma grande angular. Mas não se trata de um monólogo: nesta trama das governamentalidades, os saberes não são meros figurantes, mas talvez não sejam também

mais do que co-adjuvantes do poder político, o novo protagonista da história. Por outras palavras, as governamentalidades transfiguram a arqueologia dos saberes em arqueologia dos poderes.

Portanto, uma definição provisória de «governamentalidade»: manifestação singular de poder político, com uma temporalidade específica, representada por um bloco de continuidade e regularidades enunciativas, que emerge numa superfície de emergência inter-discursiva. A esta possibilidade, é possível agregar os três significados iniciais com que Foucault pretendeu cunhar o termo na célebre aula de 1 de Fevereiro de 1978, do curso *Segurança, território, população*³⁵: (i) conjunto de «instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder, cujo alvo principal é a população, que tem como principal forma de saber a economia política, e por instrumento técnico essencial os dispositivos [*dispositifs*] de segurança» (Foucault 2004a, 111); (ii) «a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não cessou de conduzir, e desde há muito tempo, em direcção à preeminência desse tipo de poder, a que podemos chamar “governo”, sobre todos os outros (soberania, disciplina), e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos [*appareils*] específicos de governo[, e, por outro], o desenvolvimento de toda uma série de saberes» (Foucault 2004a, 111-112); (iii) «o processo, ou melhor, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média se tornou, nos séculos XV e XVI, no Estado administrativo, e foi, pouco a pouco, “governamentalizado”» (Foucault 2004a, 112). O que estas três definições permitem observar, logo à partida, é de que se trata de mais um conceito aberto: ora nomeia um tipo muito específico e circunscrito de relações entre unidades discursivas, estratégias de discurso e sujeitos (estaria em causa uma governamentalidade fundada numa razão governamental liberal), ora uma função que oferece o conteúdo substantivo e maquínico a um tipo de poder independente ao poder soberano e ao poder disciplinar, ora um efeito de um poder que é, na realidade, anterior ao liberalismo e que se exerce já durante o Renascimento. Por agora, estamos ainda defronte a uma primeira descrição da governamentalidade como tecnologia de poder e «prática política calculada e reflectida» (Foucault 2004a, 169) que constitui o Estado moderno. Porém, Foucault rapidamente emenda a mão e afirma que a governamentalidade não pode ser reduzida a um conjunto de instrumentos ao serviço do Estado, pois, afinal, «o Estado é um episódio da governamentalidade» (2004a, 253).

³⁵ Esta aula conheceu uma enorme fortuna crítica desde que começou a circular oficial e autonomamente em 1978, sob o título «La “governamentalità”» (Foucault 1978). Aquando da publicação do terceiro volume de *Dits et écrits*, em 1994, foi pela primeira vez enquadrada dentro do *corpus* oficial da obra foucauldiana (Foucault 1994k). Sobre a história editorial desta aula enquanto documento, cfr. Foucault 2004a, 114. Sobre o percurso que a aula conheceu em língua inglesa, antes de a primeira edição completa do curso ter dado à estampa, cfr. Foucault 2009b, 89. Também em Portugal este texto foi compilado numa antologia intitulada *A política dos muitos. Povo, classes e multidão* (2010). Editada por Bruno Peixe Dias e José Neves. Lisboa: Tinta-da-china), com tradução de Frederico Ágoas.

Gradualmente, a primeira descrição proposta por Foucault vai perdendo fulgor e a governamentalidade parece abandonar a posição subalterna ao Estado, em que este detinha uma prioridade qualitativa, e reivindica uma colocação distinta: já não é o Estado que exprime a governamentalidade, mas é a governamentalidade que se pode exprimir através do Estado. O significado parece ser claro. O Estado só pode apresentar-se como máquina de poder político se obedecer a uma racionalidade governamental, mas nem todas as racionalidades governamentais dependem do Estado para se tornarem actualidade.

Para que a governamentalidade se possa tornar uma noção operativa deve, então, ser descrita de uma forma radicalmente diferente. No sumário do curso de 1977-1978, Foucault apresenta uma segunda descrição de governamentalidade, bastante sucinta e suficientemente clara: «analisámos alguns aspectos da formação da governamentalidade “política”, isto é, a forma pela qual a conduta de um conjunto de indivíduos se envolveu, de uma forma cada vez mais marcada, no exercício do poder soberano» (2004a, 374). Estamos, pois, já longe das três definições originais, que, entretanto, são já insuficientes para abarcar todo o significado e operatividade da governamentalidade. Também a primeira descrição acaba por desabar, pois a governamentalidade já não aponta para um sentido histórico determinado, que poderia ser balizado entre a passagem do século XVII para o XVIII e os inícios do século XIX, nem para um grupo de «práticas governamentais constitutivas de um regime particular de poder (Estado policial ou governo mínimo liberal)» (Senellart 2004, 406). Daqui, duas conclusões: que há governamentalidade onde não há Estado e que o Estado não comporta em si todas as formas possíveis de exercício de poder político. Este último elemento será relevante em dois sentidos que se tornarão mais claros um pouco mais adiante.

Esta segunda descrição, como refere Senellart, pode ser já encontrada numa formulação de *Nascimento da biopolítica*, quando Foucault descreve governamentalidade como «a maneira pela qual alguém conduz a conduta dos homens» (2004b, 192)³⁶. A governamentalidade transforma-se, aqui, numa noção mais geral, mas que ao mesmo tempo consegue já suportar uma dimensão mais ampla de exercícios de poder político como condução dos homens. Emerge agora como uma grelha analítica a partir da qual se poderão observar, também, os efeitos do poder político, não só aqueles que são produzidos pelo Estado, mas todos os outros fenómenos originados pela fricção dos micro-poderes que lhe são alheios (afinal,

³⁶ Excepcionalmente, utilizaremos ao longo deste estudo a edição original de *Nascimento da biopolítica*, apesar de estar disponível uma edição recente no mercado português. Isso deve-se ao facto de a tradução portuguesa de Pedro Elói Duarte omitir declaradamente passagens relevantes do curso (de que é exemplo a citação a que esta nota se refere) ou avançar com opções questionáveis (no parágrafo seguinte, a título de exemplo, o trecho «d’analyser la manière dont on conduit la conduite des fous [...]» é traduzido por «analisar a maneira como se orienta o comportamento dos homens»; tendo em conta que a noção de «condução» é fundamental para perceber o que está exactamente em causa no argumento que Foucault desenvolvia há três anos, é evidente que a opção pelo verbo «orientar» esvazia de sentido um dos parágrafos fundamentais da lição de 7 de Março de 1979 do curso referido).

não foi só o Estado que reclamou essa tarefa de conduzir indivíduos). Governamentalidades: globalidade dos blocos de continuidade e regularidade no exercício de um poder investido da função de conduzir indivíduos. O poder já não está estático ou apenas a circular ao nível dos saberes dispersos: está também a dispor e a organizar indivíduos, a distribuí-los, a comandá-los; está, enfim, a realizar-se enquanto função que produz *politicamente* subjectividades. E que melhor forma de lhe capturar esse dinamismo do que o ver a conduzir mulheres e homens, isto é, a agitar o movimento dos sujeitos?

Na já referida aula de 1 de Fevereiro de 1978, Foucault informa o auditório de que a denominação do curso desse ano podia não ter sido «segurança, território, população», mas simplesmente «história da “governamentalidade”» (2004, 111). Mas a realidade é que essa história das governamentalidades não começou a ser escrita no ano de 1978, nem acabaria em 1978, apenas se prolongou durante esse ano lectivo. Por isso, se quisermos traçar uma história das governamentalidades, para vermos de que forma o poder político põe em jogo os saberes e de que modo estes saberes moldam o poder político, é necessário cruzar três cursos: não só o de 1977-1978 (*Segurança, território, população*), mas também o anterior, de 1975-1976 («*É preciso defender a sociedade*»), e o do ano imediatamente seguinte (*Nascimento da biopolítica*). Se há uma história das governamentalidades a escrever-se a partir da obra de Foucault, esta terá de ter estes três módulos como ponto de partida. Mas o primeiro passo a tomar é decidir por onde começar a análise. Afinal, o governo dos sujeitos não é propriamente uma invenção recente da primeira modernidade ou do tardo-capitalismo. Esconde-se, por trás do inquérito foucauldiano, uma não tão simples questão de partida: quando se iniciou a época das governamentalidades? Em *Segurança, território, população*, Foucault dá uma resposta insatisfatória: as governamentalidades nascem no preciso momento em que é necessário investir o Estado com uma razão governamental, quando o Estado reclama a tarefa de conduzir indivíduos, quando o Estado inicia o seu lento processo de produção de subjectividades. Mas já antes considerámos que a definição avançada no início deste curso sofre de um certo reducionismo histórico, que apresenta a governamentalidade no singular, como modelo de poder político específico de um determinado período temporal. Portanto, é necessário prescindirmos desta hipótese, que determinava que a governamentalidade estava à espreita no final do século XVI, surgiria em todo o seu esplendor em pleno século XVII, para acabar por ter uma morte silenciosa no século XIX. Talvez tenhamos de recuar um pouco mais, até porque Foucault localiza já na Idade Média um conjunto de técnicas de condução que não são a antecâmara da governamentalidade, mas um exercício compulsivo e relativamente sofisticado de activação do poder político. Aí, encontramos uma governamentalidade, despida da monumentalidade do Estado, é certo, mas, ainda assim, uma governamentalidade: é o pastoreio cristão.

2.3.1. Primeira governamentalidade: o pastoreio cristão

Qual a peculiaridade desta economia de poder, desta governamentalidade à qual podemos dar o nome de pastoreio? A condução dos homens por uma autoridade externa a cada sujeito que, no entanto, habita numa exterioridade ao Estado. Trata-se, pois, de uma dimensão de poder político que escapa às mãos do soberano e do Estado. Na verdade, durante a Idade Média, Foucault diz-nos que a tarefa de governar, isto é, de conduzir os indivíduos não foi ainda reclamada pelo imperador, pelo príncipe ou pelo monarca. Há um vazio de poder, ou melhor, um vazio de poder político que se manifesta tendencialmente como governação que é ocupado pelo pastoreio, que só pode ser plenamente compreendido pelo surgimento de dois sujeitos que estabelecem entre si uma relação particular, em que um desses sujeitos conduz e determina as condutas do outro. Mas a imagem do sujeito que se apresenta como pastor de homens não nasce, propriamente, nessa época e não é pela primeira vez enunciada nas escrituras³⁷: antes da cristandade, o tema é já profusamente analisado na literatura política. Na mitologia grega, encontramos diversas alusões à figura do rei-pastor, desde a *Descrição da Grécia*, em que Pausânias fala de Endimião, à *Ciropédia*, o «espelho de príncipes» de Xenofonte. Foucault (2004a, 140-150) contribui com mais alguns exemplos da representação do governador-pastor na antiguidade, segmentando-os em quatro momentos distintos: (i) na literatura homérica (na *Odisseia* e na *Iliada*), na qual encontramos inúmeras referências ao tema dos reis como «pastores do povo»; (ii) na tradição pitagórica, a etimologia de lei (*nomos*) decorre de pastor (*nomeus*), mostrando como o pastor aparece como primeiro legislador; (iii) nos diálogos platónicos, em particular no *Crítias* (109b), em que os deuses são descritos como os pastores originais da humanidade, nas *Leis* (735b), na figura do magistrado-pastor, que não governa, mas auxilia o governante, e em *A República* (343b), quando Trasímaco provocatoriamente propõe que o bom magistrado seja um mero reflexo do pastor autêntico. Porém, (iv) quando atentamos a *O Político*, o tema do pastoreio como modelo de governação política parece ser posto em causa por Platão. Foucault lê *O Político* como um diálogo que liberta o pensamento clássico desta vil contaminação, na qual pastoreio e política estão sobrepostas, e analisa este movimento emancipatório de quatro modos: (a) o pastor, ao contrário do político, não prescreve, apenas ordena, distribui e classifica o rebanho (264b-267c); (b) o político distribui tarefas, descentraliza o seu poder para melhor governar, algo que põe em causa a singularidade unitária do pastor, que assume um conjunto interminável de funções, como

³⁷ Sobre a apropriação do tema do pastoreio como governação dos homens nas escrituras, veja-se, em particular, Ezequiel 34.

alimentar o rebanho, curar os enfermos, guiá-los numa determinada direcção (268a); (c) o político é parte constitutiva da comunidade, ao contrário do pastor que mantém uma posição de exterioridade-transcendência com o rebanho (275b-c); (d) a função do político é similar não à do pastor, mas à do tecelão, pois cabe-lhe unir aquilo que antes estava disperso e formar uma comunidade política (311c). A partir da exegese de *O Político*, Foucault conclui que o pastoreio não se impõe a uma arte da governação clássica, e só reaparecerá alguns séculos mais tarde, em plena Idade Média.

Qual é, então, a particularidade institucional medieval que permite que o pastoreio tenha, finalmente, uma superfície de emergência que lhe permita inscrever-se efectivamente na cultura política ocidental?³⁸ A resposta que Foucault dá é relativamente simples e intuitiva: o pastoreio só pode emergir quando o cristianismo se institucionaliza em torno de uma Igreja (Foucault 2004a, 151-152). O pastoreio organiza-se em redor de uma economia também muito diferente da que encontrávamos na Grécia antiga, já não doméstica, mas uma outra que pressupõe a universalidade de uma comunidade de sujeitos, que pode ser designada de cristandade. No fundo, trata-se de uma governamentalidade organizada em torno de uma «economia das almas» (Foucault 2004a, 196). Só a partir deste momento, em que a cristandade está unificada, é que uma instituição pode expressar um poder político que age em paralelo ao imperial: não o de comandar exércitos e proteger fronteiras, mas o de governar e dar unidade a uma multidão dispersa. Por isso, a organização eclesiástica exprime este poder de governar as condutas dos indivíduos, de lhes mostrar um caminho para as suas vidas, de os dirigir numa direcção adequada. O cristianismo exerce, nesta medida, um poder que não é meramente religioso, como Foucault parece admitir (2004a, 159), mas que é, pelo contrário, e em simultâneo, um poder especificamente político, e fá-lo sem qualquer oposição do poder temporal, pelo menos até ao século XVI. Vemos, pois, como se pode arrumar uma árvore das governamentalidades, em que há uma primeira bifurcação entre poder secular e poder espiritual, e que durante a Idade Média é precisamente este segundo ramo que exerce poder político, que, como já vimos, se pode simplesmente definir como governação das condutas dos indivíduos. Quem conduz os homens não são os reis, mas os pastores da Igreja. Que é o mesmo que dizer que quem exerce o poder político não são os monarcas ou os imperadores, mas o papado e a sua rede apostólica. O tema do pastoreio não é, no entanto, apenas uma curiosidade histórica ou uma excentricidade hermenêutica de Foucault. O modelo da governação pastoral representa, isso sim, a mais rica contribuição de Foucault para a analítica do poder e a chave interpretativa que nos permite compreender a amplitude e complexidade dos grandes blocos de continuidade temporal a que chamámos

³⁸ O tema do pastoreio não é, contudo, exclusivo do imaginário político ocidental. Sobre as características próprias dos pastoreios hebraico e oriental, e as diferenças entre estes e o pastoreio cristão, cfr. Foucault 2004a, 167-173.

governamentalidades. Que continuidades, que regularidades internas, encontramos em diferentes tipos de governamentalidades que nos permitem, no entanto, representá-las enquanto tais? A resposta a estas questões de partida encontra-se num triplo motivo que Foucault introduz em *Segurança, território, população* para descrever a identidade do poder pastoral. Esta trilogia conceptual nasce com o pastoreio, mas, como veremos ao longo deste capítulo, acompanhará toda a história das governamentalidades, apesar de, surpreendentemente, não ter recebido a mesma atenção que outros elementos tão em voga, como a biopolítica ou a repartição epocal da sociedade em todas as variações possíveis e imaginárias (de controlo, de vigilância, disciplinária, ou, se quisermos falar a partir de vulgatas nossas contemporâneas, do cansaço, da transparência, paliativa). Este tridente de noções, que vai acompanhar toda esta cartografia das governamentalidades, resume-se em simples lexemas: salvação, obediência, verdade (Foucault 2004a, 170).

Em que medida é que estes três elementos se tornaram conceitos operativos para definir o pastoreio cristão? No que respeita à obediência, o pastoreio cristão realiza uma cesura com a tradicional correspondência entre lei e submissão, de dois modos distintos: (i) no lugar de uma relação de submissão de um indivíduo à lei, no pastoreio o rebanho presta uma total submissão ao pastor (Foucault 2004a, 180-181); (ii) a obediência é um fim em si mesma e, por isto, trata-se de uma relação infinita, ilimitada e tautológica, que não produz uma afirmação do sujeito, mas a sua mortificação e destituição ôntica (Foucault 2004a, 181). Também a verdade entra em jogo no pastoreio, pois este está suportado na aplicação recorrente de um amplo aparato de técnicas de exercício do saber. Estas técnicas específicas à Idade Média, como já vimos, são o inquérito e, em particular, a confissão, que, em caso de falha do sistema de vigilância permanente em que o pastor tem a «responsabilidade analítica» de observar e examinar todos os actos do rebanho, devem ser utilizados de forma a restituir os factos e acontecimentos passados no presente (Foucault 2004a, 173)³⁹. No fundo, trata-se da utilização de ferramentas analíticas que devem extrair a verdade mais secreta, mais íntima e mais oculta a cada sujeito, às quais se deverá juntar uma técnica de «directão da consciência» (Foucault 2004a, 184-186) pelo pastor, que deverá, contínua e ininterruptamente, produzir uma nova verdade que cada indivíduo deverá internalizar. Assim, vemos de que modo o pastor deve também corresponder a um outro desígnio: o de ensinar a verdade através de uma pedagogia integral, em que desempenha o papel de mestre, condutor e intermediário de

³⁹ Fica também mais clara a pretensão de Foucault em analisar uma história das governamentalidades, de forma a dispor numa grelha de temporalidade política o tal conjunto de saberes regionais que o ocupou durante a primeira metade da década de 1970. Neste caso concreto, a governamentalidade pastoral está ancorada a um saber inquisitorial que, vimos antes, tinha sido amplamente examinado no ano lectivo 1971-1972, no curso *Teorias e instituições penais* (Foucault 2015d). Foucault chega mesma a afirmar que a introdução do modelo judicial entre os séculos XI e XII representa uma secularização da prática pastoral, com a criação do exercício permanente de confissão e de um tribunal para os fiéis (Foucault 2004a, 206-207).

Deus. Que tipo de verdade deve o pastor-mestre ensinar? A verdade da boa conduta e do bom conhecimento, isto é, aquilo que «cada um deve conhecer e o que cada um deve fazer» (Foucault 2004a, 184). Finalmente, cabe ao pastor a missão de salvar o rebanho, devendo mesmo colocar a sua própria vida em risco para salvar as almas dos outros, aceitando os pecados do rebanho como seus próprios pecados. O pastor deve estar «exposto à tentação» algo a que Foucault chama o «princípio da inversão do sacrifício» (Foucault 2004a, 174). A salvação ou, se quisermos, a vida do sujeito não está nas suas mãos, nem muito menos nas do Estado, mas do pastor. Estamos, portanto, perante uma transacção política relativamente simples e de carácter providencialista: em troca da obediência ilimitada, o pastor dá sentido à vida do rebanho e salva-o da mentira e da morte.

Se mantivermos uma mínima fidelidade à segunda proposta de definição de governamentalidade, então é impossível negar que estamos, já, perante uma distribuição de poder como condução de homens e que pode ser integrada num bloco de continuidade temporal. Os dois sujeitos que emergem desta governamentalidade pastoral são o pastor e o rebanho, que em certa medida antecedem as subjectividades políticas primeiras que iremos logo encontrar na modernidade, na relação que se estabelecerá entre soberano e súbditos. Mas a transição entre uma governamentalidade definida pela governação das almas e uma governamentalidade que segue um modelo de governação secular (de governação de corpos, ainda não de governação da vida) é um fenómeno complexo e, provavelmente, inacabado. Na verdade, o tridente verdade-obediência-salvação não vai de todo desaparecer, sendo, pelo contrário, gradual e lentamente transformado e apropriado pelo Estado a partir do século XVI para, depois, novamente regressar à comunidade. É quase como se esta longa história da governamentalidade de Foucault estivesse a ecoar o célebre enunciado de Schmitt de que «[t]odos os conceitos relevantes da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados» (2006, 36). A partir do século XVI, este lento processo vai finalmente iniciar-se, perante a intersecção de várias formas de condução regionais: ainda a condução estritamente religiosa, é claro, mas também a condução de si próprio, a condução familiar, a condução da coisa pública ou a condução das crianças (Foucault 2004a, 237). O problema da condução é, pois, central ao século XVI e começa a penetrar na própria discursividade soberana que, até ao momento, se tinha mantido silenciosa quanto à questão da governação. Como vimos, durante a longa Idade Média observava-se uma clara separação entre aquilo que é do soberano e aquilo que pertence ao governo. Esta separação manifestava-se numa dispersão institucional, com o Estado medieval e as suas múltiplas encarnações de um lado, e a Igreja e o seu aparato clerical pelo outro. A divisão vai começar a diluir-se a partir do momento em que nasce a episteme clássica (Foucault 2019, 147) e esta começa a desempenhar a sua função de calcular ordens e a analisá-las a partir da

construção de séries empíricas, isto é, de um sistema estruturado em torno de uma *mathesis* (atribui e julga fenómenos), de uma *taxinomia* (identifica e individualiza fenómenos) e de uma análise genética (análise, portanto, da constituição de fenómenos). O que a episteme clássica dará ao conjunto de saberes que se desenvolverão até finais do século XVIII é a possibilidade de tudo ser quantificado e (re)ordenado, remetido para quadros e daí se extrair a verdade sobre o mundo. Isto significa que é necessário criar um conjunto de técnicas permanentes de recolha e produção de verdade, que já não podem estar confiadas a um pastor. Não porque este é completamente ineficaz, mas porque não é absolutamente eficiente no cumprimento da sua função. Além disso, é evidente que a episteme clássica vem pôr em causa os fundamentos epistémicos e metodológicos da verdade comunicada pelo pastoreio: a metáfora, a analogia e a parábola dão lugar a números e tabelas, e o cosmos é finalmente desgovernamentalizado (Foucault 2004a, 242).

Se a Igreja ocupou o lugar de governação que tinha sido deixado vago pelo poder temporal durante a Idade Média, no século XVI assistimos ao movimento inverso: é o poder político do pastoreio que não pode já cumprir as funções de governação das almas de forma suficientemente eficiente, quando comparado com o aparato centralizado de técnicas de medida e inquérito em torno do Estado. O governo começa agora a estatizar-se, mas há um problema de partida que é preciso resolver. Se a episteme clássica pressupõe que a verdade sobre um fenómeno só pode ser alcançada através de um saber matemático, «de acordo com que cálculo pode alguém governar os indivíduos no domínio da soberania?» (Foucault 2004a, 237-238). Por outras palavras, onde, como e o que é essa razão governamental que legitimará o exercício do poder político de conduzir indivíduos por parte do soberano? Essa razão não se irá encontrar na natureza, que ainda obedece aos princípios determinados por Deus, pelo que esta razão governamental terá de ser anti-natural, que é o mesmo que dizer, será monstruosa. A *ratio status* é, por isso, uma *ratio diaboli*, como terá sido desclassificada por Pio V (Foucault 2004a, 247). Assim, o primeiro passo, para Foucault, é procurar essa razão governamental no texto mais diabólico que o século XVI originou. É necessário buscá-la na obra mais maquiavélica da sua época: em *O príncipe*¹⁰.

À superfície, a obra de Maquiavel parece expressar esta realização da episteme clássica, dado que a raiz epistémica do saber do príncipe sobre o seu principado é empírica. Em *O príncipe* deparamo-nos com um abandono duplo, tanto da literatura dos «espelhos de príncipes» ou, pelo menos, do seu entendimento como «catálogo de virtudes» (Aurélio 2012, 35), como das ideias puras platónicas (Rosas 2020, 172). Em seu lugar, Maquiavel propõe «ir atrás da verdade efectiva da coisa», algo que lhe parece

¹⁰ Sobre a recepção da obra de Maquiavel ainda durante o século XVI e a sua qualificação diabolizadora pelo clero, cfr. Aurélio 2012, 57-62. Para um estudo sobre a recepção de Maquiavel por Foucault, cfr. Brossat 2021.

«mais conveniente» do que mergulhar nas turvas águas da imaginação (Maquiavel 2011, 185) ou ceder a alguma definição apriorista de verdade. O método empírico de Maquiavel, que se transcreve nesta busca pela *verità effettuale*, impõe que o soberano aceda à superfície da experiência de dois modos distintos: por um lado, através da observação directa dos maneirismos da acção política, olhando atentamente aqueles que sujam diariamente as mãos, desvendando os códigos corporativos, lendo, enfim, as condutas de governados, mas também as do corpo dinâmico de governantes; por outro, através de fontes históricas, de relatos orais ou escritos, imergindo nas bibliotecas do cânone clássico⁴¹. O conhecimento é, assim, produzido pela experiência directa, mas também pela experiência dada pela leitura de «Xenofonte, [...], Lucrécio, Tito Lívio, Plutarco, Ovídio, Catulo, Dante, Petrarca, Boccaccio» (Aurélio 2012, 33). E, aqui, quando Maquiavel exalta o conhecimento livresco, aconselhando o príncipe a rodear-se dos «homens excelentes» (Maquiavel 2011, 183) do passado, ou quando escreve, na célebre carta a Vettori, sobre esta sedução pela grandiosidade dos «antigos homens», verificamos que o seu empirismo revela características peculiares porque se desdobra numa ambígua temporalidade que tanto está ancorada no presente observável, como as condições de existência do futuro indeterminado dependem de um «processo de transferência» (Aurélio 2012, 34) do passado para o presente. Trata-se, enfim, de um processo regular e contínuo de cotejo constante daquilo que já sucedeu com a acção política que se pretende exercer, tendo em conta, sempre, que não há um futuro que se possa determinar, mas que o soberano deve precaver-se de não ter a *fortuna* do seu lado, estudando atentamente as lições, os sucessos e os azares daqueles que o antecederam.

Mas as aparências enganam. E o logro em que podíamos tropeçar seria o de vislumbrar em *O príncipe* uma demonstração translúcida da episteme clássica. Trata-se de um texto político que segue um modelo empírico, é certo, mas Maquiavel nunca «dá o salto para a produção de uma ciência universal e das suas leis» (Rosas 2020, 172). Não há ainda um intento de matematizar o real, como encontraremos em meados do século seguinte com Hobbes, nem sequer de ver o terreno social como um laboratório político: «Muito mais do que experimentalista, Maquiavel é um experiencialista» (Rosas 2020, 172). Por isso, encontramos aqui uma primeira razão (epistémica, se quisermos) que invalida que descubramos em *O*

⁴¹ O texto seminal sobre a verdade efectiva da coisa é «Machiavel et la verità effettuale», de Claude Lefort. Aqui afirma-se que a *verità effettuale*, na verdade, se desdobra em «dois polos de experiência e dois polos de conhecimento cuja diferença é irreduzível. Ou, para colocar em linguagem moderna: a reflexão sobre o político e a reflexão sobre a política são distintas e estão entrelaçadas» (Lefort 1992, 177). Aurélio anota ainda (2012, 105) uma interessante passagem de *Maquiavel e nós*, na qual Althusser distingue Maquiavel de Montesquieu: enquanto a este lhe interessava verificar «a natureza das coisas», naquele o que encontramos é uma preocupação singular, não com a universalidade dos problemas que podem ser delimitados pela política (justiça distributiva, as leis, políticas públicas justas, concessão de liberdades etc. etc. etc.), mas com a coisa, isto é, a raiz da problemática política, que é a sua realização prática (Althusser 2021, 43).

príncipe a primeira expressão de uma razão governamental fundada sobre um novo aparato de saberes. Não é, porém, essa a principal razão apresentada por Foucault para contrariar interpretações apressadas. O motivo pelo qual não há uma razão governamental em *O príncipe*, ou, se se preferir, uma arte da governação, é precisamente pelo facto de Maquiavel definir a sua análise a partir do ponto de vista da relação do príncipe com o seu território (Foucault 2004a, 249). O que se pode encontrar no texto de Maquiavel é apenas mais uma invariância do problema político medieval sobre a segurança do príncipe e do seu principado (Foucault 2004a, 99). Ou seja, o ângulo governamental parece exigir uma relação entre governante e governado, um projecto de condução de corpos, algo que não é possível encontrar em *O príncipe* (ou, pelo menos, essa questão nunca se coloca à partida, mas como articulação auxiliar que pode beneficiar ou prejudicar os objectivos do príncipe em preservar o seu domínio).

Não é em Maquiavel que conseguiremos encontrar uma incorporação da governação na esfera da soberania, nem uma primeira governamentalidade estatizada. O Estado é ainda entendido como um bem do príncipe, que se fixa numa espacialidade distinta: o soberano não está no Estado, mas transcende-o, é-lhe exterior. E esta relação de exterioridade do soberano também revela porque estamos perante um Estado-ainda-não-moderno, pois este ainda não se encontra suportado por uma complexa rede de técnicas que tenham como seu principal objecto a condução dos sujeitos. O que encontramos em Maquiavel é, para Foucault, uma teoria dos «caprichos» do príncipe (Foucault 2004a, 99), ainda não um esboço de uma governamentalidade; uma «razão de interesse» (Aurélio 2012, 136) e não uma razão governamental. Para que esta possa ser descoberta, é necessário «pensar o Estado diferentemente de Maquiavel.» O que significa isso? «[R]epresentá-lo como pessoa abstracta, situada acima da pessoa concreta que detém o poder e impõe as normas: enquanto entidade pessoal, o Estado será portador de uma autoridade e de um interesse próprios; enquanto entidade abstracta, o seu interesse transcenderá tudo e todos.» (Aurélio 2012, 136). Veja-se a inflexão que está em causa, esta modificação topológica entre Estado e soberano: se em *O Príncipe*, o soberano está fora e sobrepõe-se ao Estado, agora o Estado deverá incorporar um conjunto de elementos constitutivos, entre eles o próprio soberano. É aqui que encontraremos a primeira governamentalidade estatal, no preciso momento em que o Estado devora o soberano e lhe diz que ele passa a ser uma das suas propriedades. A fenda governamental aberta no século XVI com a ruína do pastoreio vai ser finalmente cerrada com os teóricos da razão de Estado. E estes parecem anunciar, a voz cheia, para quem os queira ouvir: «que os teólogos se calem em assuntos que não lhes dizem respeito» (Gentili 2008, 83).

2.3.2. Segunda governamentalidade: a governamentalidade clássica e a razão de Estado

O problema da razão de Estado vai ser encontrado por Foucault num texto relativamente obscuro publicado no início do século XVII, em Itália, da autoria de Giovanni Antonio Palazzo. O seu título é *Discurso do governo e da razão verdadeira do Estado*. Primeira questão: que razão é esta? Segundo Foucault, Palazzo dirá que a razão tem um conteúdo dúplice e mutuamente dependente. Não só a razão é a unidade essencial de uma coisa, a unificação de todas as suas partes dispersas, como um «poder da alma» que permite o conhecimento da verdade das coisas. A razão é simultaneamente o conteúdo substancial e orgânico de uma coisa, como o dispositivo que permite revelar a sua verdade mais oculta (Foucault 2004a, 261-262). Segunda questão: o que é o Estado? Já não se trata apenas do entendimento maquiaveliano de *stato*, um domínio privado de um príncipe, mas também como um corpo de normas e costumes, um aparato institucional e uma condição de imobilidade e de conservação (Foucault 2004a, 262). Terceira questão: o que é a razão de Estado? Aquilo que é absolutamente necessário e liminarmente suficiente para que o Estado preserve a sua integridade e se realize numa temporalidade infinita, em que já não se procura justificar a acção política a partir de um conjunto de fenómenos históricos de conquista ou aquisição de um domínio, nem mesmo se pretende projectar uma teleologia ou um objecto final que o Estado deve procurar alcançar. Pelo contrário, com a razão de Estado entramos no terreno de uma «historicidade aberta» (Foucault 2004a, 266), sem passado e sem futuro⁴²: o que esta racionalidade oferece ao Estado é a possibilidade de este se inscrever num presente eterno e «num estado permanente de perfeição» (Foucault 2004a, 297).

Por outro lado, a definição avançada por Palazzo é ainda importante porque subjectiva o Estado. Este deixa de ser um mero objecto cobiçado pelos príncipes e transforma-se no sujeito político por excelência da idade clássica. Tal como os indivíduos dispersos têm a sua essência, também o Estado tem a sua própria verdade, pelo que a razão de Estado deve penetrar num conjunto de saberes que permitam desvendar a sua natureza escondida. A racionalidade governamental que é procurada precisa, assim, de uma regularidade de enunciados obtidos por um conjunto de regras e instrumentos que tenham o conhecimento do Estado como seu sujeito-objecto. Em poucas palavras, para conhecer o Estado é necessário que surja uma ciência que lhe seja específica, algo que irá acontecer no século XVII e à qual

⁴² O Estado moderno apresenta uma temporalidade diferente do império, orientado em torno do ciclo nascimento-desenvolvimento-perfeição-queda. Se ao primeiro corresponde um presente, o outro só tem passado e futuro. Cfr. Foucault 2004a, 296-297.

se dará o nome de «estatística» (Foucault 2004a, 280, 323). Ora, é precisamente no que diz respeito a esta ciência estatística e à sua relação de dependência com o Estado que podemos ver a operatividade da função do poder-saber, pois para que o Estado possa conhecer-se a si próprio (os recursos que o constituem, mas também as suas forças e fraquezas), este necessita de recriar-se administrativamente, robustecer-se em torno de um aparato técnico que não tenha como única função declarar guerra, cunhar moeda ou tratar de aborrecidos assuntos de fiscalidade. O aparato administrativo deve desempenhar a dupla função de centralizar o conhecimento do Estado, por um lado, e, por outro, de o confinar a uma racionalidade matemática, em que qualquer fenómeno pode ser quantificado. Por isso, o saber estatístico exige um complemento para que se possa tornar operativo, um aparato que se responsabilize por contabilizar, ordenar e inquirir um conjunto de mecanismos estatais de recolha de dados, o qual deixaremos por agora em suspenso para o retomar um pouco mais à frente. A estatística não aparece, assim, como um saber autónomo, mas subordinado às condições de emergência que lhe são conferidas pelo Estado, que, por sua vez, vai confiar à estatística a missão de lhe dar a conhecer a sua verdadeira verdade. Desta forma, a verdade pastoral é apropriada pelo Estado e torna-se um dos elementos constitutivos da nova razão governamental. Mas o que é necessário ao Estado já não é conhecer a sua essência moral, mas desvendar a sua natureza material. A sua tarefa é também distinta daquela que era realizada pelo pastor cristão: não se trata propriamente de ensinar a verdade, mas de produzi-la, através da manipulação da opinião pública (Foucault 2004a, 278). Nesta medida, a incorporação da verdade no corpo do Estado dá-se de dois modos: centralização de informação e produção de conhecimentos. Assim, o modelo de governação que se inicia nos finais do século XVI e se estende durante todo o século XVII, na Europa ocidental, depende daquilo a que podemos simplesmente designar como «política da verdade» (Foucault 2004a, 281).

Uma das contribuições mais originais de Foucault para a análise da governamentalidade clássica, que se institui sobre a racionalidade descoberta na razão de Estado, prende-se com uma segunda noção que já encontramos na tríada conceptual do pastoreio: a salvação. A singularidade desta abordagem assenta num conhecido dispositivo argumentativo foucauldiano, o de ressignificar concepções que se encontram reificadas na discursividade coloquial ou no imaginário político. É isso que Foucault acaba por fazer, ao vincular a ideia de salvação à noção de golpe de Estado, o que, à primeira vista, poderia parecer paradoxal. Ao seguir a definição setecentista de golpe de Estado como suspensão temporária da lei, Foucault acaba por amarrá-lo à ideia de salvação do próprio Estado, ao argumentar que, em certas circunstâncias, a razão de Estado legitima a interrupção da relação jurídica entre soberano e súbdito, de forma a que o Estado possa garantir a sua própria conservação (Foucault 2004a, 267). A internalização

do golpe de Estado como ferramenta auto-reguladora poderá parecer contraditória, no sentido em que habitualmente o conceptualizamos num espaço de exterioridade. A leitura foucauldiana dos teóricos da razão de Estado age no sentido inverso, em que o golpe de Estado é reclamado para a interioridade do Estado para que este possa transgredir a lei, sobrepor-se a ela, tantas vezes quantas forem necessárias, para que possa salvar-se. Por isso, Foucault fala do golpe de Estado como a «auto-manifestação» do próprio Estado (Foucault 2004a, 268) e afirmação derradeira da nova relação hierárquica que se estabelece no âmago desta governamentalidade clássica: já não é só o soberano que é parte constitutiva do Estado, mas também as leis estão sempre deste dependentes. Nas ocasiões em que as leis agirem contra a própria conservação do Estado, quando puserem em causa a sua sobrevivência e lhe negarem a sua infinitude, a razão de Estado dita que este pode, legitimamente, abdicar delas e governar na condicionalidade da excepção.

O golpe de Estado como contingência, aliás, como prerrogativa do Estado perante ameaças internas ou externas, encerra em si próprio uma vinculação à ideia de necessidade, algo que percorrerá toda a história do pensamento moderno até desembocar em Schmitt⁴³. Necessidade esta que sobrevém à preservação da legalidade, ou, pelo menos, de que à necessidade do Estado corresponde uma lei superior que anula todas as outras (Foucault 2004a, 267-268), que são, no fundo, apenas normas auxiliares para o cumprimento do desígnio derradeiro de manutenção do Estado. Portanto, a razão governamental clássica legitima uma primeira cisão entre aquilo que é da lei e aquilo que é do Estado. Segunda cisão: política e moral. Não é, evidentemente, uma distinção nova, pelo que já a encontrávamos amplamente explanada em *O príncipe*, o que explica que Foucault refira que mesmo que não se consiga encontrar aí uma arte da governação, é através de Maquiavel que todo o debate é conduzido (2004a, 248). O que o golpe de Estado acautela é que a salvação do Estado impõe uma racionalidade violenta, exige o sacrifício de partes para a manutenção da unidade do todo, algo que está já bastante longe da proposta pastoral cristã, na qual não era permissível sacrificar qualquer membro do rebanho. Estamos perante um novo duplo movimento sincrónico, em que ética e política se afastam, enquanto violência e razão começam a coincidir (Foucault 2004a, 270). Por isso, o golpe de Estado, este modelo específico de governação, deve exprimir-se em actos da mais pura violência, que são ao mesmo tempo expressões da forma mais pura da razão (Foucault 2004a, 272-273). Finalmente, cisão entre visibilidade e invisibilidade. Significa isto que o golpe de Estado deve instalar-se no domínio da teatralidade, deve ser representado, deve manifestar-se como performance, na qual a violência deve ser mascarada ou ocultada. Se a salvação do

⁴³ Não deixa de ser surpreendente, contudo, que as referências explícitas na obra de Schmitt à razão de Estado sejam reduzidas. Para uma das raras interpelações à teoria da razão de Estado na sua obra, cfr. Schmitt 2017.

Estado só pode ser garantida por meios violentos, que o seja, mas que a população só conheça os efeitos e não se depre com a brutalidade do poder (Foucault 2004a, 270-271).

Em último lugar, Foucault encontrará num ensaio de Francis Bacon, intitulado «Das sedições e dos problemas», o esboço de uma teoria da obediência ao Estado. Mais, é precisamente neste texto de Bacon que Foucault consegue encontrar a justificação para que a razão de Estado possa ser qualificada de razão governamental. À partida, o problema de Bacon não é muito diferente do de Maquiavel: existem ameaças constantes à estabilidade da soberania ou do Estado e, por isso, o príncipe deve precaver-se e exercer o seu domínio tendo sempre em consideração a ameaça permanente de sedição. As sedições podem ter variadíssimas causas, e.g.: o descontentamento popular em relação às decisões do soberano, a pauperização generalizada das condições materiais de existência ou as oposições às regras fiscais. Como Maquiavel, também Bacon aconselha o soberano a solucionar as sedições de variadíssimas formas, seja através do aumento da circulação de fidúcia, seja através do estabelecimento de artificiais rivalidades de interesses que possam dispersar o nascimento de uma facção suficientemente organizada e numerosa que possa depor o príncipe. Começamos, finalmente, a observar a teorização de um aparato de «previsão e prevenção» (Bacon 2008, 98) a que um conjunto de saberes estatísticos acabará por dar uma forma institucional. Porém, há duas invariâncias em relação a Maquiavel e Bacon que importa notar: (i) enquanto Maquiavel está meramente preocupado na forma como o príncipe deve evitar ser despojado do seu principado, Bacon integra a possibilidade, a mera virtualidade da sedição e da revolta numa discursividade governamental; (ii) enquanto para Maquiavel o grande perigo para o príncipe está nas mãos dos «grandes», Bacon vê uma ameaça permanente nos comuns (Foucault 2004a, 277-278). Há uma realocização do problema, que em Maquiavel se esgota na relação entre o príncipe e o seu domínio, o que leva a que apenas com muitas concessões da parte do leitor, e de forma muito indirecta, se possa descortinar uma preocupação com os «pequenos», com as pessoas. Com Bacon, são estes «pequenos» que passam para primeiro plano e se tornam, finalmente, o objecto da governação. É aqui que reside a originalidade do texto de Bacon e a sua relevância para o argumento de que a razão de Estado é a primeira instância de uma razão governamental que entra na esfera da soberania: a salvação do Estado exige tanto extracção como produção de verdade, tal como o aperfeiçoamento de técnicas de condução dos indivíduos que garantam que estes obedecem incondicionalmente já não a uma figura singular, como era o caso do pastor, mas ao Estado.

A estatização da razão governamental determina uma arquitectura teórica e prática que deve servir o engrandecimento do Estado. Interesse do Estado (não ainda da nação), que está dependente de ser realizado por dispositivos derivados do saber matemático (a estatística), mas também da discursividade

económica (do mercantilismo e do seu propósito de acumulação e enriquecimento interno). A fórmula parece ser simples: a quantificação de recursos (não só de bens, mas também de pessoas) determina a força do Estado. Por esta razão, o século XVII assiste ao nascimento de uma nova questão nos círculos teóricos da razão de Estado: e se o Estado for simplesmente pequeno demais, com poucas cabeças e recursos limitados? Que fazer nestes casos em que a razão de Estado não se pode manifestar em toda a sua grandeza, em toda a sua totalidade, por um simples azar histórico? Que fazer quando os recursos amplos de um Estado estão sub-aproveitados e, assim, limitam o grau de expressividade da potência do Estado? Esta problemática irrompe nos gabinetes políticos dos chanceleres, que questionam se o governo pode subsistir se pensar apenas na sua conservação. Será isso razoável? Melhor, será isso *útil* ao governo? É desta forma que a questão política da expansão territorial volta a estar em jogo (Foucault 2004a, 297): a razão de Estado não pode pressupor apenas a manutenção do Estado; aliás, a sua ruína só pode ser evitada caso o Estado se expanda, caso fomenta o comércio internacional e dele tire proveitos que o possam enriquecer. Afinal, esta é já uma das questões que Richelieu coloca no seu *Testamento político*, quando fala não só das vantagens económicas para o povo, como dos benefícios militares para o Estado: «[a]lém do lucro dos particulares, o Estado receberá uma grande vantagem de uma tal ordem, pois os mercadores, dentro de seis anos, serão importantes pelo número dos seus navios e estarão em condições de assistir o reino se houver necessidade» (Richelieu 2008, 354). Salvação do Estado e prevenir a necessidade. É entre estes dois pólos que se joga a razão governamental, agora já não só no plano interno, mas também no palco internacional.

É razoável afirmar que Foucault divide a governamentalidade clássica em dois sub-blocos de continuidade: um primeiro que se estende entre finais do século XVI e meados do século XVII, *grosso modo*, entre a publicação de *Razão de Estado*, de Giovanni Botero, em 1589, e a Paz de Vestefália, em 1648. Aqui, a razão governamental ainda se define pela problemática de encontrar as ferramentas adequadas para conservar o Estado. O segundo bloco de continuidade inicia-se com o novo paradigma internacional e prolonga-se pelo século XVIII. O motivo pelo qual Vestefália pode ser considerado um acontecimento charneira na história da governamentalidade clássica é o facto de revelar uma nova constituição histórica do Estado, finalmente desligada dos velhos resíduos imperiais. O Estado, agora, compõe-se finalmente como sujeito político singular, composto por uma unidade própria, que compete com outras unidades absolutas no domínio comercial, monetário e colonial. A partir de Vestefália, as velhas rivalidades dinásticas e hereditárias tornam-se cada vez mais residuais⁴⁴, e o Estado vai manifestar-

⁴⁴ A sua última expressão será, muito provavelmente, a Guerra da Sucessão Espanhola, travada entre 1701 e 1715. Cfr. Foucault 2004a, 302-303.

se no domínio da competição económica e política, na comparação constante entre qual destas unidades é a expressão mais elevada da racionalidade governamental (Foucault 2004a, 298). Daqui, três conclusões provisórias: (i) a epocalidade imperial encontrar-se-á suspensa e a universalidade óptica do Estado imperial dá lugar a subjectividades locais que, cada uma, expressam a sua razão de Estado própria; (ii) a escatologia universal do império ou da monarquia universal transforma-se na escatologia relativa do pluralismo estatal em torno de um paradigma de paz determinado pelo frágil equilíbrio de poderes (Foucault 2004a, 307-308); (iii) a competição económica, monetária e colonial revela que o poder político será agora o efeito de um contínuo atrito entre sujeitos autónomos. Uma das características desta segunda fase da governamentalidade clássica é justamente a incorporação da força na arte de governar, através do surgimento de duas novas tecnologias de violência securitária: o corpo diplomático-militar permanente, munido de estruturas de conhecimento estratégico e tático, e alavancado pela profissionalização de uma carreira militar, garantirá a segurança nas fronteiras e exprimirá a razão de Estado fora de portas (Foucault 2004a, 311-313); no plano interno, a responsabilidade securitária cai nas mãos de um aparelho de «racionalização de forças» (Foucault 2004a, 313). Expressão ilimitada da razão de Estado: eis o Estado policial.

A salvação do Estado exige que a racionalidade governamental encontre uma distribuição adequada das forças no quadro de fricção permanente, não só entre Estados, mas dentro de cada Estado. A transformação da polícia num conjunto de meios pelos quais o Estado se fortalece, ao mesmo tempo que se preserva a sua boa ordem, vem dar conta desse mesmo problema. As funções da polícia não se esgotam aqui: a polícia também desempenha um papel performático, pois é ela que representa publicamente a grandeza e força do Estado e manifesta o «esplendor estatal» (Foucault 2004a, 321), e um serviço inquisitivo. A polícia será o tal complemento que referimos mais atrás e que se tornará indispensável para que a estatística extraia a verdade do Estado e a possa medir, que conte as forças internas e as compare com as forças de todos os outros Estados. Por outras palavras, a articulação entre Estado e estatística, o poder-saber da governamentalidade clássica, é fornecida pelo aparato policial, que numa primeira instância executará um serviço meramente censitário, contabilizando o número de homens que trabalham e habitam dentro do território estatal, para logo depois avançar com a regulação da distribuição dos bens, com a ordenação da saúde pública, ao convocar a si a tarefa de dispersar os enfermos e reorganizar a cidade, com a regulamentação das profissões liberais e a vigilância dos ociosos, para, finalmente, dispor uma racional, razoável e adequada circulação de bens (Foucault 2004a, 330-333). Há, inegavelmente, um poder executivo nesta polícia, que vai governar os corpos em nome do soberano, possibilitando-lhes segurança, mas também saúde e vida. Quem conheça a argumentação

foucauldiana poderá já prever qual é a direcção que será dada a este argumento, mas ainda é muito cedo para falar de biopoder. Por agora, estamos ainda nas primícias do Estado policial, mas esse poder sobre a vida começa já a espreitar por detrás dos ombros da polícia. Esta primeira encarnação do Estado policial possibilita o conhecimento da verdade dos sujeitos, protege os indivíduos e salva-os das enfermidades, inquire e mede-os, controla os seus passos, responsabiliza-se pelas suas actividades, exprime finalmente a força estatal, que é o mesmo que dizer, potencia a razão de Estado através de um aparato securitário e regulatório que governa a coexistência entre os sujeitos.

A polícia emerge, então, como um organismo para-executivo que governa o Estado nesta governamentalidade clássica, o que, como vimos, determina que a razão de Estado não reconhece freios internos que a possam limitar. A partir do século XVIII, contudo, a hegemonia desta racionalidade governamental começa a ser posta em causa graças a um discurso que procurará auto-regulamentá-la. Mas este discurso não se desenvolveu fora das fronteiras do Estado, mas na sua interioridade. Este discurso agiu na esfera estatal com o propósito muito específico de engrandecer o Estado através do seu enriquecimento, de assegurar a competição e concorrência entre unidades soberanas (Foucault 2004b, 16). Este discurso não procurou, sequer, imiscuir-se em questões morais ou filosófico-políticas sobre a legitimidade da acção governamental, sustentando, não raras vezes, que o melhor governo era aquele em que o soberano agia sem contrapesos. O que este discurso procura encontrar na governação não é, por isso, um código de justiça ou de moralidade, mas apenas eficiência. O discurso que irá limitar internamente a razão de Estado e transformá-la é a economia política. E a forma como vai limitar a racionalidade governamental clássica é através da introdução de um novo «regime de verdade» (Foucault 2004b, 21), a partir do qual se accionarão mecanismos epistémicos diferentes. Foucault chama-lhes, simplesmente, uma «coerência reflectida, racional» (2004b, 21), um conjunto de dispositivos de inteligibilidade que determinarão com precisão se as acções políticas e as decisões tomadas são eficazes ou ineficazes, produtivas ou improdutivoas, úteis ou inúteis, enfim, se são verdadeiras ou falsas. A avaliação do governo perde, definitivamente, as amarras morais que a vinculavam à grelha legitimidade-ilegitimidade. Mas deve prescindir-se, igualmente, da métrica da potência que caracterizava a boa ou má governabilidade desde finais do século XVI: o bom governo já não será aquele que manifestará a grandiosidade da sua força. Daqui em diante, importa apenas inquirir se o governo é capaz ou incapaz. A nova rede de apetrechos de conhecimento que vêm agregados à economia política parecem ser antagónicos dos métodos meramente estatísticos que encontrámos na racionalidade governamental clássica, pelo menos no que diz respeito aos seus propósitos. Pois se estes tinham uma direcção muito clara e bem definida, que era a de extrair a verdade para assegurarem o «crescimento infinito do

Estado» (Foucault 2004b, 29), aqueles procurarão desvendar a medida certa, a verdadeira *ratio status* da governação. O que a discursividade da economia política irá introduzir na razão de Estado é a possibilidade de que esta extraia a verdade já não da globalidade do corpo social, do povo obediente, da ameaçadora multidão, mas, apenas e só, do mercado. Para sermos mais claros, Foucault considera que é o mercado o «lugar de verdade» (2004b, 31) que o governo deve escutar atentamente, porque é no mercado que se pode observar a espontaneidade do equilíbrio natural, exemplificada na fixação de «bons preços», «preços naturais» ou «preços normais». A economia política vai contribuir para uma naturalização da razão governamental, através de um argumento linear que não será propriedade exclusiva dos fisiocratas, mas que gradualmente é incorporado na própria filosofia moral, como acontece na *Paz perpétua*, de Kant. Será aqui que Foucault encontrará a descrição da natureza como espaço-ideal e prodigioso que prescreve que «todo o mundo e toda a sua superfície fosse dedicada à actividade económica da produção e da troca» (Foucault 2004b, 59). O mundo é, então, o grande espelho do mercado, em que todos os indivíduos têm um dever moral delegado pela natureza de estabelecerem relações em torno do direito de propriedade, e, por sua vez, o Estado terá de reflectir esta regra natural na codificação de um conjunto de regras que permita que o preço natural e normal seja o critério mensurável pelo qual todas as práticas não-discursivas se devem reger. Que é o mesmo que dizer que o mercado revela a naturalidade da norma e é no mercado que se pode desvendar a essência das coisas e dos indivíduos. A justa ordem das coisas, tão procurada por todas as discursividades políticas, estava, afinal, tão perto. Bastava olhar para os preços, que numa feliz designação Foucault considera serem a nova «bitola de verdade» (2004b, 33) pela qual o governo se deve guiar para determinar a sua acção. Quase como se o mercado irradiasse a figura ideal de um governo, projectando no Estado a sua justa aparência e a sua justa constituição, precisamente pelo facto de o mercado ser «essencialmente um lugar de justiça» (Foucault 2004b, 33) natural. Estamos, pois, perante uma *gradualização* do governo, das suas técnicas, dos seus aparatos especificamente administrativos, que não voltarão a encontrar a sua validade na estrita proporcionalidade da potência com que se manifestam. A economia política dirá, somente, que a grandeza do Estado não é uma virtude, mas um defeito. E o mercado substituirá o pastor e a multidão policiada e *estatizada* como derradeiro repositório de verdade. O bom Estado deve ser «frugal» (Foucault 2004b, 30) e a sua razão governamental não deverá ser máxima, mas mínima. Com a constituição deste novo regime de verdade, com uma nova razão governamental minimalista, entramos

definitivamente num outro bloco de continuidades temporais e numa nova governamentalidade. Abandonamos a governamentalidade clássica e entramos no que Foucault nomeia de «liberalismo»⁴⁵.

2.3.3. Terceira governamentalidade: a governamentalidade moderna ou liberalismo

Ao contrário da governamentalidade clássica, em que a razão de Estado se exprimia sem qualquer limitação interna, a governamentalidade moderna pode ser identificada como um bloco de regularidade de enunciados e de práticas não-discursivas que determinam que a adequada condução dos indivíduos implica uma limitação intrínseca à acção governamental. O discurso da economia política surge para revelar o mercado como novo modelo de verdade e para impor freios à vocação intervencionista do governo. Mas a deslegitimação da intervenção governamental no mercado, em particular, é motivada por um outro aspecto particularmente significativo, de carácter, também ele, epistémico. Não é só porque a verdade da ordem natural das coisas aí reside que o mercado deve escapar à intervenção estatal: a interferência é recusada porque o Estado é ignorante quanto ao objecto do mercado, isto é, desconhece as razões, os motivos, o modo de funcionamento e a essência das relações económicas. A crítica da razão governamental anunciada pela economia política pressupõe que o soberano não pode «conhecer a totalidade do processo económico» (Foucault 2004b, 286-287) e acaba por desqualificar terminalmente a equivalência entre um soberano político e um soberano económico. É precisamente isso que Adam Smith anuncia ao demitir o soberano das funções que outrora desempenhou na economia mercantilista: «[o] soberano fica totalmente libertado de um dever, cuja tentativa de concretização o exporá sempre a variadíssimas desilusões e para a perfeita realização do qual jamais bastaria a simples sabedoria ou conhecimento humanos – o dever de superintender o trabalho das pessoas privadas e de o dirigir para as actividades mais necessárias à sociedade» (2016, 284). O soberano é, assim, despedido de um trabalho em que era absolutamente incompetente, não porque não procurasse utilizar o conhecimento certo e adequado, mas porque simplesmente não tinha acesso a esse mesmo saber. Este saber incorporado genericamente na economia política não pode, por isso, ser transformado em ciência do

⁴⁵ No manuscrito da lição de 10 de Janeiro de 1979, do curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault refere que o termo «liberalismo» como governamentalidade moderna é utilizado «num sentido muito lato» (2004b, 23-24). Este amplo «liberalismo» apresenta quatro características: (i) o governo é limitado internamente; (ii) a limitação, mais do que teórica, realiza-se na prática da acção governamental; (iii) procura «limitar ao máximo as formas e domínios da acção do governo»; (iv) organiza a limitação governamental em torno do sistema parlamentarista, do constitucionalismo, de mecanismos de controlo e de produção de opinião, da imprensa e de inquéritos. Foucault também concede que a este novo bloco de regularidades poder-se-ia dar, simplesmente, o nome de «naturalismo governamental» (2004b, 63).

Estado, como no século XVII teria acontecido com a estatística. A sua orientação é diferente: a economia política instala-se na lateralidade da arte da governação e desempenha uma função consultiva. Quase como se substituísse a moral ou a sagacidade como novo discurso prescritivo nos «espelhos de príncipes», aconselhando os governantes a actuar de forma reservada, moderada e, principalmente, limitada em assuntos económicos, pois estes são, afinal, temas que não lhes dizem respeito.

Contudo, Foucault afirma ainda que para que a economia política se possa exprimir eficazmente como discursividade auto-regulatória do governo necessita de se apoiar num outro tipo de discurso que, até então, tinha servido como limitador externo ao governo, como veremos na secção dedicada às contra-condutas. O direito público é esse discurso que oferecerá uma regulamentação legal à economia política, garantindo a troca e o *laissez-faire*, protegendo os indivíduos de fraude e de roubo, elaborando códigos tributários razoáveis, codificando o direito comercial, criando normas alfandegárias, constitucionalizando o direito à propriedade, que, até então, era apenas mais uma excêntrica temática discutida entre alguns juristas criativos. O que o direito público dará ao Estado não é a possibilidade de que este entre no mercado, mas que possa, e será esta a sua função na governamentalidade liberal, definir as regras do jogo (Foucault 2004b, 178). Para que o mercado possa mostrar a verdade ao governo, para que o governo possa replicar a boa e natural ordem espontânea, o direito precisa de articular-se no interior do Estado e é apropriado pelo governo para servir, também ele, como seu contrapeso. E o direito público vai desempenhar essa função de dois modos distintos: primeiro, vai definir normas que limitem a governação dos homens às áreas em que forem úteis e segundo um grau de eficácia apreendido a partir da análise do mercado. Isto é, determinará onde e quando deve o governo intervir, e de que modo o poderá fazer. Se o governo transgredir esses limites, não estará propriamente a incorrer numa infracção moral: estará apenas a revelar a sua ineficácia e, mais precisamente, a sua inutilidade (Foucault 2004b, 41-42). Segundo, vai actualizar os tradicionais problemas da filosofia política, em torno da legitimidade soberana e da inalienabilidade e universalidade de direitos. Soberania e direitos naturais formam, assim, os fundamentos deste segundo modo jurídico de auto-regulação interna da governação: a extensão do governo só pode alcançar a sua justificação na adequada protecção de liberdades fundamentais (Foucault 2004b, 40-41). Se um governo se recusar a desenvolver um conjunto de normas que vise a preservação dos direitos individuais, estará a pecar por defeito, que é o mesmo que dizer que estará a governar de modo insuficiente; se, pelo contrário, o governo se intrometer na esfera inviolável de direitos de cada indivíduo, estará a governar excessivamente. É através deste equilíbrio que a tecnologia jurídica se articulará na governamentalidade liberal, entre os direitos do soberano e os direitos dos indivíduos.

Estamos, assim, perante duas vias de limitação jurídica interna à governação: à primeira via, que utiliza o critério da utilidade e da eficácia para definir o bom aparato legislativo, Foucault chama de via radical ou utilitarista; à segunda via, que recupera o julgamento da legitimidade a partir do direito natural, denomina-a de via revolucionária ou rousseauiana. A descrição histórica da limitação jurídica à razão de Estado é bastante reveladora da direcção que Foucault procura dar ao seu argumento, de que cada uma destas vias exprime uma interpretação antagónica da relação que se estabelece entre governantes e governados e que em cada uma destas abordagens estamos perante duas concepções de liberdade distintas. De um lado, a corrente jusnaturalista vincula a legitimidade do governo à expressão de uma vontade geral, inaugura o debate em torno dos direitos humanos e promove uma concepção de liberdade positiva; do outro, os utilitaristas integram na razão de Estado mínimo o princípio que ata a orientação da produção legislativa ao critério da utilidade e, correlativamente, à noção de liberdade como não-interferência. Certamente que Foucault teria aqui em mente alguns elementos-chave do pensamento utilitarista, de que vale a pena dar conta: primeiro, o ensaio «Falácias anárquicas», em que Jeremy Bentham procede a uma crítica demolidora da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, em particular ao direito de resistência à opressão, consagrado no seu segundo artigo. No lugar de um aparato normativo fundado sobre um conjunto de direitos que precedem o próprio sujeito, que Bentham prontamente rejeita (1843, 500), propõe-se uma reactualização do velho tema hobbesiano, agora virado sobre si próprio, de que só o governo pode forçar o cumprimento de contratos. Contra a via revolucionária, a via utilitarista não só rejeita a primazia da fundação da legitimidade da lei no direito natural, como abandona o contratualismo, para começar a desenhar uma teoria do direito positivo. Segundo, se as leis civis não são traduções de direitos apriorísticos, têm de procurar o seu fundamento alhures e Bentham afirma que este só pode ser encontrado na avaliação da sua vantagem para a sociedade: «não há direito que não deva ser mantido enquanto não for completamente vantajoso para a sociedade que deva ser mantido, por isso não há direito que, quando a sua abolição for vantajosa para a sociedade, não deva ser abolido» (Bentham 1843, 501). O critério que determina se uma lei deve ou não vigorar é, assim, a sua utilidade. Terceiro, se a via revolucionária do direito público procura ler a legitimidade de uma norma jurídica nas suas causas, os utilitaristas afirmam que a racionalidade legal só pode encontrar-se nos seus efeitos. Para Foucault, na sua génese, a governamentalidade liberal é, assim, tendencialmente consequencialista. Quarto, o «princípio da liberdade» de John Stuart Mill, quando afirma que o utilitarismo é uma teoria que promove a liberdade individual e que procura, nesse movimento, limitar o escopo da governação. Recorde-se que Mill, em *Sobre a liberdade*, afirma que «o único propósito pelo qual o poder pode ser justamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra

a sua vontade, é o de prevenir o dano a outrem» (2003, 80). O exercício de poder político, isto é, a governação das condutas dos indivíduos está assim limitada num duplo eixo, pela corrente utilitarista: o governo só deve intervir para minimizar o dano e a adequação das suas leis deve reger-se, apenas, pelos efeitos que estas produzem⁴⁶.

Talvez possamos ainda referir uma outra razão para que a corrente utilitarista se tenha tornado dominante, em prol da via revolucionária. Apesar de Foucault não se alongar sobre esta questão em *Nascimento da biopolítica*, é importante lembrar que o projecto da história das governamentalidade assenta, num primeiro momento, numa distinção conceptual entre soberania e governo. Esta é, aliás, a questão de partida do curso «*É preciso defender a sociedade*», que, em certa medida, como já afirmámos anteriormente, pressagia a integração do elemento de governamentalidades no sistema de pensamento foucauldiano. E talvez seja neste curso que podemos encontrar a justificação para que a via rousseauiana (como já antes acontecera com Hobbes e como irá acontecer de forma mais evidente com Locke) seja alvo de um escrutínio tão discreto, aparecendo aqui e além como motivo secundário que nunca ganha a devida predominância analítica quando comparada com outros concorrentes teóricos, como é agora o caso do utilitarismo ou como antes sucedia com a razão de Estado. Repare-se que Foucault inscreve o seu caderno de encargos de forma muito clara quando afirma que «em vez de orientar a investigação sobre o poder pelo lado do edifício jurídico da soberania, dos aparelhos de Estado, das ideologias que o acompanham, creio que que é preciso orientar a análise do poder para o lado da dominação (e não da soberania)» (2006, 47-48). Trata-se, pois, de dirigir o seu inquérito sobre o poder não a partir «do modelo do Leviatã», mas «a partir das técnicas e tácticas de dominação» (2006, 48).

Segundo a interpretação de Foucault, a teoria da soberania penetra ou enforma quatro estágios distintos de exercício de poder político (2006, 48-49): (i) é, inicialmente, o que constitui especificamente a monarquia feudal, à qual tinha já dedicado parte do curso *Teorias e instituições penais*. Neste ponto, a soberania começa a estabelecer-se enquanto dispositivo teórico que garante a ordem, através da coerção, mas, principalmente, como primeira e última instância de justiça (Foucault 2015d, 69). A marca soberana é, ainda, o acto punitivo, mas revela-se, igualmente, no acto de produção legal e de disposição judiciária. Estamos perante um direito majestático e performático, é certo, mas é já um entrelaçar entre soberania e direito que se começa a vislumbrar na Idade Média, substituindo o velho discricionarismo suserano especificamente feudal (Foucault 2015d, 192). No entanto, não estamos ainda perante uma soberania-

⁴⁶ Foucault deixaria um interessante apontamento manuscrito na lição de 17 de Janeiro de 1979 do curso *Nascimento da biopolítica*, no qual refere que a subordinação da utilidade individual à utilidade geral poderia produzir consequências semelhantes àquelas que seriam produzidas por uma vontade geral: uma redução «ao infinito [da] independência dos governados» (Foucault 2004b, 45).

governança, pois a soberania ainda se exerce não sobre um conjunto de indivíduos dispersos, mas essencialmente sobre um território (Foucault 2013, 235), pelo menos até ao século XVI, como vimos na análise de *O príncipe*; (ii) fundamenta a reorganização das monarquias em torno do aparato administrativo, entre os séculos XVI e XVIII, mas mantém-se como manifestação simbólica de poder. É isso que vamos encontrar no curso *A sociedade punitiva*, no qual Foucault refere que a soberania se projecta através de ritos cerimoniais que a tornam visível no espaço público (2013, 242-243), em particular no acto de marcar o corpo do punido (2013, 9-11). A ligação entre soberania e direito também transparece uma maior intensidade: a transgressão à lei, o crime, são interpretados como atentados contra a soberania (2013, 36). Num primeiro momento, contra a figura una e singular do soberano-monarca, a violação da norma surge como *crimen maiestatis* (Foucault 2013, 92), mas, num segundo momento, a infracção legal é já um atentado contra todo o corpo político, porquanto é este que produz a própria soberania: caminhamos do crime de lesa-majestade para o crime de lesa-pátria; (iii) em paralelo, entre os séculos XVI e XVII, a soberania inspira e fundamenta a resistência que o discurso jurídico estabelece face à predação ilimitada da razão de Estado. Voltaremos a esta questão para analisá-la com maior minúcia; (iv) finalmente, no século XVIII, está presente na via rousseauiana e em todas as correntes que procuram opor a soberania aos últimos absolutismos, afirmando que esta se encontra, em último grau, na posse dos indivíduos, da sociedade civil ou do povo, e que estes podem reapropriá-la das mãos dos seus representantes em casos mais ou menos excepcionais. Assim, na governamentalidade moderna, a soberania é convocada para servir de contrapeso ao despotismo, na esteira do que já sucedera em (iii).

O que Foucault parece estar a anunciar não é propriamente a morte da soberania a partir do século XVIII. Antes, a soberania passa para um papel secundário na trama do poder político, que começa a manifestar-se de outras formas. Significa isto que o curto período em que o soberano governou chegou finalmente ao fim? Não propriamente. A soberania sobrevive durante todo o século XIX e chega até aos nossos dias. O argumento de Foucault é mais intrincado do que poderia parecer à primeira vista e consiste em afirmar que a soberania perde a sua hegemonia, principalmente como condutora dos indivíduos, e aceita uma função meramente regulatória, enquanto fonte de direito. Por essa razão, a partir do século XIX, a legitimidade soberana encontrar-se-á praticamente resumida ao conceito de Estado de direito, isto é, caber-lhe-á impedir o nascimento de um despotismo, mas também a transformação do Estado num Estado policial (Foucault 2004b, 173-174). Por outras palavras, a soberania começa a sobrepor-se e a equivaler-se gradualmente à lei e a um crescente número de instituições judiciais. De certa forma, o papel da soberania é limitado até ao ponto em que ela já só se manifesta na arbitragem de conflitos entre

cidadãos e governo⁴⁷. Assim, é o princípio da soberania que passa a articular toda a codificação legal do direito público, que justifica uma teoria da representação, que vai legitimar o Estado: o poder político que a soberania vai manter já não reside tanto no acto de governar, mas no de produzir uma superfície fundamentada na qual essa governação de condutas se possa exercer. Recorde-se que nada disto é propriamente novo, se aceitarmos a analítica foucauldiana: já o pastoreio revelava como soberania e governo se encontravam desencontrados e só se uniriam graças à razão de Estado. Ora, o que Foucault vai encontrar no utilitarismo é o problema da governação. Pelo contrário, a via rousseauiana é omissa quanto a essa questão: ou melhor, o seu problema central é somente o da soberania. Quem é o soberano? Como se forma? Quais os seus direitos? Quais os direitos de que os indivíduos prescindem na criação do soberano? Quais os direitos que eles mantêm e que não podem ser violados? Não há lugar, pelo menos à superfície do discurso, para vislumbrar a formação de uma tecnologia de governo, nem mesmo um projecto de condução dos indivíduos. Trata-se de encontrar o fundamento moral e jurídico para o Estado e, a partir daí, de elaborar uma teoria da representação política. Podemos talvez dizer que o utilitarismo, na leitura de Foucault, não está já preocupado com a forma do Estado, mas com as fronteiras do governo. E insinua-se, também, que a razão de Estado mínimo que instrui a governamentalidade moderna vai novamente afastar o soberano do governo, que é o mesmo que dizer que o liberalismo vai retirar ao Estado a função de conduzir os indivíduos.

Neste ponto, a pergunta que se coloca é: quem governa? Ou melhor: como se governa? A resposta de Foucault é bem conhecida, mesmo dos seus leitores mais desatentos. A governação de condutas na época da governamentalidade liberal depende de uma tecnologia de vigilância permanente, que dispensa a manifestação física da soberania na figura do rei ou do parlamento, que se exerce de forma fluida sobre os corpos dos indivíduos, que os modela, que os transforma, que impõe normas que transcendem o próprio objecto da lei. A governação deixa de implicar meramente a manipulação de comportamentos, mas passa agora também pela direcção moral dos sujeitos. A missão desta nova tecnologia é a de normatizar e normalizar corpos, e os saberes que permitirão a constituição de toda a sua aparelhagem de dispositivos já não provêm do brutalismo empirista, como acontecera na governamentalidade clássica, entre os séculos XVI e XVII. São as ciências humanas que se constituirão como nova matriz de regulação da norma (Foucault 2006, 49-50), e é finalmente neste ponto que à medida e ao inquérito se agregará o

⁴⁷ O desenvolvimento dos tribunais administrativos na Europa, na segunda metade do século XIX, evolui a diferentes velocidades e revela ambiguidades como expressão ou negação do Estado de direito: em Inglaterra, a neutralidade dos tribunais administrativos é posta em causa, pela óbvia razão de que emanam do poder público que participa na contenda; em França, o caso é radicalmente diferente e a existência deste sistema de arbitragem é analisado como manifestação exemplar do Estado de direito (Foucault 2004b, 176).

exame como meio de exercício do saber. Esta nova tecnologia de condução dos indivíduos depende, pois, da actualização de uma economia da vigilância articulada num horizonte epistémico fornecido pelas ciências humanas emergentes. Torna-se necessário conhecer os indivíduos na sua plenitude: não só as suas profissões e os seus hábitos quotidianos, mas também os seus desejos, os seus apetites, as suas vontades. E a partir desse conhecimento, caberá a esta nova tecnologia aproximá-los da norma, caso sejam desviantes, o que significa que os dispositivos de poder político que são agora constituídos devem examinar cautelosamente, de forma absolutamente eficiente, cada sujeito e cada corpo, e devem agir sobre cada sujeito e cada corpo, punindo-o, castigando-o, disciplinando-o, sempre que ele desobedecer à norma ou mesmo nos casos em que isso não tenha acontecido, mas que seja provável que venha a acontecer. Assim, a este aparato de governação de condutas, a este poder político «não soberano, portanto estranho à forma de soberania», Foucault dá o nome de «poder “disciplinar”» (2006, 50).

A «mecânica polimorfa da disciplina» (Foucault 2006, 51) talvez seja o dispositivo mais célebre da incursão foucauldiana pelo terreno das governamentalidades. O que nos importa para este estudo é verificar de que modo é que o poder disciplinar se relaciona com a soberania e de que forma é que se inscreve, a partir do século XVIII, como meio peculiar de governação das condutas⁴⁸. Em *Vigiar e punir*, Foucault afirma que a disciplina começara já a desenhar-se na idade clássica, portanto entre o século XVI e XVII, quando o corpo foi descoberto como «objecto e alvo de poder» (2023b, 158): podia ser treinado, manipulado e enformado. Mas a ascensão do corpo a fito da acção governamental no século XVIII deve-se, especificamente, a três inovações tecnológicas e discursivas (Foucault 2023b, 159): (i) uma nova escala de controlo, que não se projecta já para o corpo enquanto unidade absoluta, mas em relação aos mecanismos individuais do corpo em acção, como os movimentos, os gestos ou os comportamentos; (ii) um novo objecto de controlo, que deixam de ser os signos do corpo, mas as suas forças; (iii) uma nova modalidade, em que o controlo do corpo já não é esporádico e irregular, e passa a ser constante e ininterrupto. As disciplinas são, assim, o conjunto destas técnicas projectadas sobre os corpos, com o duplo propósito de os docilizar e de os tornar mais eficientes (Foucault 2023b, 159). E quando falamos de eficácia, falamos, naturalmente, de utilidade, que reaparece neste ponto da argumentação

⁴⁸ Não é despropositado notar que a noção de «disciplina» não surge pela primeira vez na obra de Foucault em meados da década de 1970 e adquire na sua obra um duplo significado: (i) como conjunto de enunciados que procuram replicar o modelo científico (Foucault 2020, 231) sem, contudo, terem acesso à mesma legitimação providenciada tanto por determinadas superfícies de emergência, como por instâncias de delimitação. Tratam-se, se quisermos, de «pseudo-ciências» ou de conjunto de saberes basais (o caso da alquimia talvez seja o mais evidente). Pelo menos em «*É preciso defender a sociedade*», o lexema «disciplina» ainda retém esse significado que podíamos encontrar em *A arqueologia do saber*, quando Foucault refere as disciplinas como criadoras «de saberes e de campos múltiplos de conhecimento» (2006, 52); (ii) como técnica de docilização de corpos, enformação de comportamentos e de aproximação à norma (Foucault 2023b, 159). Ora, apesar de este segundo significado ser aquele que toma prevalência a partir da segunda metade da década de 1970, é provável que Foucault esteja a utilizar o termo na sua dupla carga semântica, para o apresentar como um exemplo claro de poder-saber.

foucauldiana acerca da governação liberal de um modo distinto: já não como princípio de limitação da razão de Estado, a partir dos discursos económico-político e jurídico, mas como postulado de produção subjectiva. Cabe à boa governação estar limitada à sua utilidade, mas a boa governação deve, igualmente, criar sujeitos úteis.

O que as disciplinas permitirão, também, é ressignificar o velho conceito de obediência, que tinha transitado da relação pastor-rebanho para a relação Estado-súbdito, durante os séculos XVI e XVII. Agora, a obediência deixa de estar centralizada numa personalidade ou num único aparato punitivo. As disciplinas docilizam o corpo e tornam-no mais obediente a diversas figuras: em casa, os corpos das crianças tornam-se mais obedientes ao pai; na oficina e na fábrica, os corpos dos trabalhadores prestam uma maior obediência ao mestre ou ao patrão; na escola, os corpos dos alunos obedecem ao tutor ou ao professor; no hospital, os corpos dos pacientes vergam-se perante a autoridade do médico; no espaço público, os corpos da sociedade civil obedecem às leis públicas. O argumento de Foucault é conhecido e resume-se facilmente: a obediência dispersa-se um pouco por todas as relações sociais e todas as relações sociais começam a apresentar-se como microfocos de poder político. Desta forma, o poder disciplinar possibilita algo com o qual a soberania nunca teria sequer sonhado, ao cravar o corpo de cada sujeito com o ferrete da utilidade e com o estigma da obediência (Foucault 2023b, 160). Aqui reside uma das maiores especificidades do adestramento de corpos, articulado entre uma lógica da obediência e um critério da utilidade, que depende de um conjunto de técnicas de individualização e de distribuição dos corpos. Isto significa, em poucas palavras, que, num primeiro momento, a governação deixa de ter como objecto o corpo colectivo do rebanho ou da multidão, e numa etapa ulterior irá, amiúde, prescindir até dos corpos individuais. A racionalidade crítica da razão de Estado determinará que o objecto do governo não é algo que possa ser materializado de forma tão crua num corpo em movimento, mas um conjunto de fenómenos que não podem já estar circunscritos a haveres e coisas. O domínio do governo é já outro: o de manipular e disciplinar interesses. Através do discurso da economia política e do crivo da utilidade, o bom governo é aquele que procura ler os interesses dos indivíduos e os articula com o interesse geral da sociedade civil. Por isto, a racionalidade económico-utilitária circunscreverá a acção governamental do liberalismo a uma «república fenomenal dos interesses» (Foucault 2004b, 48) e reordenará espacial e temporalmente o horizonte político.

Ao infiltrar-se na razão governamental, o poder disciplinário alterará, em primeiro lugar, a própria configuração do território. Reorganiza-o de forma que a mecânica de treinamento de corpos possa ser eficaz, o que exige uma reordenação do espaço que torne o exame dos corpos e dos interesses plenamente infalível. Para que os meios de exercício de saber possam maximizar a sua produtividade

subjectiva, replicar o modelo de verdade encontrado no mercado e transmiti-lo ao governo, é exigido ao próprio governo que, em troca, crie as condições de possibilidade para que esse aparato de extracção de verdade se torne realmente operativo. Estas condições de possibilidade para arrancar a verdade aos corpos e, a partir daí, docilizá-los, enformá-los e torná-los úteis, obedientes e governáveis, exigem a introdução de uma tecnologia disciplinar constituída por quatro tipos de técnicas distintas: (i) a clausura, uma espacialidade encerrada em si mesma que potencia a vigilância permanente sobre tudo e todos. O modelo de enclausuramento, que confirma o sonho da racionalidade governamental clássica em tornar a cidade num grande convento, será, durante o século XVIII, replicado pelo aparato policial, com o confinamento dos indigentes, mas estender-se-á às escolas, aos quartéis militares e às oficinas. Diferentes espaços, com diferentes sujeitos, mas o mesmo modelo monástico e o mesmo propósito de vigiar os corpos que aí se inscrevem (Foucault 2023b, 165-166); (ii) a repartição, que pressupõe uma individualização de cada sujeito num determinado espaço fechado. Cada corpo tem um lugar individual onde se deve situar, para permitir a sofisticação da análise, que já não deverá ser geral (a partir de amostras mentirosas criadas pela velha estatística), mas absolutamente específicas. Cada caso passa a ser, efectivamente, um caso (Foucault 2023b, 166); (iii) a funcionalidade, que deve imprimir uma lógica de espacialidade institucional tríplice: cada lugar particular deve «responder não só à necessidade de vigiar, de romper as comunicações perigosas, mas também de criar um espaço útil» (Foucault 2023b, 167). A arquitectura do hospital, por exemplo, deve reclamar a sua utilidade quando permitir a máxima eficiência na individualização de corpos e na elaboração de diagnósticos. A fábrica e a oficina, por outro lado, terão uma espacialidade utilitária quando permitirem a observação da perícia e rapidez do operário, e a correcção da improdutividade (Foucault 2023b, 167-169). Em poucas palavras, a arquitectura de cada um dos focos espaciais que serão investidos de disciplina deve incorporar o mecanismo panóptico de Bentham, que inverte a privação de luz e a ocultação da masmorra numa luminosidade plena que tudo revela ao supervisor (Foucault 2023b, 230). Graças ao panóptico, a disciplina também pode afinar a economia da governação e tornar-se mais rentável ao reduzir o número de executantes, ao permitir uma intervenção a qualquer momento, fluida, espontânea, muda e automática (Foucault 2004b, 68-69; Foucault 2023b, 237). É, enfim, uma técnica de disciplinarização de máxima eficiência e utilidade, com mínimos custos materiais, e que despersionaliza o poder dos seus rituais ostentativos; (iv) a classificação, mas já não aquela que encontramos em *As palavras e as coisas*, na Gramática Geral ou na História Natural de Lineu. Classificar não significa apenas distribuir os indivíduos segundo os critérios do género ou da espécie, mas também dispor os sujeitos consoante a sua hierarquia e segundo uma economia de méritos e defeitos. Este aspecto é particularmente visível na reorganização da escola e na aplicação dos

seus critérios distributivos dos alunos por séries, turmas, filas, de acordo com os seus conhecimentos e os seus talentos (Foucault 2023b, 169-171), mas também no cárcere, em que a cada transgressor é alocada uma divisão ou cela específica, consoante a gravidade do crime pelo qual foi punido.

A disciplina não só exige a reconfiguração do espaço de governação, como lhe altera a sua própria temporalidade. Anote-se que a temporalidade da governamentalidade clássica pressupunha já uma rejeição do ciclo imperial e a sua substituição por uma presentificação infinita. Ora, a disciplina introduz uma nova dimensão temporal à governamentalidade moderna, pressupondo que a sua história está sempre por construir, ou seja, que a governação pode sempre ser melhorada, tornada mais eficiente, pode mesmo ser apetrechada de novas técnicas que lhe permitam jogar melhor o jogo da utilidade. A história das governamentalidades passa a ser representada por uma grelha pontuada pela noção de progresso e Foucault fala, portanto, de uma «historicidade “evolutiva”», como característica cimeira do poder disciplinar (Foucault 2023b, 186). Mas esta temporalidade não obedece a qualquer linearidade: trata-se de um «tempo composto», um agregado das temporalidades individuais de cada sujeito, «de maneira que a quantidade máxima de forças possa ser extraída de cada um e combinada num resultado óptimo» (Foucault 2023b, 191). Quase como se o paralelismo não fosse agora entre função enunciativa e poder, como já antes analisámos, mas entre unidades discursivas e sujeitos, cada um expressando uma cronologia singular, que caberia à disciplina não sintetizar, mas meramente equilibrar. A coerência entre os diferentes tempos seria projectado num aumento de eficácia, que só poderia ser alcançado quando todos os sujeitos estivessem ocupados por uma função específica, mesmo que com durações distintas.

O tempo da governação vai, portanto, confundir-se com o tempo da disciplina, que requer a criação de horários que governem os corpos de forma precisa e o treino da cadência de ritmos repetíveis diariamente⁴⁹. O bom corpo é previsível, regular, funciona de forma robotizada e automática como o homem-máquina de La Mettrie (Foucault 2023b, 178), todos os seus gestos e movimentos devem assegurar uma máxima eficácia no desempenho de uma determinada função (Foucault 2023b, 176-177) e devem também obedecer a um compromisso de eficiência, que não se trata propriamente de assegurar que o tempo não é desperdiçado, mas do seu inverso: de que o corpo está a falhar quando não aproveita todos os segundos, todos os instantes e todos os momentos para cumprir a sua função produtiva

⁴⁹ O «tempo de treino» é particularmente evidente na prática pedagógica. Foucault divide-o em quatro etapas (2023b, 183-184): (i) divisão da duração de um exercício em segmentos sucessivos e paralelos (cada um com uma duração específica), que obedece a uma lógica de precedências, isto é, só quando uma actividade está dominada é que é permitido ao sujeito passar para a seguinte; (ii) complexificação evolutiva das actividades; (iii) determinar a duração de cada exercício de forma a diferenciar os sujeitos, de acordo com uma economia do mérito; (iv) serializar os exercícios e, gradualmente, individualizar a própria análise de cada sujeito.

(Foucault 2023b, 173-175, 178). E neste ponto torna-se particularmente visível que as técnicas do poder disciplinar criam uma economia extractivista que já não é fundada, somente, no desígnio de arrancar verdades e comunicá-las a quem governa, mas também, e principalmente, na função de extirpar a utilidade ao corpo de cada sujeito, de modo consistente e exaustivo (Foucault 2023b, 178). Se o espaço em que se encontra cada sujeito pode ser considerado um enquadramento disciplinar externo ao corpo, o tempo surge agora como categoria que irá «penetra[r] o corpo» (Foucault 2023b, 176) e controlar o seu desenvolvimento a partir do interior. Uma das características mais relevantes da governamentalidade liberal é revelada precisamente neste ponto, em que uma governação baseada na manifestação ostensiva de violência e revelada na relação entre soberano e súbditos cede o seu lugar à governação do tempo. Podemos agora comprovar de que forma é que a partir do século XVIII se assiste definitivamente a uma mudança de guarda no interior do poder político como condução de indivíduos: o discurso soberanista da via rousseauiana não vai desaparecer, mas vai ter a sua acção circunscrita à protecção de direitos e a vigiar a velha e aborrecida ameaça de despotismo e tirania que continuava a esconder-se atrás do trono do monarca ou das escrivatinhas parlamentares. O problema da governação era-lhe alheio e por isso é monopolizado pela via radical, encorpada no utilitarismo inglês, que conscientemente negligencia as anacrónicas preocupações com direitos fundamentais, a representação da sociedade como uma criação contratual ou a imaginação de uma comunidade política como expressão de uma hipotética vontade geral. A questão que se colocou à governamentalidade liberal era simples: como governar de forma útil e eficiente? Saídos das casernas, os técnicos do poder disciplinar olham para a sociedade como um enorme campo de treino militar, no qual se aplicarão meios de exercício do saber (à medição e inquirição, junta-se, como sabemos, o exame contínuo, a vigilância hierárquica e o julgamento normalizador) e técnicas que, como vimos, apontam para uma coerção permanente, e consistem em formas de treino progressivas que naturalizam a obediência através da docilização dos corpos (Foucault 2023b, 195-196). Mais do que um aparato de exclusão, o poder disciplinar procura transformar o corpo social numa dimensão imensamente inclusivista, ao afirmar que todos os transgressores podem ser aproximados da norma através de um treino individualizado e contínuo. Posteriormente, ser-lhes-á comunicada qual a função que devem desempenhar e como se devem distribuir na sociedade disciplinária. Por isto, as «disciplinas funcionam cada vez mais como técnicas que fabricam indivíduos úteis» (Foucault 2023b, 242).

A utilidade do poder disciplinar também se revela num outro sentido, pois articula-se intimamente com um conjunto de aparatos que o vão incorporar como modelo. Este processo de absorção das técnicas disciplinárias pelo exército, pelas escolas, pela indústria ou pelos hospitais responde a uma necessidade

de tornar cada um desses sistemas mais eficientes. O que esta tecnologia lhes garantirá é um exercício administrativo e uma regulação de movimentos ao mais baixo custo possível, mas com um elevado grau de intensidade (Foucault 2023b, 250). Com a docilização do corpo e a sua transformação em subjectividade obediente, cada instituição garante que «a força do corpo é reduzida, de forma menos dispendiosa, como força “política” e maximizada como força útil» (Foucault 2023b, 254). Através da apropriação do aparato disciplinar por um conjunto infindável de instituições e práticas não-discursivas, começamos também a observar uma mudança de paradigma crucial: apesar de estas técnicas disciplinares terem sido, primeiramente, apropriados pelo aparato estatal e soberano (Foucault 2023b, 244-247), começam gradualmente a contaminar um conjunto de aparatos e de saberes que lhe são exteriores. O poder de governação de indivíduos deixa de estar centralizado e começa, lentamente, a *destastizar-se*, confirmando o enunciado provocador de Foucault de que o Estado era um mero episódio da governamentalidade. Esse episódio é, aliás, bastante curto e parece não ter durado mais de dois séculos e meio. Não significa isto que o Estado se tenha obliterado, mas apenas que perdeu a sua anterior hegemonia enquanto sujeito que conduz os indivíduos (Foucault 2023b, 247-248). A sociedade disciplinária encontra a sua superfície de emergência ideal no século XVIII precisamente porque é contemporânea de um discurso que decorre de uma racionalidade governamental que procura limitar a intervenção do Estado à estrita necessidade. A esse discurso, Foucault atribui a designação de «fobia ao Estado» (Foucault 2004b, 77).

É claro que esta fobia ao Estado não nasceu no século XVIII, em plena sociedade disciplinária. Como veremos na secção dedicada às contra-condutas, a fobia ao Estado está, em maior ou menor grau, presente na discursividade que procurara limitar o potencial ilimitado da razão de Estado. A originalidade da aparição da fobia ao Estado no século XVIII reside no facto de esta se desenvolver dentro do seu aparato institucional e não no seu exterior. É uma fobia que se manifesta no interior da discursividade da economia política, quando esta solicita que se observe atentamente a espontaneidade do mercado e a sua tremenda eficácia quando nada, nem ninguém, lá decide intervir. Mas é também uma fobia que emerge, amiúde, na concepção de liberdade negativa que Foucault atribui à via radical e utilitarista, que é, no entanto, uma liberdade limitada pela natureza, revelada no discurso económico-político, pela lei, inscrita nos códigos de direito público, e pela norma, que emerge da tecnologia disciplinária. O que caracteriza a governamentalidade liberal, como já se terá percebido, não é propriamente um estado de libertinagem: «a nova arte governamental consome liberdade. Consome liberdade, isto é, é obrigada a produzi-la. E se é obrigada a produzi-la, é obrigada a organizá-la» (Foucault 2004b, 65). Numa muito feliz formulação de Foucault, a razão governamental liberal vai «apresentar-se como gestora de liberdade»

(2004b, 65), ao estipular os limites, os parâmetros, as delimitações normativas e legais com que cada indivíduo se torna não livre para ser livre, mas «livre de ser livre». A liberdade é assim o combustível de que esta razão de Estado mínimo necessita para carburar a sua maquinaria pesada, constituída de uma aparelhagem regulatória robusta, distribuída por vários aparatos institucionais, e por uma «formidável quantidade de intervenções governamentais» (Foucault 2004b, 66), que procuram, acima de tudo, garantir a segurança das relações sociais modeladas em torno de relações económicas. Legislar, disciplinar e securitizar a liberdade para protegê-la do seu excesso: é isso que está em causa quando Foucault afirma que «[n]ão há liberalismo sem cultura do medo», um conjunto de ameaças potenciais que penetram no imaginário colectivo a partir do século XIX para definir os limites precisos à liberdade, e em que os grandes perigos escatológicos e monstruosos da Idade Média desaparecem e dispersam-se em pequenas e imensas ameaças quotidianas, que vão do crime à degeneração (Foucault 2004b, 68). A governamentalidade liberal precisa, assim, da liberdade em dois sentidos distintos, mas complementares: precisa de produzir liberdade para otimizar a eficiência governamental, replicando o arquétipo da espontaneidade do mercado; precisa de regular a liberdade a partir de um ponto optimal, que permite revelar e excluir o excedente de liberdade que põe em causa a sua própria eficiência e utilidade.

Ora, isto pressupõe que um conjunto de liberdades, para se tornarem actualidades, tenham de estar limitadas ou, pelo menos, vigiadas. E nesse conjunto de liberdades encontra-se a própria liberdade económica: a governamentalidade liberal criava um espaço de liberdade para o mercado, é certo, mas este teria de ter fronteiras concretas e, mais importante que tudo isso, teria de ser observado continuamente pelo Estado (Foucault 2004b, 120). Repare-se neste pequeno, mas importante, pormenor da relocalização da acção do Estado: não se trata de uma intervenção contínua, mas de uma vigilância permanente do domínio económico. O que a *destatização* da governamentalidade liberal nos revela é a sua dependência em relação a uma tecnologia disciplinar sobre corpos, que os vigia, reparte, ordena, treina e normaliza, um aparato legal que determina as regras do jogo económico, a fundamentação da verdade e da boa ordem natural das coisas no mercado e um discurso que avisa o Estado de que o mais adequado é que esta ceda as suas funções de governação a uma multiplicidade de instituições e de práticas não-discursivas. Mas quando falamos de governação estatal, durante a governamentalidade clássica, não estamos apenas a referir-nos à sua intervenção constante numa multitude de domínios. Também isso, é claro, mas não só: afinal, a governação implica a condução de indivíduos e a produção de sujeitos. O pastoreio produziu o rebanho e a razão de Estado criou a multidão de súbditos obedientes. Ora, se as funções de governação foram distribuídas pelo hospital, pela prisão, pela escola, pela família,

pela clínica, pela fábrica ou pela oficina, num processo em que o Estado central e policial se vai metamorfoseando num Estado administrativo e descentralizado, delegando autonomia no exercício do poder político a várias instituições, é natural que a produção de subjectividades seja também realizada nesses novos espaços investidos de poder político. Mas esses locais são também superfícies de emergência de novos saberes, como a antropologia, a criminologia ou a psicopatologia, que por sua vez vão empossar cada um desses domínios institucionais com técnicas mais refinadas de individualização dos sujeitos. A velha multidão despedaça-se e no seu lugar despontam já não monstros e anormais, mas trabalhadores e cidadãos, operários e masturbadores, histéricas e imbecis, criminosos e delinquentes. Esta é a multiplicidade de indivíduos que devem ser corrigidos e que acompanharam todo o curso *Os anormais*, antes de Foucault inaugurar a analítica da governamentalidade. Estes são os indivíduos que devem ser alvo de uma disciplina constante e ininterrupta durante a governamentalidade liberal, para que não ponham em causa a lei, que não transgridam a norma, que não ameacem o mercado.

Mas estes sujeitos revelam, na realidade, uma dupla positividade. Primeiro, no sentido de serem produzidos pela mecânica do poder-saber. São uma positividade porque, de uma forma ou de outra, negam a lei, negam a norma e, principalmente, negam a verdadeira natureza das coisas que o mercado revelou, mas podem ser treinados e transformados em corpos produtivos. Segundo, porque todos eles são meras declinações de um arquétipo de subjectividade liberal e estão subordinados à mesma «grelha de inteligibilidade», que os torna a todos, e sem excepção, governamentalizáveis (Foucault 2004b, 258). Estamos finalmente em condições para analisar o meio pelo qual este poder de condução se exerce sobre os sujeitos, que está, assim, dependente de uma «interface do governo e do indivíduo», de um modelo mediador entre governantes e governados, que Foucault apelida de *homo oeconomicus*. Nesta medida, podemos dizer que o *homo oeconomicus* se representa como molde governamental do liberalismo por quatro razões distintas: (i) o *homo oeconomicus* nasce como modelo de governação liberal porque é ele que manifesta a necessidade de limitação do poder político como condução dos indivíduos. No *homo oeconomicus* «não se deve tocar [...], deixa-se fazer» (Foucault 2004b, 274). O corpo do *homo oeconomicus* transpira o *laissez-faire*; (ii) o *homo oeconomicus* é o objecto-sujeito por excelência da sociedade disciplinária, pois é manuseável, enformável, treinável, isto é, «responde sistematicamente às modificações do meio» (Foucault 2004b, 274). É sobre o corpo do *homo oeconomicus* que a tecnologia de docilização vai actuar; (iii) o *homo oeconomicus* é, ainda, o sujeito da razão governamental moderna porque é duplamente económico: revela a importância da economia política como discurso que se desenvolve dentro do Estado para guiar a governação e mostra como essa governação deve ser limitada, pouco dispendiosa e frugal (Foucault 2004b, 275); (iv) aquilo que o

caracteriza não é ser, necessariamente, um sujeito jurídico. Não quer isto dizer que não o seja, pois detém um conjunto de direitos inalienáveis. Mas a sua peculiaridade assenta na sua vocação calculista e por ser o átomo da tal república fenomenal dos interesses que será o objecto da governação. Também não é constituído por um conjunto múltiplo de paixões e vontades que se digladiam internamente com a razão por algum tipo de dominância na produção de acções. A antropologia do *homo oeconomicus* é bastante mais simples: em poucas palavras, é um sujeito interesseiro (Foucault 2004b, 274).

Este último elemento é particularmente significativo porque apresenta uma deslocação do voluntarismo do sujeito e revela de que forma é que a via rousseauiana vai inevitavelmente ceder o protagonismo e desempenhar uma função meramente acessória durante a governamentalidade liberal. Recorde-se que, com Rousseau, a comunidade política só podia sobreviver através de um mínimo denominador comum dos interesses particulares de todos os sujeitos: a vontade geral (Rousseau 2012, 73). Era a vontade geral que legitimava a lei e, por conseguinte, era nela que residia o princípio de soberania. Mas a vontade geral não congregava os interesses particulares e dispersos do *homo oeconomicus*, apenas os interesses que eram comuns a todos os indivíduos que tinham outorgado a fundação da sociedade política. E Rousseau, que tal como Hobbes não tinha uma teoria da governação, afirmava apenas que a finalidade da instituição do Estado, movida pela força da vontade geral, era garantir o bem comum. Ora, o que a governamentalidade moderna vai exigir é uma libertação das amarras discursivas que submetiam os interesses individuais a este bem comum originado nos interesses comuns e, finalmente, emancipar a república fenomenal de interesses, que tem o *homo oeconomicus* como seu sujeito. Em certa medida, a razão governamental moderna encontrará o primeiro esboço deste «sujeito de interesse» (Foucault 2004b, 277) não em Rousseau, e até um pouco antes de Bentham e Mill. O *homo oeconomicus* como sujeito de interesse começa a ser desenhado por Hume no *Tratado da natureza humana*, quando este refere que «o interesse próprio é o motivo original do estabelecimento da justiça» (2012, 576). Mas este interesse não pode resumir-se a uma vontade jurídica de obedecer aos contratos: é-lhe, ainda, um pouco anterior. O interesse do sujeito é «em que haja contrato» (Foucault 2004b, 278). O que significa isto? Que o direito, o contrato ou a lei emergem como uma necessidade, e que são antecidos por algo que lhe tem prioridade e que é, tão simplesmente, o interesse do *homo oeconomicus*, do qual, aliás, este nunca prescinde. Talvez isto explique a críptica enunciação de Foucault de que o sujeito de interesse «[t]ransborda permanentemente o sujeito de direito» (2004b, 278).

Ao contrário do *homo legalis* ou do *homo juridicus*, o *homo oeconomicus* não obedece à «dialéctica da renúncia» (Foucault 2004b, 279), em que cada indivíduo decide alienar parte dos seus direitos naturais no pacto originário da comunidade política. A economia política irá dizer aos soberanos para olharem

para o mercado: «veja-se como um espaço habitado por sujeitos tão diferentes, com vontades tão particulares, é um espaço relativamente pacificado, onde os interesses de cada um se articulam natural e espontaneamente com os interesses de outrem». Basta um olhar empírico para comprovar que cada sujeito tem motivações egoístas, puramente baseadas na materialidade, mas que se encontram «involuntariamente com a vontade e o interesse dos outros» (Foucault 2004b, 279). Como já vimos, o direito público continuará a operar na governamentalidade liberal, protegendo os sujeitos de tudo o que possa pôr em causa a autonomia das suas relações. Mas o modelo do contrato não irá ascender a paradigma de governamentalidade porque é supérfluo e excedentário. O mercado é um modelo mais fiável de governação porque revela que quando os sujeitos agem em interesse próprio, quando «[p]ensam apenas nos seus próprios ganhos» (Foucault 2004b, 283), todos acabam por beneficiar, quase como se uma mão invisível dirigisse providencialmente as relações sociais para uma finalidade otimizada, para uma troca de benefício mútuo. Enquanto o modelo do *homo juridicus* pressupõe um jogo de soma nula, em que cada indivíduo aceita perder direitos para ganhar uma segurança equivalente, o modelo do *homo oeconomicus* investe a governação de um lucro potencialmente ilimitado. É uma inversão total: já não se dirá que os interesses privados devem vergar-se perante a necessidade de se constituir um interesse comum, mas que «o interesse comum exige que cada qual saiba ouvir o seu [interesse] e possa obedecer-lhe sem obstáculos» (Foucault 2004b, 284).

Portanto, o discurso da economia política aconselhará o soberano a seguir a grelha de inteligibilidade do *homo oeconomicus* para que possa obter uma máxima rentabilidade. Trata-se, no fundo, de uma equação de aritmética política, em que as variáveis da eficiência e da utilidade se transformam em potências fixas, através da anulação dos nefastos efeitos da intervenção, que além de onerosos eram inúteis e, até certo ponto, imorais, por ignorarem as leis da economia natural. Negoceia-se com o soberano a criação de uma «zona franca» e o mercado surge como um «espaço livre de soberania» (Foucault 2004b, 297). O que cabe ao soberano é, meramente, delimitar as suas fronteiras, determinar as regras das relações económicas, esquecer os devaneios intervencionistas e contentar-se em vigiar passivamente o que se passa dentro do mercado⁵⁰. Adivinha-se, pois, o problema ao qual chegamos quando o *homo oeconomicus* se apresenta em todo o seu esplendor como vértice pelo qual se irão guiar todas as linhas

⁵⁰ Não se trata de afirmar que «o soberano poderá tocar em tudo menos no mercado» como de uma forma algo contraditória Foucault chega a admitir (2004b, 296). Talvez seja necessário reafirmar que, a partir do século XVIII, o próprio espaço da soberania vai encolher, mas isso não se deve, exclusivamente, ao mercado ficar de fora da sua esfera de influência. Nunca é demais recordar que o próprio hospital, a escola, a prisão, a família, a clínica, a fábrica são instituições disciplinares que reclamam uma certa autonomia em relação ao soberano e, nesse gesto, o despem da sua hegemonia governamental. A esfera da soberania está assim muito mais limitada do que à primeira vista poderia parecer e do que o próprio Foucault afirma na última lição de *Nascimento da biopolítica*.

de governação. Antes da racionalidade governamental liberal surgir, a governação exercia-se no espaço de soberania sobre sujeitos jurídicos, que podiam ter mais ou menos direitos em relação ao soberano. Mas o que o discurso da economia política irá afirmar é que isso era um equívoco: o terreno não é habitado exclusivamente por sujeitos jurídicos, mas essencialmente por sujeitos económicos. E o mercado logo alerta o soberano de que seria mais adequado que ele se despedisse – comovidamente ou não, não interessa – das suas anteriores funções, para não perturbar a boa ordem natural das coisas. Que deixasse os sujeitos estar e fazer como achassem mais adequado. Ora, estamos perante um impasse entre sujeitos que são, assim, duplamente compostos: são governáveis porque são sujeitos jurídicos, mas são ingovernáveis porque são sujeitos económicos (Foucault 2004b, 298-299). É perante este paradoxo que o problema do soberano se vai situar, entre um discurso que lhe diz para ele prescindir definitivamente da governação (e reabilitar a divisão pré-clássica entre soberania e governação), e um outro que o aconselha a não prescindir totalmente das suas funções (e que, apesar de mais mitigado, se inscreve na continuidade da razão de Estado). O soberano está entre a espada e a parede, ou melhor, posiciona-se entre a economia política e o discurso jurídico, que se durante os séculos XVI e XVII procurava limitar a soberania a partir do seu exterior, agora sussurra-lhe uma litania inspiradora. E será na conjugação dos discursos económico e jurídico, auto-limitadores da razão de Estado, que o soberano vai encontrar um novo universal a governar: a sociedade civil.

«Sociedade civil, o que é?», pergunta Foucault (2004b, 299). Em primeiro lugar, esta sociedade civil é algo diferente do sujeito que no final do século XVII tinha nascido a partir do *Segundo tratado do governo civil*. Recorde-se que Locke afirmava que o «único modo por meio do qual alguém se priva da liberdade natural e assume os vínculos da sociedade civil consiste no acordo entre os homens para se juntarem e unirem numa só comunidade, para que possam viver uns com os outros de forma confortável, segura e pacífica no usufruto tranquilo das suas propriedades» (2018, 296-297). Portanto estamos perante um cálculo económico na constituição da sociedade civil. Segundo a terminologia de Foucault, Locke estaria apenas a corroborar que a paisagem social é composta pelo *homo juridicus*, que prescinde de direitos para aceitar deveres, mas, acima de tudo, pelo *homo oeconomicus*, pois são os seus interesses que motivam o pacto originário. Até aqui, nada de problemático. A questão sensível prende-se, porém, com um outro elemento. Se para Foucault é o Estado que produz a sociedade civil para ter algo que governar, em Locke assistimos a uma argumentação no sentido inverso. O movimento é muito rápido e quase simultâneo, mas há uma prioridade lexical da constituição da sociedade civil sobre a criação do Estado. Os indivíduos dispersos prescindem dos seus poderes naturais de execução e julgamento segundo a lei natural para formarem a sociedade civil através de um consentimento expreso (Locke 2018, 299).

Imediatamente depois, é a sociedade civil que tacitamente consente a formação do Estado, o que justifica que essa mesma sociedade civil reserve sempre um direito derradeiro para derrubar o soberano que constituiu. Com Locke, a sociedade civil antecede e produz o Estado, não o inverso.

A definição foucauldiana de sociedade civil segue, assim, um caminho alternativo ao trilhado por Locke⁵¹. O Estado precisa de produzir uma subjectividade para que possa ainda governar alguma coisa, no meio dos faróis disciplinares e da ingovernabilidade do mercado. E este sujeito mais não é do que um estranho composto, um heterogêneo conjunto de «indivíduos que continuam a ser sujeitos de direitos, que são também agentes económicos, mas que não podem ser “governamentais” a nenhum desses títulos» (Foucault 2004b, 298-299). A sociedade civil torna-se um universal que irá abranger a dupla disposição económico-jurídica do sujeito e revela ao soberano, de forma evidente, uma razão governamental auto-limitada a partir do ângulo das leis do mercado e das leis públicas. É neste interstício que a governamentalidade liberal se irá desenvolver a partir do século XVIII. Portanto, já bem longe de uma governação totalizante e ilimitada, que encontramos com a razão de Estado: quando o mercado afirmou que não precisava de quem o governasse porque ele se governava a si próprio, quando as disciplinas usurparam a singularidade governamental e estilhaçaram-na numa multiplicidade de micropoderes de condução dos indivíduos, a sociedade civil investiu o Estado de uma nova arte de governação. E a sua racionalidade expressa-se naquilo a que podemos chamar uma arqui-governação, que se projecta de um ponto de vista mais afastado, em que cabe ao Estado governar através de um olhar passivo e de uma legislação activa e minimalista sobre uma sociedade civil constituída pelo *homo juridicus* e pela transcendentalização omnipresente do *homo oeconomicus*.

Em síntese, a governamentalidade clássica é posta em causa por «um novo problema colocado às técnicas de governo, às tecnologias de governo, pela emergência do problema económico» (Foucault 2004b, 312). A governamentalidade liberal desenvolve-se até aos inícios do século XX para tentar resolver esse equívoco. Mas isso não significa que a sua hegemonia, nesse espaço de dominação a que se convencionou chamar «Ocidente», não tenha sido continuamente questionada ou que a própria razão liberal não seja permanentemente actualizada e transformada. Foucault oferece vários exemplos dessas disputas e considera-os motivados por razões muito distintas: de finais do século XVIII até ao Congresso de Viena, em 1815, assiste-se a uma recuperação do velho tema imperial, mas com traços marcadamente liberais. A nível interno, o que o projecto napoleónico revela, por exemplo, é uma prática

⁵¹ Foucault concede que a sua leitura diverge da lockiana, argumentando que a partir de meados do século XVIII, a noção de sociedade civil é alterada substancialmente perante a contaminação da economia política. Por isso, mais do que o *Segundo tratado do governo civil*, a obra que Foucault segue como referência para a sua leitura é o *Ensaio sobre a história da sociedade civil*, de Adam Ferguson (Foucault 2004b, 301-310).

governamental que visa maximizar as liberdades e opor-se à monarquia como potenciador ilimitado do poder do Estado. Pelo contrário, o império surge «como um poder menor e uma governamentalidade menor» (Foucault 2004b, 61). Por outro lado, a nível internacional, o império napoleónico mais não é que a perpetuação da lógica de expansão ilimitada e de potenciação da soberania, uma ambição de governamentalizar o máximo de sujeitos possíveis e conduzir os seus destinos. Portanto, com Napoleão: governamentalidade mínima dentro do Estado francês, governamentalidade máxima no palco europeu. Também o Congresso de Viena revela duas relações absolutamente divergentes quanto à razão governamental. Por um lado, a Áustria procura retomar o sonho de Vestefália com um equilíbrio de poderes, em que nenhum Estado poderia emergir como predominante. É, então, um regresso à governamentalidade clássica que neste caso é proposto. Bem diferentes são as ambições inglesas, que procuram mundializar o mercado (Foucault 2004b, 61-62). O que aqui verificamos é uma ambígua interpretação do liberalismo: trata-se de uma forma peculiar de dirigismo soberano na imposição a larga escala de uma razão governamental liberal. Assim, o Estado austríaco mantém a continuidade histórica com a razão de Estado, enquanto o Estado inglês procura manipular interesses, conduzir uma liberdade económica global e, neste processo, transgride a lei natural da espontaneidade do mercado. Durante o século XIX, o *laissez-faire* como *leitmotiv* da governamentalidade liberal é limitado por políticas proteccionistas como o aumento da tributação alfandegária, o que reflecte que «práticas políticas podem obedecer perfeitamente a outro tipo de cálculo, a outra economia de pensamento, a outra prática de poder» (Foucault 2004b, 60). Finalmente, já no século XX, num primeiro momento dá-se o surgimento da política de bem-estar, de Roosevelt, de tipo keynesiano, em que se justifica mais intervencionismo governamental na economia para que um conjunto de liberdades fundamentais seja salvaguardado (Foucault 2004b, 69, 71). Num segundo momento, depois de 1945, a intervenção governamental na economia justifica-se para responder aos desafios da reconstrução e da «reconversão de uma economia de guerra numa economia de paz» (Foucault 2004b, 81). Temos, assim, diferentes interpretações da racionalidade liberal, com efeitos distintos e fundados em propósitos diferentes: regresso à forma imperial carolíngia de soberania, prolongamento da razão de Estado, dirigismo liberal e intervencionismo governamental para assegurar direitos. Estas racionalidades alternativas que se cruzam com a racionalidade liberal – limitando-a, forçando-a, potenciando-a, eliminando-a – acabam por provocar uma crise de governamentalidade, que vai alimentar uma revisão da arte liberal de governar a partir da segunda década do século XX.

Esta crise de governamentalidade liberal será ainda alimentada por motivos de outra natureza. Como vimos, um dos principais vectores que nos permite identificar a singularidade da razão liberal, como

constituente de um peculiar bloco de regularidades discursivas e de práticas não-discursivas que têm como objecto a condução de indivíduos, é precisamente a sua indexação a um problema disciplinário, que percorre não só o direito penal, como exige a criação de modelos de normalização replicáveis por um conjunto de instituições diversas. Veja-se como de Beccaria ao próprio Bentham a medição do crime regia-se por um cálculo de eficiência e, acima de tudo, por uma indexação ao princípio da utilidade⁵². Isto de duas formas: primeiro, a utilidade serviria para limitar a manifestação de poder punitivo do soberano, como outrora acontecera na governamentalidade clássica. A justiça de uma punição era determinada por uma fronteira muito bem definida, que era garantir a união dos «interesses particulares». Por isso, continuava Beccaria, «todas as penas que ultrapassam a necessidade de conservar este vínculo são injustas por natureza» (2009, 65-66). Em segundo lugar, a proporcionalidade da punição em relação ao crime deve ser medida em função da gravidade da transgressão do interesse público (Beccaria 2009, 72, 77). No fim de contas, trata-se precisamente de calcular custos e ganhos da punição segundo um modelo de «aritmética política» (Beccaria 2009, 73). Ora, no início do capítulo VI de *Dos delitos e das penas*, com o título muito ilustrativo de «Proporção entre delitos e penas», Beccaria faz ainda uma afirmação muito reveladora do que é o grande sonho da sociedade disciplinária: «É do interesse comum, não só que se não cometam delitos, mas que eles sejam tanto mais raros quanto maiores são os males que arrastam para a sociedade» (2009, 72). É esta a grande utopia que vive submersa na auto-proclamada objectividade utilitária, a da extinção do crime através de uma docilização total dos corpos, por um lado, e, por outro, da internalização de um princípio de racionalidade que leva a que cada indivíduo faça intimamente um cálculo económico preventivo, isto é, antes de agir ou antes de potencialmente infringir a lei (Foucault 2004b, 261).

Ora, a partir do século XX, a extinção do crime e, por arrasto, todo o modelo disciplinar em que se fundava a governamentalidade liberal é questionado, não só por ser ineficiente, como por ser excessivamente oneroso. O que alguns críticos dirão, nessa altura, é que a rede institucional disciplinária, mesmo que procure a sua optimização, exige sempre um enorme gasto de recursos humanos e de recursos materiais, para que as funções de vigilância, treino, adestramento e enformação sejam devidamente desempenhadas. Professores, tutores, administrativos, enfermeiros, farmacêuticos, guardas prisionais, médicos, formam uma rede burocrática altamente dispendiosa, pelo que o modelo disciplinar acaba por entrar em conflito com a própria verdade do mercado. E o que estes críticos dirão é que talvez seja mais adequado que «a boa política penal» se articule entre «curvas de oferta de crime e

⁵² Sobre o utilitarismo punitivo de Beccaria, cfr. Bellamy 1995.

de procura negativa» (2004b, 261) e que abandone totalmente a sua ilusão normalizadora, operando a partir de «sistemas de diferença», em que haveria espaço para certos desvios em relação ao padrão, em que em vez de se promover uma homogeneização comportamental, talvez fosse razoável aceitar algumas «práticas minoritárias». Abandono, por isso, de qualquer intervenção disciplinária «sobre os jogadores do jogo», mas, apenas e só, «sobre as regras do jogo», ou seja, confinar a acção governamental àquilo a que Foucault chama de «intervenção de tipo ambiental» (2004b, 265).

O que estes críticos da razão governamental liberal dirão é, enfim, que eliminar as transgressões é contraproducente e que a «sociedade funciona bem com uma certa taxa de ilegalidade» (2004b, 261). O que esta crítica ao sistema penal da governamentalidade liberal revela é que é possível ir mais longe: é possível ser mais eficiente, é possível desembolsar menos recursos e, para isso, é necessário intervir menos. É necessário criar um novo modelo económico do poder, que rivalize com o desperdício do *potlatch* que a razão liberal clássica tinha herdado dos teóricos da razão de Estado, e em que quão mais «negligente» o poder puder ser ou quão mais «capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia» (Bourdieu 1989, 211), mais evidente parece ser a eficácia do sistema de governação. «É possível governar ainda menos», escuta-se na Alemanha, em França ou nos Estados Unidos da América. Mas, ao mesmo tempo, a mensagem é muito optimista: o liberalismo pode ser salvo. A crise da governamentalidade liberal pode ser ultrapassada, mas para reactivar a razão governamental liberal é necessário melhorá-la. De que modo? Segundo o mesmo princípio que tínhamos analisado no século XVIII, ou seja, através da sua limitação. A este discurso que limitará o que já limitado era, que promete a salvação do liberalismo face às ameaças intervencionistas, que promete tirar governo onde já pouco havia, não é justo denominá-la de uma nova governamentalidade. Ela opera ainda dentro da estrutura da governamentalidade liberal, com o mesmo tipo de sujeito (o *homo oeconomicus*), segundo a mesma verdade (a do mercado), com os mesmos conceitos (o interesse privado e a eficiência), com o mesmo objecto (o Estado) e a partir das mesmas regras discursivas (da economia política e do direito público). Mas cada um destes elementos será transformado, de forma a destacar alguns, como a verdade do mercado, e a minimizar outros, como a intervenção do Estado na acção governamental. Assim, repetimos, não lhe chamemos uma nova governamentalidade. Na verdade, basta adicionar um prefixo à denominação deste discurso para logo se perceber que o que está em causa é apenas uma depuração conceptual: eis o neo-liberalismo.

A argumentação de Foucault desenvolve-se a partir de três espaços geográficos distintos ou, se quisermos, a partir de três superfícies de emergência discursiva diferentes. Cada um deles apresenta divergências relativas, mas que é preciso anotar, para analisar a complexidade do neo-liberalismo. Na

Alemanha, o ponto de partida é a criação da Escola de Friburgo, durante a década de 1930, a organização do Colóquio Walter Lippmann, em Paris, em 1938, e a fundação da revista *ORDO*, em 1948, três peças de um jogo que tem como meta reanimar o interesse no liberalismo, depois de um assomar de crises de governamentalidade que se arrastaram ao longo de décadas. Centrar o problema na Alemanha é particularmente relevante, dado que, tradicionalmente, a razão liberal tinha conhecido enormes dificuldades em penetrar nesse espaço, que se podem dividir em quatro grandes blocos de política económica: (i) o proteccionismo de List, que advogava uma incompatibilidade entre uma política nacional e uma arte da governação liberal, pois esta tratar-se-ia de uma estratégia inglesa para promover a sua posição enquanto potência económica hegemónica (Foucault 2004b, 111); (ii) o socialismo de Estado bismarckiano, que aliava o proteccionismo a uma tecnologia assistencialista, de reintegração económica dos mais fragilizados, com o propósito de assegurar uma coesão nacional plena (Foucault 2004b, 111-112); (iii) a economia planificada do pós-Primeira Guerra Mundial, que procurava assegurar o pleno emprego através de uma fixação de preços e de uma intervenção centralizada (Foucault 2004b, 112); (iv) o dirigismo keynesiano, que prevaleceu desde meados da década de 1920 até ao incêndio do Reichstag, que replicava as críticas norte-americanas ao liberalismo (Foucault 2004b, 112). A argumentação dos ordoliberais alemães, a partir de 1948, girará em torno do estabelecimento de uma relação linear entre estas quatro categorias de intervenção económica, que naturalmente culminariam no nazismo. Ao contrário das críticas keynesianas à economia nazi, os ordoliberais dirão apenas que esta é o corolário de uma evolução normal, pois qualquer tipo de intervenção na economia, por mais branda que seja, assenta em princípios anti-liberais (Foucault 2004b, 114).

Portanto, a discursividade neo-liberal vai opor-se determinantemente a qualquer governamentalidade económica, afirmando que é o Estado, e não o capitalismo, que efectivamente produz uma homogeneização e normalização, e que, inevitavelmente, desemboca num despotismo político. É necessário proceder a uma cesura definitiva entre soberano e mercado, e, para isso, é necessário ir mais longe do que os liberais clássicos tinham proposto no século XVIII, por duas razões: em primeiro lugar, porque o funcionamento da arte de governar liberal pressupunha a existência de uma tecnologia disciplinar, e, por isso, também ela contribuiria para esse fenómeno de normalização que acaba por colocar em causa a verdade eficaz do mercado. Em segundo lugar, porque historicamente o liberalismo se tinha «intimidado de alguma maneira em relação às suas próprias consequências» (Foucault 2004b, 118) e se tinha vergado perante as ameaças do intervencionismo, permitindo, amiúde, ligeiras intervenções do Estado na governação económica. Mas a leitura neo-liberal carrega uma interpretação essencialista do Estado como predador natural, como um vírus que quando penetra no mais ínfimo tecido

de um corpo, acaba por contaminá-lo na totalidade. Esse corpo, como sabemos, é o mercado, e, portanto, tanto faz que se trate de um modelo keynesiano ou de uma planificação nazi: os ordoliberalis dirão apenas que tudo se equivale, tudo se trata, na realidade, do «eterno saint-simonismo», como Walter Röpke celebrenemente enunciou (1948, 61-63). A partir deste reducionismo crítico, o discurso neo-liberal define uma estratégia clara, que cumpre o desígnio de ir além dos princípios limitadores da razão de Estado que encontráramos na arte de governação liberal clássica, que, ainda assim, requeria ao Estado que governasse minimamente, vigiando, de fora, o mercado, através de códigos que regulassem a sua actividade. Com o neo-liberalismo, a fórmula é invertida: o Estado não deve vigiar nem regular o mercado; pelo contrário, é o mercado que deve vigiar e regular o Estado (Foucault 2004b, 120). Mas o que acontece quando, por um acaso histórico, o Estado não existe?

Não saímos de 1948. A Alemanha do pós-guerra, em particular a partir dessa data, depara-se com um problema raro e relativamente original: não se trata já de limitar a soberania, como acontecera com os juristas e economistas do século XVIII, mas de criá-la a partir do nada (Foucault 2004b, 88). E perante uma ausência de direitos históricos que permitam legitimar e fundamentar a soberania, o discurso económico em torno da liberdade económica vem cumprir essa missão salvífica (Foucault 2004b, 84-85). É desta forma que a economia política adquire a sua prevalência em relação ao direito público e, por isso, é ela que o justifica, o que significa que é a «economia [que] produz legitimidade para o Estado» (Foucault 2004b, 86), o que é uma reveladora inversão do problema que encontráramos durante o século XVIII. A governamentalidade liberal clássica não prevê, aliás, que o discurso económico possa emergir como discurso político, remetendo-o para um papel que não deixa de ser de enorme relevância, mas não é ainda o de protagonista. A economia, aí, não se tornara governamentalidade, apenas a apoiara e moldara. Ora, o caso muda de figura na Alemanha do pós-guerra, em que não só a economia política se instaura como discursividade política, como também se instala como o discurso produtor de soberania. Esta já não é fundada numa ficção contratualista ou no direito histórico de um príncipe, mas singularmente na adesão dos indivíduos às regras do jogo da liberdade económica. A economia política vem depor finalmente o direito como derradeiro legitimador de soberania, alterando profundamente a relação que encontráramos, por exemplo, em Locke, em que o Estado era fundado através de um consentimento tácito da sociedade civil em relação a um conjunto de leis positivas traduzidas a partir dos direitos individuais à vida, propriedade e liberdade. Neste caso, assistimos a uma dupla alteração que torna mais clara a distinção entre a razão liberal clássica e a razão neo-liberal: (i) o discurso neo-liberal também opera a partir de um tipo muito particular de consentimento tácito dos indivíduos, mas que é agora relativo a leis económicas e não a leis civis; (ii) a ficção do contrato, da qual Mill já se queria

libertar, é formalmente substituída pelo mercado, enquanto dispositivo que «liga politicamente e manifesta laços políticos» (Foucault 2004b, 87).

Assim, na discursividade neo-liberal alemã, não só o soberano (aqui entendido como representante), como também a comunidade política, são formados a partir do mercado, que também passa a desempenhar uma função acrescida. O mercado não é só o espaço de verdade, mas também cria soberania. Mas a forma como surge o mercado no discurso ordoliberal também revela uma transformação deste dispositivo em relação à racionalidade liberal clássica. Os ordoliberais vão esvaziá-lo do seu conteúdo naturalista, ao afirmarem que a troca ou a concorrência não são a consequência de uma lei natural de espontaneidade. Pelo contrário, a «concorrência é uma essência», «é um princípio de formalização»⁵³ com uma estrutura própria e «uma lógica interna» (Foucault 2004b, 124). Significa isto que a concorrência não é um efeito da boa e natural ordem das coisas que se podia observar no mercado: a concorrência tem de ser produzida artificialmente e deve ser o «objectivo histórico da arte governamental» (Foucault 2004b, 124). Digamos que o mercado transita de uma ordem normativa para se tornar um duplo empírico-transcendental, como Foucault referia a propósito do sujeito em *A arqueologia do saber*. O problema levantado por esta questão é que não basta deixar o *homo oeconomicus* fazer: é necessário prescindir do *laissez faire*. O paradoxo neo-liberal emerge neste ponto, pois exige uma governação activa que crie as condições de possibilidade para que a concorrência pura possa emergir como corolário do mercado (Foucault 2004b, 124-125) e «uma política activa sem dirigismo» (Foucault 2004b, 137). Trata-se, num certo sentido, de uma inversão em relação aos postulados do liberalismo clássico⁵⁴, na medida em que a questão da governamentalidade moderna era definir uma esfera da governação, balizada entre os domínios nos quais o governo podia ou não intervir. O neo-liberalismo reformula a questão liberal ao afirmar que o problema não é se o governo intervém ou não, se governa muito ou pouco. Não é um problema de escala. A questão que deve ser respondida é a de saber como intervir, portanto, uma questão de «estilo governamental» (Foucault 2004b, 139). Temos assim a primeira de uma série de pequenas disjunções entre liberalismo e neo-liberalismo que importa analisar em maior pormenor.

Segunda disjunção: abandonado o naturalismo económico do liberalismo clássico, a governamentalidade neo-liberal afirma como seu propósito conduzir o *homo oeconomicus* na direcção muito específica da

⁵³ Foucault atribui esta formalização (são requeridas condições de possibilidades para aceder à experiência e ao conhecimento) da concorrência à influência que Husserl produziu sobre Franz Böhm, que estaria próximo dos círculos ordoliberais (Foucault 2004b, 107). Cfr também Foucault 2004b, 124.

⁵⁴ Mas também do anarco-capitalismo como o próprio Foucault afirma expressamente (2004b, 139). Temos, portanto, uma distinção entre dois tipos de discursos, que, como sabemos, muitas vezes surgem sobrepostos: a tese de Foucault é, portanto, que neo-liberalismo e anarco-capitalismo não se equiparam e que a sua análise assenta nos pressupostos formais e discursivos do primeiro.

concorrência perfeita. Para isso, protege-o também de anomalias de mercado que possam colocar em risco esse objectivo, como é o caso do monopólio. Foucault afirma que os liberais clássicos tinham olhado para o fenómeno da concentração monopolística como «consequência meio natural, meio necessária» do funcionamento da economia de mercado com uma intervenção minimalista ou nula (2004b, 140). A discursividade neo-liberal, pelo contrário, vai enunciar que não interessa propriamente se o monopólio é ou não natural⁵⁵, apenas que essa ameaça deve ser evitada por uma acção governamental. Este é precisamente o argumento de Hayek, quando distingue entre aquilo a que Foucault chama de «estilo governamental» e o «volume da actividade do governo», realçando que é a primeira que importa, e não a segunda. A legitimidade da acção governamental encontra-se não nas causas, mas nos efeitos que produz para potenciar o funcionamento de uma economia de mercado, como, por exemplo, eliminar monopólios que afectem o devir concorrencial. O eufemismo de Hayek, que nos permite situá-lo já no exterior de um estrito liberalismo clássico, é de que o governo tem mesmo a responsabilidade, o dever moral, de «assistir as forças espontâneas da economia» (2011, 331). E de que forma se dá esta assistência, qual é verdadeiramente a forma desta governação neo-liberal? Não se trata, evidentemente, de intervir no jogo de mercado, nem mesmo de entrar no mercado para dirigir as relações estabelecidas com o *homo oeconomicus*. A intervenção governamental autorizada pelos neo-liberais cumpre uma função securitária invertida: não se trata de proteger a sociedade do mercado, como todos os projectos dirigistas, de uma forma ou de outra, procuraram, mas de proteger a concorrência de externalidades. É neste sentido que surge «um enorme quadro institucional antimonopolista» na legislação alemã (Foucault 2004b, 143), no qual a lei é accionada para proteger já não os indivíduos, mas esse território de verdade que temos vindo a denominar de mercado.

Por outras palavras, o discurso neo-liberal exige uma tripla governação: em primeiro lugar, uma governação que não é propriamente do mercado, mas das condições de possibilidade do mercado. É, evidentemente, uma regulação do mercado, mas uma regulação que funciona no sentido inverso das economias planificadas, na direcção da existência do mercado, da concorrência perfeita e da estabilidade dos preços. Em segundo lugar, é uma governação que regula o mercado, não no sentido de o limitar, mas de o potenciar, oferecendo-lhe as leis de que ele precisa para se expressar sem freios. Um sentido paradoxal, é certo, em que o direito não transporta uma negatividade restritiva do seu objecto, mas do que o rodeia. A *Gesellschaftspolitik* proposta pelo ordoliberalismo alemão não podia, por isso, estar mais longe de uma «política social» que procurasse «anular [...] os efeitos anti-sociais da concorrência», mas,

⁵⁵ Veja-se, por exemplo, a argumentação da escola austríaca, que afirma que os monopólios são o corolário não-natural da intervenção estatal no mercado (Mises 1963, 366, 681).

ao contrário, defende a maximização dos «mecanismos anticoncorrenciais que possam ser criados pela sociedade ou que possam nascer na sociedade» (Foucault 2004b, 166). E aqui podemos compreender em que medida é que o discurso jurídico regressa para desempenhar um protagonismo governamental, abandonando a sua posição secundária que conhecia desde os finais do século XVIII. O direito é, de facto, o criador de um quadro normativo-institucional de «regras positivas» que conferem as tais «condições de possibilidade» à economia de mercado de concorrência perfeita (Foucault 2004b, 169). O intervencionismo governamental exigido pelo neo-liberalismo não é, portanto, económico, mas jurídico (Foucault 2004b, 172). O que gostaríamos ainda de realçar desta análise foucauldiana é a distância que está já a ser trilhada em relação a qualquer estruturalismo ou análise de reducionismo económico, pois este não opera sozinho, nem sequer numa discursividade neo-liberal. Pelo contrário, devemos falar de uma sistema jurídico-económico, em que o direito investe o mercado do seu conteúdo funcional. E é também nesta etapa da analítica de Foucault que começamos a observar uma aproximação a uma linhagem de pensamento anarquista, quando este refere que a «história do capitalismo não pode deixar de ser uma história económico-institucional» (2004b, 169).

Terceira governação: o discurso neo-liberal propõe uma governação que não se encontra no interstício entre os sujeitos e o mercado; ao invés, a governação penetra na «própria sociedade, no seu tecido e na sua espessura» (Foucault 2004b, 151). Como vimos, o aparato de direito público configura-se num conjunto de instituições que existem para servir um propósito bem definido, o de permitir que as «leis do mercado, e só elas, constituam o princípio da regulação económica e, por consequência, o princípio da regulação social» (Foucault 2004b, 172). Estamos, portanto, perante um governo da sociedade e não diante de um governo económico, no sentido em que o governo actua não sobre as relações económicas, mas sobre indivíduos e colectivos, de forma a permitir que o mercado não veja a sua eficiência sob ameaça. A governação neo-liberal sobrevém, assim, a sociedade, mas governa para o mercado. Mas isso implica transformar a representação liberal clássica do *homo oeconomicus* como «homem da troca» ou «homem consumidor», pois aquilo que a economia de mercado determina não é exactamente a mercantilização do mundo⁵⁶, mas a concorrencialização do real. Chegamos, assim, à terceira disjunção

⁵⁶ Talvez seja na lição de 14 de Fevereiro de 1979, do curso *Nascimento da biopolítica*, que Foucault revela claramente o seu posicionamento no quadro de uma analítica do presente, afastando-se de forma determinante de um conjunto de autores que, até final da década de 1970, procuravam cunhar uma qualquer qualificação que lhes permitisse, ironicamente, prevalecer no grande mercado das ideias políticas. Quando Foucault responde negativamente à questão «[s]erá que, deste modo, não haverá um regresso ao modelo da sociedade de massas, da sociedade de consumo, da sociedade de mercadorias, da sociedade do espectáculo, da sociedade dos simulacros, da sociedade da velocidade que Sombart definiu pela primeira vez em 1903?» (2004b, 152) está evidentemente não só a opor-se às variadas tentativas coevas de analisar o presente, em particular às propostas de Marcuse (1964), Debord (1967), Baudrillard (1976) e Virilio (1977), como a desprezá-las, comparando-as ao «quase socialismo, quase nazismo» de Werner Sombart (Foucault 2004b, 116-117). Importa recordar que a relação de Foucault com alguns destes autores era tumultuosa (Baudrillard, em 1977, editou um livro precisamente intitulado

entre liberalismo clássico e neo-liberalismo: o *homo oeconomicus* torna-se o «homem da empresa e da produção» (Foucault 2004b, 152). Por isso, estamos já longe de uma simples sociedade disciplinária e liberal, como nos séculos XVIII e XIX, uma «sociedade indexada não à mercadoria [e] à uniformidade da mercadoria», e entramos numa sociedade da concorrência neo-liberal, constituída em torno da «multiplicidade e [constituída a partir do modelo da] diferenciação das empresas» (Foucault 2004b, 155). A triada de características governamentais do neo-liberalismo (construir a superfície de emergência do mercado, intervenção jurídica, maximização da governação social e anulação do governo económico) articulam-se, então, naquilo a que podemos apelidar de sociedade da concorrência ou, simplesmente, «sociedade empresarial» (Foucault 2004b, 180). O discurso jurídico cumpre, se quisermos, a mesma função que encontramos no liberalismo clássico, isto é, é investido da responsabilidade de definir normativamente as regras do jogo económico. O que é inovador, e aqui se encontra a separação entre os dois discursos, é que o braço judicial do direito vai ser reempossado de uma certa autonomia, algo que, como sabemos, o positivismo jurídico do século XIX e inícios do século XX tinha procurado limitar. Afirmar que o judicial não tinha independência não significa que este estaria subordinado à vontade arbitrária do braço executivo ou legislativo, mas que a sua acção estava codificada pela lei, que era, igualmente, o seu fundamento derradeiro. Ora, aquilo a que a partir de 1948 se começa a assistir é a uma ligeira, mas muito relevante, transformação daquilo que anteriormente referimos como o desenvolvimento dos tribunais administrativos, que tinham, essencialmente, o objectivo de arbitrar conflitos entre poder público e sujeitos privados. Com o nascimento de uma sociedade empresarial, melhor, com a reconstituição ontológica do *homo oeconomicus* em empresa, os diferendos que surgem no mercado são, essencialmente, entre sujeitos individuais ou colectivos, mas privados. Aquilo a que Foucault chama de «intervencionismo judicial» é precisamente a reanimação dos velhos tribunais administrativos em instâncias de arbitragem e de resolução de discórdias entre sujeitos-empresa, a multiplicação de juízos e, no fundo, a criação daquilo que hoje conhecemos como cultura da litigância (Foucault 2004b, 180).

Oublier Foucault). No fundo, a proposta de Foucault acabou por nunca conhecer a mesma fortuna destes seus concorrentes. Um dos mais claros exemplos é que em Portugal, onde tudo avança mais lentamente, ainda em 2020 a revista *Electra* publicava um *dossier* sobre velocidade, convocando o imaginário dromológico de que Virilo falara 43 anos antes. Na sinopse inaugural, que vale a pena citar por ser bastante ilustrativa, lê-se que «[e]ntre os muitos nomes que têm sido usados para designar a sociedade contemporânea em que vivemos (sociedade do espectáculo, sociedade dos simulacros, sociedade do risco, etc.), poderia constar ainda uma outra classificação: a sociedade da velocidade» (Anónimo 2020, 48). Conveniente ou inconveniente, não nos cabe a nós julgar, pelo menos neste estudo: mas é certamente revelador que a pretensa popularidade de Foucault nos círculos académicos e intelectuais contemporâneos não passa de uma representação equivocada, que se tem esfumado de forma bastante clara e acelerada nos últimos anos.

Intervencionismo jurídico, intervencionismo social, intervencionismo judicial, recriação do *homo oeconomicus* num «homem empresa», indexação de uma teleologia mercantil à concorrência pura: o poder político não está, assim, no dirigismo do mercado ou dos indivíduos, mas na condução das regras para que o jogo seja limpo e seguro. Este é o modelo governamental neo-liberal que a Alemanha vai, de alguma forma, exportar para os Estados Unidos da América, com distinções importantes do ponto de vista discursivo que cumpre agora analisar. Em primeiro lugar, o ponto de partida é distinto: vimos que o neo-liberalismo surgiu como discurso fundador de soberania para um Estado alemão, em 1948. Ora, isso terá sido certamente o que sucedeu com a discursividade liberal clássica durante a Guerra da Independência, em que o «liberalismo foi convocado a título de princípio fundador e legitimador do Estado» federal norte-americano (Foucault 2004b, 223). Por isso, o neo-liberalismo norte-americano surge com um designio totalmente distinto, que é o de se instaurar como discurso crítico face ao keynesianismo, procurando limitar a intervenção governamental na economia a partir dos princípios fundadores do Estado. Isto é, o neo-liberalismo especificamente norte-americano não cria a soberania, mas procurar reactualizá-la, ao evidenciar um paradoxo: se os princípios fundacionais do Estado definem que o governo não deve intervir, isso significa que quando existe uma planificação económica ou, pelo menos, um intervencionismo suave, o Estado está a contrariar os postulados soberanos que o justificam. Por outras palavras, o que os neo-liberais norte-americanos dirão a partir da década de 1930 é que o *New Deal* e a política de bem-estar mostram como Roosevelt está a negar os princípios constitutivos da soberania do Estado federal.

Em segundo lugar, Foucault argumenta que a principal contribuição do neo-liberalismo norte-americano foi ter operado uma viragem epistemológica ao ressignificar o discurso económico a partir da célebre definição que Robbins ofereceu à ciência económica como «a ciência que estuda o comportamento humano como uma relação entre fins e meios escassos que têm usos alternativos» (1984, 16)⁵⁷. O que está em causa é uma reformulação do lugar de saber ocupado pela economia, que agora é acoplado às ciências humanas para se recriar enquanto grelha de inteligibilidade. Isso implica, igualmente, uma transformação crucial no objecto de análise. No liberalismo clássico, a economia era, ainda, centrada no «estudo dos mecanismos de produção, dos mecanismos de troca e dos factos de consumo no interior de uma estrutura social dada» (Foucault 2004b, 228). Ora, o objecto de um discurso económico que segue a definição de Robbins será totalmente distinto porque também reclama um domínio analítico consideravelmente mais vasto, senão mesmo holístico: primeiro, analisar o comportamento humano e a

⁵⁷ A citação de Foucault (2004b, 228) é equívoca, pois em vez de «usos alternativos» refere «utilizações mutuamente exclusivas», o que inverte consideravelmente o sentido original.

«racionalidade interna» das actividades de cada indivíduo, que é o mesmo que dizer, das acções de um novo *homo oeconomicus*, agora entendido como capital humano, como uma empresa-em-si-próprio, um «empresário de si mesmo», um sujeito que é «o seu próprio capital», «o seu próprio produtor» e a «fonte dos seus rendimentos» (Foucault 2004b, 232). Se com o neo-liberalismo o saber económico toma primazia sobre o jurídico, o modelo de poder político como governação dos indivíduos que emerge estará imediatamente indexado à optimização do investimento que cada sujeito faz sobre si próprio, evidentemente, mas também através do cálculo daquilo que é investido pelo Estado em cada sujeito, de forma a extrair-lhe a melhor rentabilidade possível, o que só será possível com uma vertiginosa diminuição dos custos públicos na governação de cada um. Segundo, a economia vai ser convocada para analisar o comportamento do governo, colocando-o sempre numa contínua comparação com o comportamento do mercado, que, desde o liberalismo clássico, continuava a apresentar-se como a bitola de verdade. Mas uma outra originalidade do neo-liberalismo reside no facto de o mercado já não ser apenas um elemento limitador da governação, mas um dispositivo de discriminação activa do governo. O mercado deixa de ser um simples espaço de verificação para se transformar naquilo a que Foucault chama um «tribunal económico permanente» (2004b, 253) e o governo transforma-se no seu perpétuo réu.

Em traços muito gerais, a analítica do poder político, em Foucault, termina nesta encruzilhada entre governamentalidades. Estes blocos de regularidade discursiva e de práticas não-discursivas que designámos como governamentalidades sucedem-se, mas isso não significa, e é muito importante clarificar este ponto, que os seus elementos constitutivos desapareçam e sejam substituídos magicamente por outros. Vimos como a velha tríada pastoral verdade-salvação-obediência foi reapropriada pela razão governamental clássica e como foi ironicamente monopolizada pelo mercado com o advento do neo-liberalismo. Afinal, é o mercado que mostra a verdade, que salva os indivíduos do Estado, mas que lhes exige obediência às suas leis económicas. Também não seria certo concluir que as instituições disciplinares deixaram de existir durante o século XX, bastando pensar na sofisticação e no inflacionismo que o aparato carcerário tem conhecido nos últimos anos. Portanto, nunca se trata de um abandono total dos dispositivos ou dos saberes que, numa determinada governamentalidade, tomaram predominância sobre outros. Seria mais preciso afirmar, simplesmente, que a história das governamentalidades é uma história cumulativa de saberes e ciências, técnicas de exame, inquérito e/ou vigilância, dispositivos de enformação de condutas, que num contexto específico podem recuar, para reaparecerem, mais tarde, numa nova encarnação. Do pastoreio ao neo-liberalismo, o que Foucault tenta demonstrar é que o poder político, enquanto função, pode ser analisado através de uma grelha de séries regulares, mas também que as suas diferentes formas são o resultado de um processo de sobreposições

discursivas complexas. Dois exemplos para tentar ilustrar este argumento: do surgimento da razão de Estado como estatização da governação não se poderia concluir que as instituições eclesiásticas abandonaram a sua vocação de direccionar as condutas dos crentes. A distinção encontra-se no facto de o Estado passar a desempenhar uma função que durante a Idade Média tinha sido monopolizada pela Igreja e por se tornar no foco dominante de exercício de poder político. Também seria incoerente determinar que o confinamento e o crivo da norma desapareceram completamente na segunda metade do século XX, que a sociedade disciplinária estava, enfim, morta, e que no seu lugar se teria erguido, imaginemos, um outro tipo de sociedade. Se seguirmos a argumentação de Foucault, que é muito coerente no que se refere às governamentalidades, não se diria que a sociedade da disciplina foi substituída por uma sociedade de outro género, mas que esta nova sociedade é o produto de uma acumulação de tecnologias, entre elas a disciplinária. Voltaremos a esta questão no final da secção seguinte.

Posto isto, o que gostaríamos agora de referir é que este ponto-chave da argumentação de Foucault tem sido mal interpretado por um conjunto de comentadores e epígonos que ignoram que a sua analítica da governamentalidade vem sempre acompanhada de um sistema metodológico que nega a linearidade à história. Esta não pode ser apenas celebrada a partir de uma sucessão de acontecimentos arbitrariamente escolhidos ou através de um encadeamento evolutivo em que a categoria de «novidade» se eleva, constante e insistentemente, como princípio charneira da história das ideias ou da filosofia. Não se trata de negar que, de facto, há acontecimentos (discursivos ou não) novos a povoar a história, mas simplesmente que eles são imensamente raros e dependem de um processo gradual e lento de transformação que só é possível observar através de um olhar retroactivo cauteloso. O problema destacado por Foucault é um pouco mais complexo do que a rejeição das «grandes narrativas», de Lyotard, pois não lhes nega a validade: apenas coloca as grandes guerras e as gloriosas revoluções no mesmo plano de compreensão que a primeira aplicação de uma técnica disciplinária ou do nascimento de um postulado discursivo que inaugura um novo saber sistemático como ciência. Talvez uma das críticas mais violentas que se poderia fazer a Foucault é a de que ele nunca se conseguiu libertar totalmente de uma certa fenomenologia política, porque, na realidade, o que é a analítica da governamentalidade se não o lento desvendar das condições de possibilidade das tecnologias que determinam as condutas dos sujeitos? Mais, se o poder, como veremos, é intrinsecamente produtivo, não se trata, no fundo, de um amplo exercício sobre as condições de possibilidade do sujeito?

2.3.4. Primeiro excurso:

algumas críticas à tese deleuzo-negrina da sociedade de controlo

Contudo, analisar uma teoria da história a partir da metodologia foucauldiana está já longe do desiderato pretendido para este estudo e, certamente, surgirá alguém mais competente e motivado para fazê-lo. O que gostaríamos agora de demonstrar, de forma muito resumida, é de que forma uma apropriação do aparato terminológico de Foucault vem, não raras vezes, acompanhado por uma descuidada utilização de uma grelha conceptual e enunciativa. O caso mais singular e evidente é a tese amplamente citada de Deleuze⁵⁸ de que o presente deve ser lido a partir de um conjunto de técnicas de poder que não são, de forma alguma, disciplinárias, mas de controlo. O curtíssimo texto onde essa tese surge pela primeira vez chama-se «*Post scriptum* sobre as sociedades de controlo», publicado em 1990, apesar de ser apenas a reafirmação de um ponto que Deleuze tinha já enunciado, nesse mesmo ano, numa entrevista a Negri (Deleuze e Negri 1990). Deleuze procura, em certa medida, preencher um pretenso ponto cego na argumentação de Foucault, que pode ser identificado no *Nascimento da biopolítica*: se a sociedade disciplinária é a manifestação da razão governamental liberal clássica, então que tipo de sociedade é construído a partir do revisionismo neo-liberal? Ora, como vimos, Foucault responde convincentemente a essa possível questão, afirmando que emerge um modelo de sociedade da concorrência ou sociedade empresarial. Por isso, não se trata propriamente de uma omissão foucauldiana, como poderia parecer a um leitor mais descuidado⁵⁹.

O argumento de Deleuze é relativamente simples e esboça-se do seguinte modo: Foucault teria analisado as sociedades disciplinares, estruturas peculiares dentro da governamentalidade moderna que se desenvolveram entre o final do século XVIII e até à Segunda Guerra Mundial. Essas sociedades eram não só identificáveis por um conjunto de saberes que disciplinavam o sujeito, como, principalmente, criavam modelos replicáveis de ordenação e enformação de corpos. O mesmo modelo, diferentes superfícies de emergência, e logo se concluía que a família era uma prisão, a prisão uma caserna, uma caserna um

⁵⁸ O quinto e o sexto número da revista académica *Coils of the serpent* (pode ser traduzido livremente por «espirais» ou «anéis da serpente»), editados em 2020, foram inteiramente dedicados aos trinta anos do ensaio «Post-scriptum sur les sociétés de controle». «Les anneaux d'un serpent» (Deleuze 1990b, 247), cuja tradução para inglês dá o nome à revista, remete para a imagem final desse mesmo ensaio.

⁵⁹ Poder-se-ia defender Deleuze, afirmando que, na realidade, a primeira edição do curso *Nascimento da biopolítica* só chegaria aos escaparates em 2004, catorze anos depois da publicação do ensaio em questão. Mas é duvidoso que Deleuze não tivesse acesso às «gravações-pirata» das aulas de Foucault no Collège de France, que eram amplamente difundidas nos círculos académicos e intelectuais. Talvez a inexistência de uma edição do *Nascimento da biopolítica* (e de uma tradução para a língua franca, o inglês) seja o motivo pelo qual Michael Hardt afirma temerariamente que não compreende a razão pela qual Deleuze segue Foucault para chegar à sociedade de controlo, dado que na obra do segundo não consegue encontrar «uma clara expressão da passagem da sociedade disciplinária para a sociedade de controlo» (1998, 139).

hospital, um hospital uma escola. E no entender de Deleuze o que unia estas sociedades, que substituíram as «*sociedades da soberania*» (1990, 240) da governamentalidade clássica, era a técnica de confinamento. No entanto, conclui no final do primeiro parágrafo, essa sociedade da disciplina e do confinamento tinha cessado de existir depois de 1945 e, no seu lugar, desenhava-se um tipo de configuração distinta, na qual emergia uma novíssima tecnologia de poder, que não se projectava já a partir de uma espacialidade fechada, mas a céu aberto: eis como chegamos à sociedade de controlo, em que a aparente solidez de conduzir os sujeitos a partir de um espaço suficientemente denso dá lugar a uma tecnologia maleável e fluida que influi num corpo heterogéneo. Em termos muito genéricos, Deleuze acaba por despachar a argumentação foucauldiana, ao aceitar que o modelo da empresa se infiltrou num amplo conjunto de práticas não-discursivas através de novos meios de exercício do saber. Por esta razão, o exame acaba por desaparecer na areia movediça da história das governamentalidades e o «controlo contínuo» (Deleuze 1990, 243) emerge como o meio preferencial do poder-saber na epocalidade empresarial.

O ângulo-chave da argumentação de Deleuze é de que a sociedade de controlo não é já concentracionária como a sociedade da disciplina, mas irreduzivelmente dispersiva. Significa isto que as subjectividades produzidas não serão massificáveis, em que cada corpo individual é padronizável segundo o modelo de perfeição ditado pela norma, mas «divisíveis», infinitamente adaptáveis e ilimitadamente «ondulatórias». Em seguida, Deleuze avança com um conjunto de comparações que procuram sustentar a sua tese: (i) a toupeira, que representava o confinamento, é substituída pela serpente, como modelo bestial que retrata a sociedade de controlo (1990, 244); (ii) as «máquinas energéticas» cedem a sua posição às «máquinas informáticas, computadores» e ao «vírus» (1990, 244); (iii) o próprio capitalismo sofre uma mutação importante e abandona o espaço de produção da fábrica para colonizar o domínio do mercado (1990, 244-245); (iv) o *marketing* aparece como novo saber dominante, que transcende as ciências humanas tradicionais nascidas no final do século XIX, de condução dos sujeitos e afirma-se como o «instrumento de controlo social» por excelência (1990, 245)⁶⁰; (v) há uma inflexão temporal da própria governamentalidade, dado que a cadência «de longa duração, infinita e descontínua» da disciplina cede o seu lugar ao controlo «de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado» (1990, 246); (vi) finalmente, o sujeito da sociedade de controlo deixa de ser o «homem confinado» para se transformar no «homem endividado» (1990, 246). Deleuze conclui, afirmando que tudo isto está já aqui,

⁶⁰ A faceta ininterrupta do controlo, que nunca pode ser total, para não destituir ontologicamente o sujeito controlado, nem provisória, dado que opera de diferentes focos de poder, como o *marketing* ou a comunicação social, é evidentemente extraída de um curto artigo de William Burroughs, publicado em 1978, sob o título de «The limits of control».

agora, perfeitamente visível, em espaços tão distintos como a prisão, a escola, o hospital ou fábrica. Todos os grandes espaços disciplinares, afinal, tornaram-se obsoletos: basta olhar para o novo regime de prisão domiciliária, em que o punido já não é fixado a um espaço de confinamento comum, mas particular, para a introdução do modelo da empresa, das formas de avaliação contínua e de «formação permanente» nos espaços de ensino, para a obscura «nova medicina “sem médico, nem doente”» ou para a nova economia de serviços, que substitui a «antiga forma-fábrica» (Deleuze 1990, 246-247).

Antes de analisarmos esta invariante governamental introduzida por Deleuze, é necessário visitar uma das mais celebradas exegeses da tese das sociedades de controlo, que encontramos em *Império*, de Hardt e Negri (2001, 419-420). Poderíamos resumir o contributo de Hardt e Negri em dois pontos cruciais: em primeiro lugar, que a passagem da sociedade disciplinária à sociedade de controlo contribui para uma maximização da imanência das tecnologias de poder (Hardt e Negri 2001, 23). E este ponto talvez necessite de ser reforçado, porque o que Hardt e Negri não estão a dizer, como poderia parecer à primeira vista, é que o poder se torna ainda mais imanente com o advir da era do controlo. Ora, uma afirmação deste género seria, no mínimo, extravagante, dado que, pelo que sabemos, ainda estará por descobrir um instrumento que garanta uma medição apropriada de imanência. O que parece estar verdadeiramente em causa é a imanência das técnicas de condução dos indivíduos, que é algo completamente distinto, e que parece ser coerente com a exposição foucauldiana. Afinal, se o poder está em todo o lado, como vimos que Foucault afirmava em *A vontade de saber*, isso significa que uma das características constitutivas do poder como relação é, precisamente, a sua absoluta imanência. No entanto, quando falamos sobre a aparelhagem de poder, referimo-nos a algo substancialmente distinto, apesar de não totalmente autónomo: falamos, claro, de um conjunto de técnicas e saberes que potenciam e procuram otimizar os efeitos do poder político como condução dos homens. O gancho de Hardt e Negri é de que até ao dealbar das sociedades de controlo, estes aparatos de poder agiam a partir do exterior do sujeito através de um movimento centrípeto. O que encontráramos, por exemplo, na sociedade disciplinária? Um amplo conjunto de instituições que seguiu um mesmo modelo assente em quatro funções que afunilavam nos sujeitos, a saber: enclausurar, repartir, torná-los funcionais e classificar. Para que estas funções fossem aplicadas eram necessários os dispositivos do exame contínuo, da vigilância hierárquica e do julgamento normalizador. Por isto, Foucault admitia que tanto na escola como na fábrica os sujeitos estão submetidos ao mesmo regime de treino, porque qualquer instituição impõe provas contínuas, vigia ininterruptamente e compara escrupulosamente o sujeito com uma determinada bitola biológica, moral e económica: a norma. Este complexo organograma da disciplina transpira poder político

porque o seu propósito é, tão só, dirigir os indivíduos numa determinada direcção, procurando minimizar os acidentes de percurso e anular os desvios.

Hardt e Negri não vão tão longe quanto Deleuze e não afirmam que todo este amplexo desapareceu com o surgimento da sociedade de controlo (2001, 330). Pelo contrário, o que sucedeu foi uma «intensificação e generalização dos aparatos normalizantes da disciplinabilidade» no exterior das velhas instituições estáticas e monolíticas, e a partir de «redes flexíveis e flutuantes» (2001, 23). Por isso, a principal diferença entre os dois modelos sociais reside no facto de que a tecnologia de poder como condução dos indivíduos é internalizada pelo próprio sujeito: se na sociedade disciplinária eram as superfícies de emergência institucionais que determinavam a normalização do sujeito, na sociedade de controlo os processos exclusionários são «interiorizados nos sujeitos» (Hardt e Negri 2001, 23). De que forma é que se dá essa transformação em que o sujeito se auto-disciplina e se auto-domina? Através de uma nova tecnologia de poder, em torno de «máquinas que organizam directamente os cérebros (em sistemas comunicacionais, redes informativas, etc.) e corpos (em sistemas de bem-estar, actividades monitorizadas, etc.) na direcção de um estado de alienação autónoma» (Hardt e Negri 2001, 23). Significa isto que esta tecnologia de poder, peculiar à sociedade de controlo, já não procura governar os efeitos das acções e movimentos de cada sujeito, mas penetra intensivamente nas suas consciências. A este poder – se quisermos, óptico – que molda o sujeito a partir do seu interior, a este poder, cuja «primeira tarefa é administrar vida», Hardt e Negri dão o nome de biopoder (Hardt e Negri 2001, 24).

Estamos, então, perante uma transformação da relação operada entre poder e indivíduo. No entender de Hardt e Negri, as sociedades disciplinárias descritas por Foucault manifestavam-se através de um poder estático e unificador, enquanto as sociedades de controlo pressupunham o poder plural, múltiplo, informe, inócuo, de que Deleuze e Guattari falavam em *Mil platós*. Em causa está então um problema de dinâmica e ritmo de movimentos pelos quais o poder se pode exercer. É aqui que reside o segundo contributo de Hardt e Negri para a tese da sociedade de controlo, quando estes afirmam que a repartição e reordenação dos indivíduos pelo espaço disciplinário deixa de ser analiticamente predominante, porque os focos disciplinários de poder também deixaram de estar limitados às suas fronteiras físicas. Na sociedade de controlo, cada instituição já não detém o monopólio da constituição de uma identidade subjectiva (o bom aluno, o bom trabalhador, o bom paciente): a produção subjectiva passa a operar a partir de uma rede complexa composta por inúmeras instituições, que agem sobre a vida do indivíduo em simultâneo. Mais do que a separação espacial, é a divisão temporal entre instituições que deixa de existir, e cada sujeito passa a ser produzido permanente e incessantemente: o poder político perde todas as fronteiras temporais externas que o podiam limitar e torna-se uma permanente actualidade na

intimidade de cada um. O poder como controlo revela, assim, um «deslocamento temporal de subjectividades» (Hardt e Negri 2001, 319) e uma multiplicação identitária de uma «subjectividade híbrida» (Hardt e Negri, 331). É fácil verificar de que modo é que a sociedade de controlo é um dispositivo conceptual necessário para que Hardt e Negri possam sustentar a arqui-tese de que os velhos conceitos de soberania e autoridade sofreram uma tal rarefacção, que só se podem manifestar sob uma nova aparência gasosa no interior dessa representação política ilimitada a que dão o nome de «Império».

A pergunta final a que gostaríamos de tentar dar uma resposta nesta secção é, afinal, esta: é a sociedade de controlo, desenhada por Deleuze e desenvolvida por Hardt e Negri, o elemento determinante que faltava a Foucault na sua análise da governamentalidade liberal tardia, isto é, é a sociedade de controlo aquilo que revela a mutação da tecnologia do poder na discursividade neo-liberal? Em primeiro lugar, há um conjunto de postulados equívocos que cumpre analisar com algum cuidado para que consigamos resolver este enigma. O que salta imediatamente à vista em «*Post scriptum* sobre as sociedades de controlo» é de que estamos perante uma total equivalência entre disciplina e confinamento, o que revela, desde logo, três problemas: primeiro, a premissa inicial de Deleuze é objectável, segundo, trata-se de um erro analítico, e terceiro, estamos perante um reducionismo da tese foucauldiana. Quando afirmamos que Deleuze está a partir de um ponto de partida objectável, referimo-nos, claro, ao pressuposto inicial de que a «disciplina foi sucedida por algo a que [...] se chama “controlo”» (Kelly 2019b, 79). A acusação de que a analítica do poder foucauldiana se encontrava num estado de decadência não é, contudo, uma originalidade deleuziana, mas algo que podíamos já encontrar mais ou menos explícito nas críticas de Zygmunt Bauman e de Baudrillard, como afirmam Kelly (2019b, 79) e Simons (1995, 40). Bauman chega mesmo a refutar a localização temporal do poder disciplinário na modernidade, referindo que se tratara de uma «ferramenta de controlo social [encontrada] na Europa pré-moderna» (1992, 5), em pequenas comunidades de proximidade que permitiam que a condução dos sujeitos se tornasse operativa. A partir do momento em que a comunidade política sobe de escala, a disciplina acaba por desaparecer, ainda antes de Foucault ter dado pelo seu nascimento. O argumento de Baudrillard contra Foucault, por seu turno, consiste em afirmar que quem queira ler o presente político terá necessariamente de abdicar do poder porque este, simplesmente, não existe (2007, 58). Face a este poder-como-espectro, de quem tantos falam precisamente por ter acabado por sucumbir perante o declínio do real (Baudrillard 2007, 64), não resta outra coisa que não invocar a sua obsolescência (para utilizar um dos termos favoritos do léxico baudrillardiano [2007, 34; 2010, 88-89]). Depois de «vários séculos» de expansão, o poder chega exausto à contemporaneidade, abatido sob um «processo de contração» (Baudrillard 2007, 58-59), e resiste como significante nostálgico do político (2007, 66-67). Pensar a fenoménica política a partir da

materialidade do poder, mesmo como relação, como faz Foucault, é o mesmo que perseguir um fantasma no ermo da imaterialidade pós-industrial.

Segundo problema: a análise de Deleuze é errática porque Foucault é particularmente claro ao afirmar que a técnica de confinamento não é específica das sociedades disciplinárias e era já plenamente operativa, por exemplo, durante o século XVII (Kelly 2019b, 78)⁶¹. Em *História da loucura*, Foucault oferece inúmeras referências sobre diversas instituições de confinamento que emergem em plena governamentalidade clássica, ou seja, sob chancela do Estado policial característico da razão de Estado: casas de confinamento, internamentos ou a fundação do Hospital Geral de Paris (Foucault 2015a, 56-60) são alguns desses casos evidentes que negam validade à descrição de Deleuze. O confinamento será, de facto, uma espacialidade na qual o corpo se treina a partir do século XVIII e, pelo menos, até meados do século XX, mas no século XVII é apenas uma técnica de higiene social, de enclausuramento dos sujeitos que constituem algum tipo de ameaça ao potencial ilimitado da soberania do Estado. Por outras palavras, o confinamento aparece no século XVII como uma técnica meramente punitiva, mas ainda sem ostentar toda a sua avidez normativa. Significa isto que o confinamento não é uma condição *sine qua non* para a disciplina: tanto o confinamento é prévio à disciplinarização dos corpos, como é possível extrair o corolário de que a disciplina não exige o confinamento dos sujeitos. Estamos, pois, perante um equívoco algo técnico, mas necessário, para desvendar a relevância da tese da sociedade de controlo: disciplina e confinamento não são elementos idênticos na analítica do poder foucauldiana e a sua relação é menos monolítica do que Deleuze, Hardt e Negri consideram. A disciplina não só não desaparece com a reactualização da discursividade liberal a partir de 1948, com o desenvolvimento do neo-liberalismo, como a própria crise das instituições de confinamento terá sido particularmente exagerada por estes comentadores⁶².

Por último, a tese deleuziana é, obviamente, extremamente redutora. O poder político não é, em Foucault, imediata e exclusivamente justaposto à disciplina. A disciplina não é mais que uma tecnologia, um dos pontos de referência, que suporta o poder político como condução dos indivíduos. Em certa medida, a disciplina emerge como um conjunto de técnicas que procura enformar os corpos à norma e é, por isso, um aparato «anátomo-político» (Foucault 1994a, 141). Mas a disciplina não actua sozinha: se assim fosse, seria necessário admitir que todos os dispositivos punitivos, ligados ao judicial, tinham acabado

⁶¹ Kelly anota com relevância (2019b, 79) que, estranhamente, Deleuze recua numa análise anterior sua, pois tinha criticado Virilio por este considerar que a analítica do poder em Foucault se resumia ao confinamento, quando, na realidade, esta era um «dato secundário». Cfr. Deleuze 1998, 67-68.

⁶² Continuamos a seguir a crítica arguta de Kelly, quando este refere que a crise dos espaços de confinamento, referida por Deleuze, não é sequer comprovável, dando, por exemplo, o aumento das taxas de encarceramento nos EUA nas últimas décadas (2019b, 82-83). Para uma peculiar análise da governamentalidade contemporânea enquanto governamentalização do Estado, modelada em torno da prisão de guerra, veja-se Butler 2006.

por desaparecer com uma razão de Estado mínimo. Ora, Foucault, como já analisámos, refere precisamente que as alterações de regularidade discursiva e de práticas não-discursivas, i.e., as transformações das governamentalidades, não obedecem a uma sucessão e progressividade histórica. Não só a governamentalidade moderna herda um conjunto de saberes que tinham emergido na governamentalidade clássica, como lhes adiciona novos elementos. Uma cartografia das governamentalidades não pode ser, no sentido tradicional, uma *história* das governamentalidades, em que o novo destitui o antigo e assim sucessivamente até um ponto fixado teleologicamente. A proposta de Foucault é tão mais razoável, quanto complexa: cada governamentalidade é o produto cumulativo dos discursos e práticas que foram gerados anteriormente com um conjunto de novas técnicas que complexificam a forma como opera o poder político como condução dos sujeitos. Por isto, a governamentalidade clássica incorpora uma tecnologia medieval da punição judicial, absorve o inquérito e a medida como meios de exercício do saber e centraliza a tríada verdade-salvação-obediência no Estado, agregando a governação à soberania. Por sua vez, a governamentalidade moderna, como vimos, irá extrair a verdade do mercado e desgovernalizar a soberania. Não prescinde da estatística, mas incorpora-a como metodologia das ciências humanas e agrega o exame como meio de exercício do saber. Também a lei não desaparece, mas encontra agora a colaboração da norma no processo de produção de subjectividades. Significa isto que o corpo de cada sujeito já não é marcado pelos rituais ostentativos da soberania, mas é vigiado ininterruptamente, de forma sistemática, pelas instituições disciplinares. O soberano reparte a missão governamental com a escola, o hospital, a prisão, a caserna ou a família, e governa, agora, a partir do estabelecimento de regras legais: em certa medida, pode dizer-se que fala a partir do discurso jurídico, que nos dois séculos anteriores lhe era externo. A invariante neo-liberal irá introduzir uma modificação substancial na governamentalidade moderna ou liberal, reafirmando que o Estado deve otimizar a sua utilidade e eficácia, ao actuar intensamente na constituição das condições de possibilidade para que o mercado se possa governar a si próprio. Mas isso não significa que a disciplina tenha, por um rasgo de magia, desaparecido do horizonte político: apenas que ela opera a partir de focos deslocalizados, frequentemente encobertos por uma máscara discursiva e por um aglomerado de práticas liquefeitas. Afinal, importa recordar que, para Foucault, a grande marca do poder político era penetrar de forma silenciosa e invisível nas relações entre sujeitos. Quase tão imperceptível que mesmo alguns analistas do poder olharam para ele e, por não o verem imediatamente em todo o seu esplendor, lhe certificaram o óbito.

Talvez se trate tudo, afinal, de um resquício dialéctico, de que Foucault já se tinha determinantemente afastado em *A arqueologia do saber* (2020, 74). Uma forma de ingenuidade metodológica em que

também Hardt e Negri acabam por cair, contradizendo a argumentação algo relevante que elaboraram ao longo das suas obras (Negri 2012). A tensão mantém-se dentro de uma circularidade opositiva de mutualidades exclusivas: ou disciplina ou controlo. Digamos que a armadilha na qual a historiografia epigonista tem constantemente tropeçado é, afinal, a de ler as governamentalidades como etapas cronológicas, como se actualizassem o *tableau* de Condorcet para a contemporaneidade, quando a irregularidade, por mais problemática que seja, nunca deixou de ser uma meta, pelo menos parcial, que Foucault procurava integrar na sua metodologia de trabalho: o erro crucial de Deleuze, Hardt e Negri é, então, o de historicizarem as governamentalidades. A sociedade de controlo não substitui a sociedade da disciplina pela simples razão de que a sociedade da disciplina sempre pressupôs um controlo efectivo e constante, ao contrário do que estes comentadores argumentam, e uma sociedade de controlo exige uma disciplinarização, que pode já não obedecer à standardização industrial, mas impõe, igualmente, uma mesmidade aos sujeitos. A norma, mesmo que não seja moral ou biológica, não desaparece: pelo contrário, está evidentemente presente na padronização do desejo, e esta é a marca mais evidente do poder na contemporaneidade, em que as formas de vida resistentes foram transformadas em estilos de vida uniformizados. Podemos, em jeito de conclusão, admitir que o futuro político está ainda em aberto e novas tecnologias de poder emergem de novas superfícies, que produzem novas subjectividades a partir de novos saberes. Podemos perfeitamente aceitar que há novas governamentalidades a desenhar-se para o futuro ou mesmo que essas novas governamentalidades são já o nosso presente. Foucault não negaria nenhuma destas hipóteses, a não ser moderar o fascínio com a novidade que tradicionalmente se impõe à história da filosofia ou do pensamento político. Mas essa nova governamentalidade ou essa nova tecnologia de poder não é analisável a partir do eixo sociedade de controlo, pois esta é absolutamente redundante e pouco tem a acrescentar àquilo que Foucault desenvolveu em *Nascimento da biopolítica*.

No entanto, é facilmente compreensível qual a razão por detrás deste movimento de Hardt e Negri em demonstrar que a opacidade da sociedade disciplinária é um artefacto do passado e que é a transparente fluidez do controlo que melhor pode ser utilizada para explicar o nosso presente comum. Como Kelly enuncia, a descrição deleuziana de controlo é justamente a extensão da noção autonomista de «pós-fordismo» (2019b, 86)⁶³. Flexibilidade do aparato produtivo, flexibilidade salarial, flexibilidade contratual:

⁶³ O debate em torno do pós-fordismo é demasiado amplo para ser comportado neste estudo, que procura, apenas, relacionar este modelo com a noção de controlo desenvolvida por Deleuze, Hardt e Negri. Algumas pistas de aproximações contemporâneas por pós-marxistas: sobre o «trabalhador social», arquétipo do trabalhador sob um regime pós-fordista, cfr. Hardt e Negri 2001, 409-410; sobre o «pós-fordismo como “comunismo do capital”», cfr. Virno 2001, 79-81; sobre o trabalho imaterial, cfr. Lazzarato 1996; sobre o novo regime de subjectividades no capitalismo digital, cfr. Lazzarato 2019.

o trabalhador, ou melhor, o *homo oeconomicus* do neo-liberalismo é o surfista de que Deleuze falara no seu ensaio, o nómada que circula entre empregos, entregue a uma maior precarização, mas, ao mesmo tempo, é-lhe atribuída a função de se construir a si próprio como produtor de futuros. Salta à vista que Hardt e Negri vão encontrar em *Nascimento da biopolítica* uma ampla tese que suporte politicamente o surgimento do pós-fordismo e, principalmente, um arquétipo de subjectividade para o tardo-capitalismo: o sujeito como empresa, o empreendedor-de-si-próprio. Mas há diferenças de método absolutamente claras entre Foucault, por um lado, e Hardt e Negri, por outro. Repare-se que o ponto-de-partida de Foucault não é nenhum discurso particular, que tem predominância sobre o outro. Os discursos científicos, os saberes «baixos», o discurso religioso, o discurso político, o discurso jurídico ou o discurso económico encontram-se numa situação de plena igualdade analítica; é no jogo das governamentalidades que um ou outro discurso se destacam, tomam a dianteira e subordinam todos os restantes. Foi precisamente isso que aconteceu, como vimos, com a razão de Estado mínimo, em que o discurso económico ganhou um ascendente sobre o jurídico de que, até então, não dispunha. A verdade da governação teria de ser desvendada a partir das leis reveladas pela economia. Paradoxal e curiosamente, é sempre isso que está em causa com análises marxianas mais ou menos heterodoxas. Quase como se o marxismo não fosse outra coisa que não um dos desideratos naturais do liberalismo, não só porque reage contra este, mas precisamente porque se funda, igualmente, numa discursividade económica. Com Hardt e Negri encontramos justamente esse reflexo liberal: é o discurso económico que demonstra a verdade sobre o controlo, mas é também o discurso económico que permite a criação de uma estratégia de saída para esse impasse, explicando a constituição da multidão como nova subjectividade que se instaura como «linha de fuga» ao «Império».

Poder-se-ia argumentar que, apesar de ser uma estratégia tradicional, a proposta deleuzo-negrina é, ainda assim, um contributo relevante, enquanto Foucault, pelo menos seguindo a nossa análise, permanece silencioso sobre a possibilidade de resistência ao poder. Deleuze, Negri e Hardt podem dar uma resposta insatisfatória, reclamando que a resistência ao neo-liberalismo e ao poder como controlo será o resultado das relações de produção no modelo pós-fordista do tardo-capitalismo. Podemos, até, manifestar as maiores reservas quanto à possibilidade de se extrair deste modelo de controlo um novo sujeito político efectivamente resistente, constituído pelas mesmas características que o discurso neo-liberal impôs ao *homo oeconomicus*: flexibilidade, nomadismo, irregularidade. Mas, na verdade, nada desta descrição é propriamente inovador, pois trata-se, apenas, de uma reatualização, com um novo jargão, do familiar tema marxiano da degradação das condições materiais de existência como potenciador de transformação: a precarização do trabalho imaterial apenas contribui para que o tecno-

capitalismo acelere a produção do seu próprio tecno-coveiro. Contudo, por mais implausível que seja descobrir as possibilidades para uma resistência no domínio da discursividade económica, não deixa de ser uma estratégia teoricamente viável. O conjunto de perguntas que devemos colocar é, no entanto, um pouco diferente: retomando Foucault, se o poder está em todo o lado, que espaço existe para escapar às suas garras? Se a «hipótese repressiva» é, finalmente, abjurada, deve o sujeito aguardar pacientemente que o poder o transforme? Estaria Habermas correcto ao afirmar que o imanentismo ubíquo do poder impede uma justificação moral de um dever de oposição à dominação (1987, 283-284)? Para acedermos à reflexão de Foucault sobre estes problemas, teremos de fazer um segundo desvio e reagrupar os principais eixos da analítica do poder, que até agora vimos apenas dispostos no tabuleiro das governamentalidades. E será a partir destas coordenadas que podemos, finalmente, aceder a uma das noções fundamentais deste estudo: a possibilidade política de um poder-como-resistência.

2.4. Segundo excursão: cinco teses sobre o poder

Depois de termos recorrido sobre as manifestações da relação poder-saber em blocos de regularidades discursivas e de práticas não-discursivas – as governamentalidades –, e tendo analisado os diferentes modos pelos quais o mesmo poder se configura politicamente enquanto condução dos indivíduos, estamos, finalmente, em condições de nos acercarmos de uma definição foucauldiana de poder. Como já adiantáramos na segunda secção deste capítulo, qualquer definição possível não poderá forçar ao poder uma substância, precisamente porque não se trata de um conceito ou de um objecto com um conteúdo formal. É necessário observá-lo à superfície dos discursos e das práticas: cumpre analisá-lo, mas não teorizá-lo. Ora, a impossibilidade de criar uma teoria sistemática do poder não implica, de modo algum, que não consigamos descrever as suas manifestações e as suas aparências. Se assim não fosse, toda a cartografia das governamentalidades teria sido, na melhor das hipóteses, um exercício literário, e, na pior, uma inutilidade. O argumento de Foucault é, simplesmente, que mesmo que não seja viável teorizar o poder, isso não pressupõe que não se proceda a uma análise descritiva do poder.

Alguns autores, contudo, não registaram esta subtil distinção, apesar das afinidades mais ou menos explícitas que mantiveram com a metodologia foucauldiana. Um dos exemplos mais evidentes é o de Saul Newman, que chega mesmo a afirmar que o «poder é abstracto e indefinível», além de que não é possível «construir uma definição, precisamente pela sua [do poder] resistência à definição» (2007, 2). Newman está, evidentemente, a invocar a tradição de Bruno Latour e do cepticismo radical em relação a definições conceptuais. A título de exemplo, quando Newman refere que o conceito de liberdade, traçando

um evidente paralelismo com o de poder, se tornou inoperativo, devido à sua sobre-significação, está claramente a ecoar Latour, quando este desvalorizava todos os esforços de definições de poder como meras tentativas de sumarização das consequências fenoménicas de uma determinada acção, chegando mesmo a afirmar que «a noção de poder devia ser abandonada» (1984, 278). É perigoso para um empreendimento analítico, contudo, desistir de qualquer circunscrição do problema em causa, por mais resistência que este revele, e cruzar os braços perante as notórias dificuldades de definição que emergem. Na realidade, o ponto de partida para um estudo sobre o poder deve procurar sempre assentar num esboço de definição, sob o risco de se laborar no etéreo ou de simplesmente se navegar à bolina. Para isso não é necessário aplicar uma metodologia tão rígida ou coordenadas demasiado precisas, que possam sufocar a amplitude própria do poder. Esse é, talvez, um dos erros cometidos pelas ciências sociais do pós-guerra. Mas existe a hipótese de assentar arraiais, por mais ardiloso que seja o terreno em que nos movemos. Veja-se o que Steven Lukes admitiu no seu estudo compreensivo sobre o poder, intitulado *Power. A radical view*, quando refere que este se trata de um «conceito essencialmente contestado»: «pessoas racionais, que discordam moral e politicamente, podem concordar sobre os factos, mas discordar sobre onde reside o poder» (2005, 63). Claro que, neste caso, o problema refere-se à possibilidade de localizar os referentes do poder, mas envolve ainda a percepção de que apesar de ser impossível alcançar a definição unívoca do poder, isso não invalida que não se procure mapear uma definição possível de poder. Ou que, pelo menos, se capture o poder através de uma definição suficientemente abrangente, mas que não o torne inoperativo e indistinguível de outros fenómenos similares (Lukes 2005, 69). Podemos admitir, claro, que o poder de Creonte não é o mesmo do soberano hobbesiano, ou sequer aquele que reside nas máquinas de guerra deleuzianas, mas a intuição de Lukes é que é razoável pensar um conjunto de fenómenos a partir da identificação de traços comuns que permitam desvelar o entendimento contemporâneo sobre o poder. De qualquer modo, alcançar esta generalização talvez seja uma proposta muito ambiciosa ou apenas indesejável (é frequente que as generalizações produzam interpretações desprezíveis), mas o abandono da hipótese de definição do poder também parece insatisfatório.

Compreender as dificuldades de demarcação do poder não implica negar a possibilidade de descrição, porquanto isso seria cair numa armadilha epistémica. Basta um olhar superficial sobre a paisagem filosófico-política para que se chegue à não tão sofisticada conclusão de que o poder não passa de um conceito contestado, como afirmava Lukes, e que «corre o risco de induzir mal-entendidos: mal-entendidos acerca da sua identidade, da sua forma, da sua unidade», segundo Foucault (1994a, 95). Mas como se podem negar as condições de acesso ao poder, se este está tão presente discursivamente,

mesmo que seja tantas vezes indevidamente convocado para nomear fenômenos de outra natureza? Em certa medida, é este o problema a que Foucault procura dar resposta no capítulo «Método», de *A vontade de saber*, no qual apresenta cinco teses, que inegavelmente representam a exposição mais clara e minuciosa da metodologia da analítica do poder em toda a sua obra. Depois de termos analisado a sua funcionalidade, a relação autofágica que mantém com os saberes e as suas distintas morfologias, a partir de diferentes focos, podemos, enfim, condensar um conjunto de informações ainda dispersas sobre o poder nestas cinco teses, que têm como alvo central a negação da «hipótese repressiva», problema esse que deixámos em aberto um pouco mais atrás e que é agora necessário solucionar.

O gesto de esquematização foucauldiana procede de forma habitual, através da constante apresentação daquilo que o que será descrito não é, para então proceder a uma abertura positiva de significados possíveis a atribuir-lhe. No caso do «poder», Foucault começa por negar três definições canónicas: (i) «o poder não é uma instituição e não é uma estrutura» (1994a, 96); (ii) também «não é um certo poder de que alguns seriam dotados» (1994a, 96); (iii) pode não ser sequer um objecto formal, algo que se pode depreender da colocação de aspas no artigo definido que antecede o substantivo «poder» («E “o” poder [...]» [1994a, 96]). A terceira negação revela, na verdade, mais uma dúvida metodológica do que uma rejeição absoluta, e contribui para reforçar a ideia de que o poder talvez não seja propriamente um conceito de fácil circunscrição, mas uma função de complexa articulação entre discursos e práticas. O poder não é nada, mas uma rede entrecruzada de eixos porosos que torna o todo visível. Significa isto que o discurso filosófico tem toda a legitimidade para trabalhar sobre autonomia moral ou igualdade jurídica, sobre liberdade natural ou igualdade convencionada, mas que não poderá ser cego às formas como esse poder-como-função oferece as condições de possibilidade para que consigamos representar (ou até intuir) esses enunciados. Na ausência do poder, nada mais resta aos discursos políticos (são estes que nos interessam, por agora) do que navegar ingenuamente entre equívocos. Logicamente, isso será particularmente gravoso para os discursos que reivindicam o seu lugar no debate filosófico-político ao mesmo tempo que prescindem do poder, de que são exemplos aqueles consagrados pelo cânone anarquista.

Se a negação (iii) parece dar resposta ao impasse metodológico a que Foucault chegara em *A arqueologia do saber*, os problemas inscritos em (i) e (ii) são de natureza diferente. Das negações (i) e (ii) transparece, ao invés, uma intenção de confronto com duas tradições hermenêuticas sobre o poder. O primeiro alvo é claro e está implicitamente apresentado por Foucault: a concepção de poder estruturalista, ou, para sermos mais precisos, a teoria do Estado avançada por Althusser em 1970, num ensaio intitulado «Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado». Foucault estaria particularmente atento a essa mesma

noção de «Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE)», a que Althusser dá uma forma precisamente institucional (1976, 83). Que instituições? Althusser elenca-as: são «as igrejas, os partidos, os sindicatos, as famílias, algumas escolas, a maiorias dos jornais, empresas culturais, etc.» (1976, 83-84). Cada uma delas é um AIE singular, que tanto pode ser religioso, escolar, familiar, legal, político, sindical, informativo ou cultural (Althusser 1976, 83). A função que os AIE desempenham é, contudo, distinta daquela que tradicionalmente encontrávamos nos esboços de teoria do Estado nos clássicos marxianos, principalmente na corrente crítica do Estado *ma non troppo* que se distende entre o *Anti-Dühring*, de Engels, e *O Estado e a revolução*, de Lenin. A teoria do Estado marxiana era, convenhamos, bastante pobre (até para o próprio Althusser [1976, 76-77]), pois reduzia o aparato estatal a um «poder especial de repressão» (Engels 1971, 344), um enunciado amplamente glosado e reatualizado por Lenin, sobretudo quando trata da necessidade de uma «máquina especial» de repressão do capital pelo trabalho na fase transitória do capitalismo para o comunismo (1985, 263). O Estado, segundo a análise marxiana tradicional, não passava de uma aparelhagem violenta, sustentada em tribunais, exércitos e polícias: um monstro acéfalo de agressão imponderada, uma máquina para bater, matar e esfolar. Na terminologia de Althusser, este rosto aberrante tem o nome de «aparelho repressivo de Estado» (1976, 84).

Seguindo a leitura de Althusser, o Estado emerge, então, como um corpo binário: é esta a dupla face do poder de Estado, qual Janus, que não se circunscreve ao seu aparato repressivo, mas também opera através da ideologia. Num revés claramente gramsciano, Althusser argumenta que para uma determinada classe se afirmar como dominante precisa não só de se apropriar dos mecanismos jurídico-repressivos do Estado como de exercer a sua hegemonia ideológica (1976, 86). Estamos perante uma codificação simultânea do poder do Estado na reprodução das relações de produção⁶⁴, em que os dispositivos de exercício de violência física só se tornam eficazes quando a classe dominante se apropria dos AIE. O propósito dos AIE não é já jurídico ou policial, mas, simplesmente, o de assegurar um controlo efectivo sobre as práticas sociais dos indivíduos, por um lado, e, por outro, o de constituir subjectivamente esses indivíduos, por meio de um processo de «interpelação» (Althusser 1976, 110-116). Temos, portanto, uma dupla forma de exercitar o poder através de uma relação parasitária: violência, através do aparelho repressivo do Estado, e controlo/subjectivação, através dos Aparelhos Ideológicos do Estado. São estes AIE, que penetram subliminarmente na infraestrutura, que acabam por oferecer as condições adequadas ao funcionamento infalível da infraestrutura, quase como se a produção eficaz de violência exigisse uma

⁶⁴ Sobre o conceito de reprodução das relações de produção, uma das noções centrais deste ensaio de Althusser, cfr. 1976, 67-76. A tese central consiste numa reavaliação do binómio autonomia-dependência da superestrutura (o aparato jurídico-repressivo do Estado) em relação à infraestrutura (constituída, essencialmente, pelas relações de produção entre trabalhadores e entre trabalhadores e patrões).

codificação de controlo ideológico inter-institucional (em particular a escola, que surge, para Althusser, como a instituição exemplar de recriação ideológica do sujeito).

O que o ensaio de Althusser sustenta é precisamente aquilo ao qual Foucault se opõe na negação (i): que o poder é infra ou superestrutural e que acaba sempre por se esgotar no aparato institucional do Estado. A aceitação do argumento de Althusser, e é aqui que reside o problema, implica, tão só, esgotar as manifestações de poder no Estado. De certa forma, não estamos muito distantes de um certo reducionismo estatal do problema político, que já podíamos encontrar na analítica anarquista tradicional do poder e que, ironicamente, fora alvo de críticas acérrimas e escarninhas por parte da tradição marxiana oitocentista. Esta será certamente uma das razões pela qual este ensaio de Althusser é um dos alvos subentendidos de grande parte das incursões teóricas de Foucault nos cursos leccionados no Collège de France, durante a primeira metade da década de 1970. Na abertura do curso de 1973-1974, sobre *O poder psiquiátrico*, já Foucault se tinha afastado de forma determinante da noção de aparelho de Estado, considerando-a «muito ampla, muito abstracta para designar esses poderes imediatos, minúsculos, capilares, que se exercem sobre o corpo, o comportamento, o gesto, o tempo dos indivíduos. O aparelho do Estado não dá conta dessa microfísica do poder» (2003, 17). Ao contrário de Althusser, que colocava a tónica da sua argumentação sobre o poder na ideia de violência e repressão, Foucault afirma que prefere «falar da microfísica do poder, em vez de falar de uma instituição, pref[ere] tentar ver quais são as tácticas que são implementadas nessas forças opostas; em vez de falar de um modelo de família ou de um “aparelho de Estado”, gostaria de tentar ver as estratégias dessas relações de poder e desses confrontos» (2003, 18). A analítica do poder foucauldiana segue, pois, um caminho diferente, abdicando de seguir o rasto deixado pelos edifícios ideológicos dos aparelhos de Estado para centralizar o seu inquérito na aparelhagem do saber (2006, 47).

Em certa medida, a cartografia das governamentalidades dá conta dessa intenção de *destituir* o poder e de renegar a sua análise como mónada que se exerce de cima a baixo⁶⁵. Como vimos na secção anterior, o Estado desempenha um papel fundamental na grelha do poder durante a governamentalidade clássica, mas acaba por ceder gradualmente esse protagonismo a outros dispositivos a partir da emergência da razão governamental liberal. Foucault parece dizer, simplesmente, que ao entrar no teatro da política não iremos assistir passivamente a um simples monólogo, em que silenciosamente ouvimos o solilóquio do poder do Estado. É certo que o Estado transpira poder, mas o seu monopólio não terá sido mais do que meramente episódico, como Foucault acaba por referir em *Segurança, território, população*, numa

⁶⁵ Para um estudo compreensivo sobre o Estado na obra de Foucault e os diálogos mais ou menos silenciosos que manteve com Weber, Althusser, Bourdieu ou Elias, cfr. Skornicki 2015.

passagem anteriormente referida (2004a, 253). O que estará em causa é um movimento de afastamento daquilo que Foucault considera ser o duplo equívoco do «problema da estatização» (2004b, 79) ou da «sobrevalorização do Estado» (2004a, 112) enquanto categoria analítica: em primeiro lugar, a representação leviatânica do Estado como «monstro frio» (2004a, 112), uma expressão nietzschiana (2022, 78) frequentemente apostilada na literatura anarquista (Ellul 1998, 8; Goldman 1986, 20; Goldman, 2021; 900). Foucault alerta que a feitura de uma nova «economia de uma teoria do Estado» (2004b, 79), a ser possível, não pode pressupor o Estado como uma «fonte autónoma de poder», nem muito menos assentar num animismo que o configura como um anjo da morte encarregado de espalhar as mais impensáveis vilezas e crueldades pela paróquia dos comuns. Ao contrário da leitura nietzschiana-anarquista, o Estado não tem mesmo «coração, [...] não simplesmente por não ter sentimentos, nem bons, nem maus, mas não tem coração no sentido em que não tem interior» (2004b, 79). Portanto, uma analítica do poder do Estado deve procurar ressitua-lo como «efeito móvel de um regime de múltiplas governamentalidades» (2004b, 79) e verificar de que forma é que este se articula com distintos saberes e práticas de governação.

Em segundo lugar, numa nova referência tácita a Althusser, e que pode ser alargada à tradição marxiana de teoria do Estado, ao paradoxal reducionismo do Estado «a um certo número de funções como, por exemplo, o desenvolvimento das forças produtivas, a reprodução das relações de produção» que, no entanto, o torna «absolutamente essencial como alvo a ser atacado e [...] como posição privilegiada a ocupar» (Foucault 2004a, 112), ângulo sobre o qual Foucault já se tinha debruçado tenuemente em anos anteriores. É precisamente na última lição do curso leccionado em 1972-1973, intitulado *A sociedade punitiva*, que Foucault exprime embrionariamente a ideia de um movimento ascendente no exercício do poder – em particular, da sua expressão disciplinária – que contrasta explicitamente com a descendente verticalidade estruturalista que encontramos no ensaio de Althusser. Afirma Foucault que «[é] necessário, portanto, distinguir não apenas entre sistemas de poder e aparelhos de Estado, mas, também, de forma mais geral, entre sistemas de poder e estruturas políticas. De facto, a forma como o poder é exercido numa sociedade não é adequadamente descrita por estruturas políticas como o regime constitucional ou a representação dos interesses económicos no aparelho de Estado» (2013, 234). Em Althusser, o argumento sobre os aparelhos repressivos e ideológicos do Estado funda-se numa relação hierárquica, em que se adivinha a sombra de uma classe dominante que se apropria da cúpula do Estado, que conserva a sua posição através de uma tessitura jurídica que a beneficia e que se impõe ideologicamente para controlar as relações de produção (apesar de não ser claro quem depende de quem: são os AIE que materializam o poder do aparelho repressivo de Estado? Ou, pelo contrário, é o aparelho repressivo

de Estado que poda o terreno em que as AIE podem germinar?). Foucault pretende, pois, negar que o poder seja analisado segundo uma axiologia da dependência, afirmando que «o problema não é tanto se essas outras instâncias de poder repetem a estrutura do Estado. A família e o Estado funcionam em relação um com o outro, apoiando-se, eventualmente, num sistema de poder que, numa sociedade como a nossa, pode ser caracterizado como disciplinar de forma homogénea, ou seja, [onde] o sistema disciplinar é a forma geral em que se inscreve o poder, seja ele localizado num aparelho de Estado ou difundido num sistema geral.» (2013, 234). O problema do poder é mais complexo do que tentar localizar a sua raiz, tentar encaixá-lo num modelo piramidal estático ou procurar a enésima iteração da maniqueísta dialéctica servo-senhor.

Ao contrário da negação (i), em que é evidente que Foucault procura afastar-se da concepção estruturalista-marxista de poder de Althusser (mesmo nunca a referindo explicitamente, a utilização do aparato conceptual não deixa margem para dúvidas), a negação (ii) tem um alvo mais velado. Quando Foucault se refere a um «poder de que alguns seriam dotados» está certamente a considerar as noções de poder como qualidade subjectiva para exercer algum tipo de acção ou decisão: chamemos-lhe, provisoriamente, de concepção capacitista. Um dos textos seminais desta abordagem foi dado à estampa em 1970, no mesmíssimo ano em que Althusser editara «Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado», algo que certamente não terá passado despercebido a Foucault. Trata-se de *Sobre a violência*, de Arendt, que, à primeira vista, parece coincidir com a abordagem foucauldiana num amplo conjunto de aspectos. Uma das questões de partida dos inquéritos de Arendt e Foucault sobre o poder é, por exemplo, muito similar, como foi notado por uma das comentadoras mais sofisticadas da obra do segundo (Oksala 2012, 46): é a violência a forma derradeira de poder? Como vimos, esta questão não se coloca para a tradição marxista, e para Althusser em particular: uma classe só detém poder político quando se apropria dos meios de violência do Estado. Mesmo que as duas noções não estejam exactamente sobrepostas, o que está em causa é a emergência da violência como categoria apriorística que valida a existência de poder e que, posteriormente, garante a sua conservação. Por outras palavras, a violência não surge apenas como forma terminal de poder, mas também como seu fundamento genético.

Para tornar mais clara esta aparente relação simbiótica, talvez seja necessário aceder a um importante ensaio de Walter Benjamin, precisamente intitulado «Sobre a crítica do poder como violência»⁶⁶. Neste texto de juvenília, que talvez explique a sua dimensão críptica, o poder é compreendido como uma consequência disruptiva de um acto de violência exercido sobre a história. Pelo que poderia ser entendido

⁶⁶ O próprio título original («Zur Kritik der Gewalt») revela a dificuldade na destrição dos conceitos de poder e de violência. O termo «Gewalt» pode ser tanto utilizado para nomear «violência» como «poder», como refere João Barrento em nota de tradução (Benjamin 2010b, 49).

ao pé de letra, esta rara incursão de Benjamin na filosofia do direito parece demonstrar a equivalência entre poder e violência, quando, na verdade, o que é proposto é uma distensão conceptual e a elaboração de um mecanismo relacional entre ambos: o poder não é exactamente violência, mas o poder-como-violência é o propósito último do poder político e o último garante da sua própria existência. Quando Benjamin refere que «[t]alvez tenhamos antes de dar atenção à surpreendente possibilidade de o interesse do Direito pela monopolização do poder face à pessoa individual não se explicar pela intenção de garantir os fins de Direito, mas antes o próprio Direito» (2010b, 52), está precisamente a focar a sua análise do poder no complexo jurídico-institucional que para impedir o seu declínio se serve do poder-como-violência para impedir a fundação de um novo direito: afinal, «[t]odo o poder, enquanto meio, tem por função instituir o Direito ou mantê-lo» (2010b, 58). Não estamos, como facilmente se percebe, assim tão longe do Marx do *18 do Brumário de Luís Napoleão*.

O diálogo que é mantido com Sorel, a dicotomia poder messiânico/poder divino e a clara aproximação ao sindicalismo anarquista (que não é insignificante, apesar de ser uma vertente pouco estimada pela escolástica benjaminiana) serão abordadas mais à frente, mas, por agora, importa apenas realçar que existe a possibilidade de que o poder não se confunda em absoluto com a violência. O que o ensaio de Benjamin nos oferece é uma enunciação sumária e absolutamente límpida do posicionamento que a ultra-esquerda irá adoptar durante a segunda metade do século XX em relação ao poder: de que, bem vistas as coisas, poder e violência não são dois lados da mesma moeda, mas que o exercício de violência é tanto o acto fundador de qualquer sistema político, como o *Ge-stell* sem o qual o poder não se pode constituir. Se se tiver em conta que a lei requer a força para se impor, importa atentar à leitura que Benjamin faz da violência policial como supressão das fronteiras entre aquilo a que se poderia chamar de poder legítimo e poder ilegítimo (ramificação que ele recusa [2010b, 49-53]), ou aquilo que é do direito e aqueloutro que é extra-legal (2010b, 58). Mas apesar de o direito depender da violência para se manter, a violência pode operar num espaço extra-jurídico, nos interstícios da excepção, sem prestar contas e sem deixar de ser poder. Esta omnipresença da violência, cuja hábil regulação da permanente ameaça e subtil utilidade é imperativa para a sobrevivência do político, está evidentemente presente no direito, enquanto sua manifestação derradeira e também como sua substituição nos espaços onde é omissa. Por tudo isto, o poder-como-violência antecede e sucede o aparato político que é vulgarmente designado de poder.

A conhecida resposta arendtiana é liminarmente oposta à que encontramos em Marx, Engels, Lenin, Benjamin e Althusser: consiste, simplesmente, na rejeição da continuidade ou da sobreposição entre violência e poder. Nos antípodas de Benjamin, Arendt sustenta que enquanto o poder mantém uma

relação estreita com a legitimidade garantida pelas instituições democráticas e pelo constitucionalismo (de certa forma, sente-se aqui o eco de Talcott Parsons na definição de Arendt, apesar da sua diatribe contra a ciência política coeva [Arendt 2014, 48])⁶⁷, a violência tem um carácter meramente instrumental. Significa isto que a violência está mais próxima do conceito de força do que do de poder: a violência não tem um conteúdo substancial autónomo e depende de «orientação e justificação através do fim que visa. E o que tem necessidade de justificação por outra coisa não pode ser a essência de coisa nenhuma» (2014, 56). É novamente a questão da legitimidade que sobressai e que diferencia as duas noções. Mesmo que a violência seja justificável (Arendt exemplifica com a auto-defesa [2014, 56-57]), nunca pode ser legítima, por não ser o produto social do consenso e do encontro entre indivíduos, que assim fundam o aparato institucional-constitucional. Essa legitimidade reside apenas no poder e é nas circunstâncias em que este claudica que emerge a violência e, quando esta não é controlada eficazmente pelas instituições, conduz à própria desintegração do poder (Arendt 2014, 60). Arendt conclui o argumento com a já muito célebre sentença: «O poder e a violência são contrários; quando um deles governa absolutamente, o outro está ausente» (2014, 60).

Numa outra coincidência teórica que importa anotar, Foucault também rejeita a equiparação entre poder e violência num texto tardio intitulado «O sujeito e o poder», que é o resultado de uma entrevista com Paul Rabinow, um dos principais responsáveis pela benfazeja recepção da obra foucauldiana na academia norte-americana durante a década de 1980. A grande diferença entre violência e poder, para Foucault, não está, contudo, na sua fonte de legitimidade pelo consentimento democrático, mas no facto de a primeira se projectar sobre o corpo de um sujeito de forma potencialmente ilimitada («força, dobra, quebra, destrói ou fecha todas as possibilidades» [2000, 340]), enquanto o segundo exige um reconhecimento de alteridade, opera sobre as acções e, assim, desvela uma multiplicidade de respostas inesperadas dadas pelo outro («respostas, reacções, resultados, e possíveis invenções podem ser abertas» [2000, 340]). É precisamente neste ponto crucial da argumentação de Foucault que o afastamento em relação a Arendt se começa a traçar de forma bastante nítida. Primeira distinção: enquanto Arendt olha para violência e poder como noções mutuamente exclusivas, que em momento algum podem habitar o mesmo espaço fenoménico, Foucault refere explicitamente que a abertura de multiplicidades geradas pelas relações de poder entre sujeitos «não exclui o uso de violência mais do que a obtenção de consentimento» (2000, 340). Consenso dialógico ou violência instrumental são duas

⁶⁷ No caso particular de Parsons, o fenómeno de poder corresponde à coerção e ao consenso, excluindo-se o conflito de interesses. Parsons não desassocia poder de coerção, como Lukes parece intuir (2005, 31), mas distingue entre coerção legítima (autoridade) e coerção ilegítima. Na perspectiva de Parsons, esta última expressão não está englobada pelo fenómeno do poder (Parsons 1963, 258).

consequências possíveis do encontro entre sujeitos e da forma como cada sujeito tenta agir sobre o outro. É por essa razão que Foucault considera a conclusão arendtiana insuficiente: não é só a violência que não é a «natureza básica do poder» (2000, 341), mas o próprio consentimento legítimo não pode reclamar esse estatuto. Perante a hipótese de violência, o poder é mudo.

Assim, ao invés do que Arendt afirmara, Foucault argumenta que existe sempre a possibilidade de que as relações de poder se possam expressar de forma coerciva, através da acção violenta de um sujeito sobre o outro. Mas, ao contrário do que Benjamin admitia, Foucault também deixa claro que a violência não é um requisito de poder. As relações de poder abrem, simplesmente, futuros políticos indefinidos, nos quais tanto se podem organizar regimes de coerção, como actos de resistência não-violenta. Esta conclusão poderá causar estranheza aos leitores mais descuidados de Foucault, enfeitiçados pelos sedutores e orelhudos enunciados dos seus trabalhos mais solenizados. Uma destas declarações, que tem provocado alguns equívocos analíticos⁶⁸, é a célebre inversão do postulado de Clausewitz⁶⁹ em «a política é a continuação da guerra civil» (Foucault 2013, 34). Apesar de esta primeira reformulação do *dictum* de Clausewitz surgir logo em 1973, na segunda lição do curso *A sociedade punitiva*, a realidade é que Foucault só retomará esta possibilidade analítica em alguns textos, seminários, entrevistas ou artigos publicados entre 1975 e 1976. Neste período, encontramos uma breve referência em *Vigiar e punir* (2023b, 195), logo desenvolvida no ano seguinte, no curso «*É preciso defender a sociedade*» (2006, 30-33), até entrevistas a Bernard-Henri Lévy, ainda de 1975 (Foucault 1994f), e a Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, de Junho de 1976 (Foucault 1994h, 152). A intenção de Foucault era, declaradamente, demolir o «edifício jurídico da soberania» (2006, 47) e afastá-lo da posição central que ocupava ainda nas teorias de poder, substituindo-a por um modelo de guerra permanente, que consistia em revelar que a radical oposição entre sujeitos políticos se encontrava mascarada por um discurso pretensamente pacificador, desenhado em torno de filosofemas como «legitimidade» ou «consentimento». Que, afinal, «o poder não começa quando acaba a guerra» (Foucault 2006, 62), mas que a guerra ilustra na perfeição as relações entre sujeitos numa comunidade política. Contudo, a sugestão de Foucault não terá passado de uma mera hipótese de trabalho à qual não deu continuidade. É muito interessante

⁶⁸ Apenas duas referências, que tomamos como mero ponto de partida e retomaremos um pouco mais à frente neste estudo: o colectivo Tiquun, no seu libelo aforístico *Introdução à guerra civil*, remodela a afirmação foucauldiana, escrevendo que o «Estado moderno, que pretende colocar um fim à guerra civil, é, pelo contrário, a sua continuação por outros meios» (2001a, 13); em *Multidão*, Negri e Hardt adoptam o modelo de guerra para diagnosticar o presente político «na era dos impérios». Segundo os autores, o «estado global de guerra» permanente revela o poder a desempenhar a sua «função de pacificação social» (2004, 12-13). Sobre a hagiografia da guerra civil como política e sobre o fetichismo da violência enquanto discurso pretensamente emancipatório, falaremos na secção apropriada.

⁶⁹ «A guerra é uma simples continuação da política por outros meios.» (Clausewitz 2022, 40).

verificar que, imediatamente após 1976, a rejeição da tese soberanista, da fundação jurídica do poder político através do acordo entre indivíduos, deixa de ser acompanhada pela adopção de um modelo da política como guerra. A partir desta data, Foucault parece adiantar uma outra estratégia de saída: evidenciar que a chave para resolver a aporia do poder não se encontra no discurso contratualista, nem pode ser absolutamente revelada pelo modelo de guerra. Afinal, o que a equiparação da guerra à política nos oferece não é mais do que cair novamente na armadilha marxista de que violência e poder não passam de palavras que descrevem o mesmo fenómeno (ou que, pelo menos, o poder não possa ser compreendido sem a violência). O abandono do modelo de guerra traz-nos, afinal, uma nova analítica que se vai revelar extraordinariamente mais produtiva, agora desenvolvida em torno do poder como condução dos sujeitos, como é o caso das governamentalidades (Oksala 2012, 47).

É importante ter em conta que o empreendimento analítico de Foucault consiste num trabalho não em progresso, porquanto esta qualificação destoa da ambiência terminológica que encontramos na sua obra, mas em permanente movimento e transformação. E o que o ensaio «O sujeito e o poder» acaba por revelar é a necessidade de Foucault se desembaraçar de uma certa canga teórica que, ao invés de abrir a potencialidade analítica das práticas de poder como contingências infinitas, acabava por encerrá-lo num marasmo institucionalista, ideológico, unitário e belicista. Não basta acompanhar Benjamin e afirmar que o direito e o aparato político-policial são fundados e conservados pela violência, nem seguir Arendt e declarar que a violência só é actuante nas ocasiões em que o quadro jurídico-constitucional fracassa. Nem é adequado restringir o poder à imposição de uma força sobre o corpo do outro, ou simplesmente observá-lo como uma qualidade individual ou uma disposição do sujeito para intervir no espaço público. Na verdade, Foucault procura resolver o impasse a que estas duas concepções antagónicas conduziram o poder: por um lado, a abordagem dominante que olha para o poder como algo que se exerce *sobre* um sujeito; por outro, a visão capacitista que procura ressignificar o poder como uma simples manifestação da potência subjectiva *para* agir. Portanto, o que a negação (i) e (ii) escondem é uma intenção mais ampla, por parte de Foucault, de transcender tanto a ambiguidade locutória sobre o poder, como a arcaica dicotomia entre «poder sobre» e «poder para».

A segunda diferença que gostaríamos de anotar entre as concepções de poder de Arendt e Foucault relaciona-se precisamente com a simplificação da noção arendtiana de poder à capacidade que cada indivíduo tem para executar algum tipo de acção: um «poder para»⁷⁰. Se forçarmos o argumento de Arendt até ao seu limite, conseguimos ainda comprovar que o poder parece reduzir-se a uma relação

⁷⁰ Habermas prefere atribuir uma locução diferente à abordagem arendtiana, reforçando o seu pendor colaborativo: «poder *com*» (Habermas 1977). Contudo, a denominação de Lukes parece mais produtiva e auspiciosa para distinguir entre as duas concepções de poder dominantes.

primária, adquirindo a forma de um mero fenómeno que reclama a sua legitimidade a partir do primeiro encontro consensual entre indivíduos, e não de qualquer acção subsequente, apesar de ser através desta que, segundo Foucault, o poder se manifesta (Arendt 2014, 56). Além disso, e é esse o ponto que importa deixar claro, vemos como o argumento de Arendt sobrevaloriza o poder enquanto mera potência individual, negligenciando o «aspecto conflitual do poder – o facto de que é exercido *sobre* pessoas» (Lukes 2005, 34). A abordagem capacitista do poder, que é em larga medida uma reatualização do sensorialismo lockiano (Locke 2014, 307-312), resume-se, assim, a um conceito *disposicional*, a uma «aptidão ou capacidade de um agente ou agentes, que eles podem, ou não, exercitar» (Lukes 2005, 63), negando a possibilidade mais intuitiva e coloquial de olhar para o poder como expressão da dominação de um sujeito sobre outro. Os mal-entendidos teóricos que daqui resultam são variados: exclusão das categorias de violência, força, coerção e dominação do espaço fenoménico do poder, como vimos mais atrás, mas também o esgotamento do potencial interesse do poder como objecto de investigação (Lukes 2005, 34, 69).

Nos antípodas do capacitismo de Arendt encontramos a abordagem dominante de «poder sobre», que cruza diversas correntes do pensamento filosófico-político para se instaurar, na discursividade comum, como representação dominante. Apesar de parecer uma mera trivialidade, a realidade é que a definição de poder como domínio de A sobre B, com um sem-número de variações, tem desempenhado uma função primordial nas teorizações modernas sobre política, que vale a pena percorrer sumariamente. Como ponto de partida, temos a pesada herança da definição seminal de Weber, que encontramos em *Economia e sociedade*, e que fez escola nas interpretações sociológicas sobre o poder. Weber define poder (*Macht*) como «a oportunidade (*Chance*) de, dentro de uma relação social, impor a vontade própria mesmo contra a resistência, seja qual for o fundamento dessa oportunidade» (2022, 89). Como é notado por Habermas (1977, 3-7), a visão weberiana consiste, simplesmente, na possibilidade de um sujeito vergar o outro à sua vontade, e, como consequência, não há aqui lugar para uma «diferença qualitativa entre poder e violência: a violência é apenas um meio mais extremo para que as pessoas alcancem o seu fim» (Presbey 1997, 30). Assim, é relativamente claro que o poder weberiano (*Macht*) está semanticamente mais perto da concepção de força (*Gewalt*) do que de uma definição de poder arendtiana.

A abordagem weberiana, que se tornou hegemónica na esfera académica durante o século XX, contribuiu também para um diferente tipo de limitação conceptual, na qual não há espaço para a incorporação da visão capacitista revelada por Arendt. O poder deixa de ser, neste caso, meramente disposicional, para se transformar num fenómeno relacional, que só pode ser observado no sucesso do seu exercício e a

sua existência só pode ser comprovada pelo confronto entre pelo menos duas partes, numa relação assimétrica de soma nula (os ganhos possíveis de A são proporcionais às perdas de B). Podemos denominar esta perspectiva de «visão unidimensional» (Lukes 2005, 29) e a sua teorização pode ser atribuída a Robert Dahl (1957). Ao contrário da abordagem de Arendt, neste caso o conflito é crucial para definir o poder, seguindo um modelo evidentemente weberiano. Esse conflito não tem de ser necessariamente físico, como no caso da coerção, mas pode simplesmente assentar na influência de A sobre B, «na medida em que ele pode levar B a fazer algo que B não faria de outra forma» (Dahl 1957, 203). Há um claro empirismo dominante nesta visão unidimensional, que não só elimina todos os conflitos que não podem ser comprovados pelo olhar do cientista social, como também «não pode revelar as formas menos visíveis pelas quais o sistema pluralista pode estar enviesado a favor de certos grupos e contra outros» (Lukes 2005, 39). Por negligenciar os mecanismos invisíveis (e aqui podemos convocar a relação entre manifestações de poder e constituição de saberes, que encontramos em Foucault, mas também os «discursos ocultos», de Scott [2013]), a potencialidade em prol da decisão política efectiva como métrica adequada de poder político, a aplicação da visão unidimensional tem sido considerada redutora e limitada (Lukes 2005, 19; 58).

Uma outra insuficiência teórica detectada na concepção unidimensional relaciona-se com a evidente omissão de vieses institucionais como manifestações de poder. Esta é a base da crítica de Bachrach e Baratz, quando afirmam, ao contrário de Dahl, que o poder já não pode ser determinado apenas pela observação dos sistemas políticos e das elites, mas também nos processos que conduzem à supressão de fenómenos da arena política⁷¹. A título de exemplo, o poder está continuamente a ser exercitado quando A impede que determinados temas sejam discutidos ou que entrem na agenda política, prevenindo que B traga à tona «quaisquer temas que, na sua resolução, possa serem seriamente prejudiciais ao conjunto de preferências de A» (Bachrach & Baratz 1962, 948). A questão central gira em torno da criação de agenda política, da forma como esta molda a morfologia de um determinado aparato institucional, e dos instrumentos pelos quais este pode, ou não, excluir determinados assuntos do espaço público e sujeitos de participação efectiva⁷². Trata-se, enfim, do problema de decidir não decidir: um poder de não-tomada

⁷¹ A esta acção expurgatória de determinados temas do espaço público, os autores denominam de «mobilization of bias» (Bachrach & Baratz 1962, 950). É preciso ter em conta que o debate entre Dahl e Bachrach e Baratz faz parte de uma discussão mais ampla no seio da ciência política norte-americana, durante a década de 1960, em torno de processos de decisão, elites e *behaviorismo*. O problema do poder não é displicente, mas faz parte de um debate que disciplinarmente avizinha-se à ciência política e à sociologia política, pela importância conferida a estudos de caso e por ser modelada por uma metodologia que, não deixando de ser teórica, não abandona o terreno da empiria. O que importa retirar do debate é a produção conceptual do poder para que este possa ser aplicado a este trabalho, que é de necessariamente de natureza filosófica.

⁷² O exercício de poder pela exclusão institucional de certos sujeitos do processo decisório era, naturalmente, um dos problemas políticos cimeiros durante a década de 1960, em pleno movimento dos direitos civis. O caldo cultural em que surge o artigo de Bachrach e Baratz seria também propício a uma certa

de decisão (Haugaard 2002, 26). O critério da evidência deixa de ser determinante para se falar da ausência ou presença de poder, o que tem particular interesse se tivermos em conta como as práticas políticas são frequentemente influenciadas por actos de poder que, em aparência, garantem uma participação dos indivíduos num determinado processo, mas, ao mesmo tempo, limitam o campo de possibilidade de acção ou impedem a discussão de um conjunto de temas: isto é, como a prática de poder pode limitar discursos e circunscrever outros exercícios de poder subordinados.

Nesta perspectiva, à qual se pode denominar de «visão bidimensional do poder» (Lukes 2005, 20-25), reside, porém, um problema que estava já presente na visão unidimensional. Se é certo que Bachrach e Baratz admitem que o poder está tão presente no acto político efectivo de tomada de decisão (a primeira face do poder) como no não menos efectivo acto político de não-tomada de decisão (a segunda face do poder), distanciando-se de Dahl, mantêm com os pluralistas a ideia de que o poder só emerge onde o conflito é observável (Lukes 2005, 23). Mesmo que a evidência não seja determinante para comprovar a existência de um acto de poder, como se referiu, esta continua a desempenhar um papel relevante para comprovar a existência desses fenómenos. Para Bachrach e Baratz, na ausência de um conflito verificável, o poder está omissa e prevalece o consenso, ignorando-se a forma como os conflitos latentes na esfera social são suprimidos (1970, 49). Pode argumentar-se que esta visão incorre na armadilha de também ela sobrepor poder ao conflito, e de excluir da esfera do poder inúmeros fenómenos que não implicam conflito (logo à partida pode pensar-se no poder-como-autoridade ou no poder-como-manipulação), além de negligenciar que as expressões de poder mais insidioso são precisamente aquelas que implicam uma anulação do conflito através da constituição de um consenso falso ou manipulado (Lukes 2005, 27-28)⁷³.

renovação do pensamento liberal-democrático, fundada sobre uma estrutura básica da sociedade que é responsável por distribuir equitativamente bens sociais primários. É esta ideia de uma neutralidade institucional que atenua os perversos efeitos de um «poder sobre» que iremos encontrar no liberalismo rawlsiano, como anota Haugaard (2002, 26-27): «Assim, os defensores das diferentes concepções da justiça podem, apesar disso, estar de acordo quanto ao facto de que as instituições são justas quando não há discriminações arbitrárias na atribuição dos direitos e deveres básicos e quando as regras existentes estabelecem um equilíbrio adequado entre as diversas pretensões que concorrem na atribuição dos benefícios da vida em sociedade» (Rawls 2021, 29). A noção de neutralidade que está aqui em causa é, evidentemente, relativa a objectivos (como Rawls adianta em *Liberalismo político*, a «justiça como equidade não é procedimentalmente neutral», pois exclui qualquer concepção de bem que desrespeite os princípios de justiça [2005, 191-195]), «no sentido em que instituições básicas e políticas públicas não devem ser desenhadas para favorecer nenhuma doutrina compreensiva particular» (Rawls 2005, 194).

⁷³ Sobre a questão do consenso, Lukes parece intuir numa direcção adequada, ao afirmar que este pode ser construído de forma não-voluntária, isto é, ser imposto por um acto de poder. O problema com que se confronta é, por isso, de natureza metodológica, quando afirma que «não é impossível apresentar evidências [...] para apoiar a alegação de que um aparente caso de consenso não é genuíno, mas imposto» (2005, 49). Aqui revela-se como a observação empírica pode ser um colete de forças metodológico, não só desnecessário como também restritivo do potencial reflexivo do teórico. Neste sentido, não deixa de ser curioso que Lukes se confronte com as amarras teóricas que, de certa forma, configuram um exercício de poder: a base empírica como fundamento epistémico da ciência política ou da sociologia política.

Assim, para se afastar das visões de Dahl e de Bachrach e Baratz, Lukes propõe uma «visão tridimensional», que rejeita a centralização da análise no comportamento individual para a constituição de um acto de poder e que passa a ter em conta os fenómenos de exclusão institucional (2005, 40). De certa forma, o que Lukes pretende demonstrar é que o poder não é apenas a manifestação de uma vontade, melhor, de um comportamento individual. Não raras vezes, o poder resulta de uma combinação perigosa entre um comportamento de grupo culturalmente codificado e uma herança histórica, que acaba por transcender a mera expressão de vontade de cada sujeito (Haugaard 2002, 38). Incurreríamos num erro gravíssimo, porém, se tentássemos aproximar a «visão tridimensional do poder» do estruturalismo de Althusser ou da revisão ulterior desenvolvida por Poulantzas⁷⁴. Na realidade, o que encontramos em Lukes é uma tentativa de articular a noção de uma constituição estrutural das relações de poder com uma acomodação de um determinado grau de subjectividade e agenciamento. Em certa medida, a originalidade da «visão tridimensional» reside no facto de Lukes procurar avançar com uma concepção ampla de poder, que abranja tanto a abordagem capacitista de Arendt como as neo-weberianas, que encontramos nas visões uni e bidimensionais. Não é surpreendente, pois, que seja em Espinosa que Lukes encontrará o suporte teórico para amarrar as duas visões contrastantes e criar uma concepção robusta de poder, na qual o «poder para» e o «poder sobre» correspondem genericamente às noções de *potentia* e de *potestas*, sobre as quais vale a pena determo-nos por alguns instantes.

Recorde-se que uma leitura atenta de Espinosa nos revela imediatamente a relação de dependência estabelecida entre *potentia* e *potestas*, em que a segunda emerge como um «poder derivado cujo fundamento o transcende, um poder ou capacidade outorgada a alguém por outra pessoa ou entidade» (Aurélio 2014, 247-248). Quer isto dizer que a *potestas* é uma transição da *potentia* para a esfera da soberania, o que significa que apesar de a *potentia* transcender ou anteceder a *potestas*, esta, paradoxalmente, limita aquela⁷⁵. É por esta razão que o poder absoluto, que nega os pesos e contrapesos

⁷⁴ Consciente de que uma leitura mais preguiçosa ou mal-intencionada poderia permitir esse tipo de aproximação, Lukes rapidamente afasta a sua proposta do «determinismo» estruturalista (2005, 54-58).

⁷⁵ A permissibilidade hipoteticamente conferida pela *potestas* à *potentia multitudinis* é, paradoxalmente, confiada à *potestas* pela *potentia multitudinis* num gesto imagético e não-representacional – a possibilidade de um contrato fundacional está bem longe do escopo de Espinosa –, o que significa que nunca há lugar para uma transferência da «integralidade da sua potência, uma parte da qual permanece como capacidade e vontade de lhe resistir» (Aurélio 2014, 266). A *potentia* que se pode actualizar em resistência quebra com algumas definições coevas do conceito de poder e seduziu alguns intérpretes, que encontram em Espinosa o fundamento para uma filosofia política radical, como é o caso de Negri ou do Comitê Invisível (neste caso, também sob influência espinosana, na possibilidade de a reserva de *potentia* se encontrar numa «comunidade de afectos»). Mas o que encontramos em Espinosa não é uma apologia de uma *potentia* ilimitada da multidão em permanente constituição: pelo contrário, estamos perante uma tensão permanente, em que a «*potestas* é negação da potência multitudinária e do desejo infinito que sentem os singulares de aumentar sempre mais a liberdade de que gozam, na medida em que se representa na sua imaginação como força e último garante da ordem e do direito. A *potestas*, contudo, afirma essa mesma potência, na medida em que está condicionada pelo medo que a indignação dos súbditos provoca» (Aurélio 2014, 265).

do direito, pode encarnar no Estado, enquanto configuração de uma representação também ela absoluta e ilimitada de poder – ou, pelo menos, um poder que é insuperável por um outro: «Non est potestas super terram quae compareteur ei», como está inscrito no célebre frontispício do *Leviatã*. Com Hobbes, a *potestas* ascende à sublimação da *potentia* e deixa de a limitar: é o próprio Estado que se transfigura na «pura *potentia*» (Aurélio 2014, 254), no preciso momento em que o contrato social é celebrado e os indivíduos decidem prescindir do seu poder, i.e., das suas *potentiae*. Assim, se só na vontade absoluta e arbitrária do soberano é que *potestas* e *potentia* se podem equivaler, Espinosa irá contrariar a proposta de Hobbes, ao afirmar que em nenhuma circunstância pode o indivíduo prescindir em absoluto da sua *potentia*, nem pode a *potestas* apresentar-se enquanto emanção autónoma da vontade soberana, sob o risco de o sujeito se destituir a si mesmo (2019, 335). No lugar de um contrato social, em que a multidão se prostra perante o Estado que criou, Espinosa irá tanto falar de uma multiplicidade de acordos, pactos e encontros que constituirão espaços de *potestates*, como de uma vinculação destas à *potentia* da multidão, que permanece em «processo de constituição permanente, configurando-se a si própria como *potestas*, sem, no entanto, se alienar e deixar de ser potência constituinte» (Aurélio 2014, 263).

A *potestas* espinosana não está, contudo, totalmente afastada da concepção soberanista hobbesiana e há um vértice no qual as duas interpretações convergem: aquele que exerce a *potestas* «tem sempre as mesmas competências que Bodin e Hobbes atribuem ao soberano» (Aurélio 2014, 269). Foi esta similitude de responsabilidades que levou a que algumas leituras contemporâneas de Espinosa equiparassem *potestas* ao poder do soberano (Balibar 2005, 41)⁷⁶. Mesmo aceitando esta equivalência, a *potestas* já não é o poder unipessoal, mas, na melhor das hipóteses, uma distensão da soberania num emaranhado institucional que assegura o primado da razão temperada no processo decisório, como Espinosa sugere no capítulo VIII do *Tratado político*. E é através dessa teia que a *potestas* se conserva e se robustece, ostentando a sua presença nos mais ínfimos detalhes e nas técnicas mais invisíveis, à medida que o aparato do Estado moderno se vai transformando, até ao ponto em que se mostra incapaz de suportar o poder e o deixa escapar para outros espaços de governação do social, como revelou Foucault na sua cartografia das governamentalidades.

Veja-se como a *potestas* nunca abandona a sua definição primeva, ou seja, nunca deixa de ser o produto de um exercício hiper-racionalizado pelo indivíduo, que prescinde da medida correcta do seu poder para deixar de estar à mercê das pulsões dos outros, sem, contudo, se privar em absoluto da sua *potentia*.

⁷⁶ É certo que Balibar parece intuir que existe uma equivalência entre soberania e *potestas*, quando noutra passagem do seu estudo parece indiciar que a soberania pertence ao domínio da *summa potestas*, isto é, na ausência de qualquer freio ou constangimento externo, um grau de *potestas* absoluta (2005, 23).

Por isso, a *potestas* é sempre um poder exercido sobre os outros e não é surpreendente que Lukes vá encontrar em Espinosa a definição que procura para demonstrar que o poder tanto é uma faculdade para agir (como em Locke e Arendt), como uma configuração assimétrica e relacional, que está em evidência nas concepções de Weber, Bachrach e Baratz, Dahl ou Althusser. Para Espinosa, o poder nunca deixa de se apresentar na sua forma mais explícita como «poder sobre», isto é, como dominação do corpo através da força ou coerção, como quando, no *Tratado teológico-político*, avança com a seguinte definição: «[...] possui o supremo direito sobre todos aquele que possui o poder supremo de a todos obrigar pela força e a todos conter pelo receio da pena capital, universalmente temida.» (2019, 325). Se se utilizar a tipologia de Bachrach e Baratz, esta faceta do poder-como-dominação pode emergir como força (perante a não-conformidade de B, A alcança os seus objectivos retirando-lhe a possibilidade de escolha [Bachrach & Baratz 1962, 28]) ou como coerção (A garante a complacência de B através da ameaça de sanções [Bachrach & Baratz 1962, 24]). Se estas duas expressões são claramente observáveis – seja pelo exercício de um acto de violência física sobre o corpo, seja através da aplicação de uma pena jurídica pelo soberano –, é preciso notar que a originalidade de Espinosa reside no facto de a sua teorização sobre o poder transcender as visões unidimensional e bidimensional que surgiriam três séculos depois, por não estar circunscrita aos fenómenos de controlo físico dos sujeitos⁷⁷.

No capítulo II do *Tratado político*, Espinosa apresenta uma possibilidade de compreender a intrincada fenomenica do poder e as suas diferentes facetas, tanto as visíveis como as invisíveis, ou, fazendo uso da terminologia cartesiana, as que dizem respeito ao corpo e aquelas que correspondem à mente. Apesar de a secção 9 ser particularmente relevante para o argumento que se irá apresentar, por agora talvez importe atentar à secção 10, na qual se apresenta uma proposta de definição:

«Tem um outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu. Quem tem um outro em seu poder sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou quarta forma fez juridicamente seus tanto a mente como o corpo dele,

⁷⁷ Neste ponto, Lukes sugere que se trata de «controlo físico e confinamento» (2005, 87). Mas não se trata propriamente de confinamento em Espinosa, que aliás nunca utiliza o vocábulo substantivado, mas enquanto verbo. O termo mais correcto seria o *determinare*, cuja possível tradução em *determinar* confere uma similitude semântica com «limitação», um vocábulo mais operativo e amplo que o de confinamento, porquanto este pressupõe sempre uma sanção de direito.

embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob jurisdição de si próprio.» (2008, 84-85).

Nesta passagem, Espinosa convoca a amplitude do conceito de poder, que tanto pode estar presente nas suas derivações mais evidentes, como será o caso da primeira (coerção) e da segunda forma (força), como também nas expressões mais silenciosas.

O que Espinosa propõe é precisamente uma compreensão do poder também em fenómenos invisíveis ou, pelo menos, naqueles que não podem ser automaticamente capturados pela empiria. Não se trata apenas da criação de vínculos físicos, como referido, mas de vínculos mentais, como afirma Lukes. Formas de exercício de poder psicológico, de manipulação da vontade do outro, de enformação subliminar de modos de vida e, principalmente, de reestruturação dos modos subjectivos de apreensão da realidade material. Um poder, enfim, menos ostentativo, sem as antiquadas manifestações celebratórias em actos coercivos ou de violência física. Lukes confere uma enorme importância a este exercício do «poder sobre», o que levou a que alguns críticos da noção tridimensional de poder o acusassem de utilizar a noção marxiana de «falsa consciência» de uma «forma muito pouco marxista» (Bradshaw 1976, 122). Lukes aceita que a utilização da dicotomia «interesses reais»/«falsa consciência» possa ser criticada com base nas acusações (i) de que está intimamente ligada a um quadro teórico marxista que acaba por reduzir todos os fenómenos ao sujeito exclusivista «classe» ou (ii) de que tem sido reivindicada pelos teóricos marxistas para sublimar um conteúdo de verdade específico e alegar que todas as manifestações que a este são contrárias não passam de ilusões ideológicas (2005, 145-146). Contudo, mesmo que a noção de «falsa consciência» tenha às suas costas uma «bagagem histórica indesejável», Lukes propõe que nos libertamos dela, reconsiderando o conceito, simplesmente, como «*poder para enganar*» (Lukes 2005, 149). Lukes acaba por oferecer um conjunto importante de exemplos desta variação do poder-como-dominação (que é, afinal, a renomeação que o «poder sobre» sofre na sua proposta teórica), também ele sempre delineado em torno da lógica dos interesses («A exerce o seu poder sobre B quando A afecta B de uma maneira contrária aos interesses de B» [2005, 30]): da censura à desinformação, aos mecanismos institucionais de infantilização do juízo, até às dificuldades de reconhecimento «das fontes de desejo e crenças» (2005, 149). Trata-se, enfim, de recuperar a noção de como a ideologia contribui para a internalização de um sistema de pensamento em que o sujeito acaba por se dominar a si mesmo ou aceita inconscientemente a sua servidão.

É importante anotar que Lukes irá sustentar a sua tese sobre estes mecanismos de poder imperceptíveis com referência, novamente, a Espinosa, que no capítulo XX do *Tratado teológico-político* refere: «Bem sei

que o discernimento pode ser influenciado de muitas maneiras, algumas quase inacreditáveis, ao ponto de, mesmo não estando directamente dominado por outrem, ele depender de tal maneira da sua palavra que se possa a justo título dizê-lo sob a jurisdição deste» (2019, 379). Ora, o que Espinosa está a delimitar é um território de dominação que mesmo que não seja visível, não significa que não seja uma presença actuante nas relações entre indivíduos. Afinal, esta invisibilidade é especialmente visível em duas categorias do «poder sobre» ou, na terminologia de Espinosa, de formas de «estar sobre a jurisdição de outrem», à qual se referia no *Tratado político*⁷⁸. Se se retomar a tipologia de Bachrach e Baratz, então esta categoria do poder pode ser mais facilmente definida como influência (B altera o curso da sua acção, sem que seja alvo de qualquer ameaça ou sanção da parte de A [Bachrach & Baratz 1962, 30]) ou simplesmente como autoridade (B age da forma indicada por A, aceitando o seu controlo, comando ou liderança [Bachrach & Baratz 1962, 34])⁷⁹, o que se enquadra no entendimento que alguns comentadores fizeram da *potestas* no *Tratado teológico-político* (Barbone 1999, 100-102).

Contudo, o «poder para enganar», de que falava Lukes, parece ser devedor de uma quinta categoria do poder, que encontramos logo na secção 11 do mesmo capítulo 2 do *Tratado político*, quando Espinosa escreve que «[t]ambém a faculdade de julgar pode estar sob a jurisdição de outrem, na medida em que a mente pode ser enganada por outrem» (2008, 85). Esta forma parece aparentar-se àquela que Bachrach e Baratz designaram como manipulação (B age em conformidade com a vontade de A, mesmo que não reconheça a natureza exacta daquilo que lhe é mandatado [Bachrach & Baratz 1962, 28])⁸⁰. Pode supor-se que Lukes convoca Espinosa para sustentar a sua abertura conceptual de poder, pois este último já teria avançado com a ideia de que o poder não se poderia sobrepor em absoluto à sua tradicional interpretação como coerção ou força. Ao invés, quando no *Tratado político* refere que o poder do Estado depende em grande medida da pacificação da multidão (2008, 118), Espinosa revela como a arquitectura do poder moderno mudou o paradigma: o poder não está só presente na sua cicatrização de corpos, mas também em diversos dispositivos que fortalecem a obediência, a submissão dos indivíduos, a «domesticação dos dominados», de que falava Weber, e, talvez o mais importante, que garantem que essa circunstância se possa conservar indefinidamente. Afinal, não se trata tanto da conservação do

⁷⁸A terceira forma – inculcar medo – é motivada pelo exercício do poder como coerção.

⁷⁹A dominação como autoridade, que Lukes vê como uma declinação possível de *potestas*, não deve ser confundida com a *auctoritas* romana. Enquanto a *potestas* residia no povo como eleitor dos magistrados, a *auctoritas* «era pertença do Senado: *Cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*» (Aurélio 2014, 248). A *auctoritas* é, assim, um poder não-vinculativo, meramente consultivo, e que por isso aparenta ser mais espúrio do que a autoridade, como é definida por Bachrach e Baratz. Enquanto a primeira é aquela que atribui legitimidade à *potestas*, a segunda procura já uma definição mais ampla e que excede a sua limitação anterior à esfera da lei.

⁸⁰Lukes considera que a manipulação é uma subdivisão da dominação como força (2005, 22).

poder do Estado, mas da conservação da eficácia dos mecanismos de dominação sobre os sujeitos através de um processo contínuo de naturalização de desejos e vontades.

Visto que o poder-como-dominação pode apresentar-se como poder-como-força, poder-como-coerção, poder-como-autoridade, poder-como-influência ou poder-como-manipulação, a amplitude do campo interpretativo da fenoménica do poder ganha um enorme fôlego com a proposta de Lukes. Claro que esta sistematização conceptual parte de Bachrach e Baratz, mas Lukes irá virar o debate e afirmar que estas formas de poder não estão meramente situadas nos locais habituais, i.e., o Estado ou o mercado. A perspectiva de Lukes não estará, novamente, tão longe de Espinosa quanto isso, principalmente se se recordar que este admitia que a mera demonstração de força ou violência – possivelmente as facetas mais ostensivas da dominação – revelava uma tremenda debilidade do poder do seu executante (daí que também avançasse com uma distinção significativa entre *potestas* e *vis*). No seu mais elevado grau, o poder não precisa sequer de estar visível e a dominação é operada nas sombras e alastra a todos os domínios do campo social, público e privado. Há, pois, diversas formas de se exercer a dominação sobre o indivíduo, seja através da naturalização de actos performáticos, de comportamentos ou de discursos. Assim, Lukes deve a Espinosa a possibilidade de criar a «concepção tridimensional», que abre indefinidamente o poder a manifestações infinitas. Não mais o poder será, ironicamente, garroteado epistemologicamente por abordagens excessivamente restritivas: a nova fenoménica do poder passa a abranger a concepção arendtiana do poder disposicional, como capacidade ou potência para actuar, a primeira dimensão, de Dahl, com o exercício visível e directo do poder (através do controlo de recursos e da tomada de decisões), a segunda dimensão, de Bachrach e Baratz, em que o poder é também revelado no acto de moldar e circunscrever o espaço de discussão política (através do processo de inclusão e exclusão de temas de discussão), e a terceira dimensão, na qual o poder também é analisado como dominação psicológica, manipulando os sistemas de crenças de cada sujeito e a própria forma como representam e apreendem o mundo (iludidos por uma «falsa consciência» ou por uma ideologia). Capacidade, decisão, agenda, consciência: assim se tece a trama do poder na abordagem holística de Lukes.

Mas nem todas as concepções de poder são abarcadas pela teoria de Lukes, que, além de rejeitar o estruturalismo de Althusser e Poulantzas por destituir o lugar do sujeito no exercício do poder, prontamente se afasta de duas propostas concorrentes. Em primeiro lugar, da noção de poder simbólico, de Bourdieu, a qual apoda, simplesmente, de bela metáfora (Lukes 2005, 143). À partida, o distanciamento entre as duas concepções parece ser exagerado: veja-se como Bourdieu, tal como Lukes, também coloca a tónica do poder subterrâneo, definindo o poder simbólico precisamente como «esse

poder invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem» (1989, 7-8). Mesmo a topologia do poder de Bourdieu parece, à primeira vista, não distar muito da versão de Lukes. Bourdieu considera que o poder simbólico é um poder de «constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo» (1989, 12), o que permite que se alargue a compreensão do fenómeno do poder, afastando o centro da dominação do espaço vulgarmente ocupado pelas instituições políticas e espalhando-o por toda a malha social. É nestas porosidades, na vida quotidiana, que o poder se intensifica e perpetua, nem que seja apenas através daquilo a que Bourdieu chama o poder das palavras, um poder utilizado por quem controla o jogo discursivo. Afinal, se assim não fosse, dificilmente se poderia argumentar que a influência, a manipulação e mesmo a autoridade – e todas elas dependem de técnicas discursivas de persuasão – são, de facto, expressões de um poder actual e incessante de enganar o outro.

Contudo, Lukes acaba mesmo por criticar a concepção de Bourdieu em dois pontos: à partida, considera que existe uma clara debilidade metodológica na forma como o poder simbólico é enquadrado, ao alegar que Bourdieu avança com uma mera descrição cultural do *habitus* (aquilo a que apelida de permanente e elástica «disposição incorporada» [1989, 61], em grande medida inconsciente, de estruturas institucionais, comportamentais e discursivas por sujeitos historicamente contingentes) e das manifestações de internalização subjectiva do poder, sem, contudo, adiantar qualquer modelo explicativo dos mecanismos pelos quais essa mesma naturalização se processou (2005, 139). A este reducionismo cultural do fenómeno do poder, Lukes soma uma segunda crítica, que reside no facto de o poder simbólico percorrer um arquipélago de «estruturas estruturantes» («mito, língua, arte, ciência» são os exemplos dados por Bourdieu [1989, 8]) que se inscrevem directamente nos corpos, produzindo-os biológica e socialmente (Lukes 2005, 142-143). Além de considerar que este processo de incorporação do poder pertence mais ao plano do pensamento mágico do que ao do legítimo inquérito científico, Lukes acaba por concluir que a totalidade dos corpos dos sujeitos é enformada inconsciente e involuntariamente por estruturas sociais. E se estas estruturas sociais representam a perfídia do poder, então Bourdieu acaba por elaborar uma concepção de poder que não só é teoricamente frágil (pois assenta em descrições duvidosas e prescinde de qualquer intenção explicativa), como não oferece nenhuma proposta normativa que permita ao sujeito escapar às garras da dominação. Qualquer sujeito que procure resistir à dominação e que tome consciência da sua condição de produto do poder depara-se, então, com um impasse: ou aceita a sua miserável condição de submisso ou elimina o seu próprio corpo, o derradeiro *locus* de dominação, e morre tranquilizado por nunca ter deixado de ser desobediente.

As acusações de servilismo político ou de cobardia normativa não são propriamente originais, principalmente quando são dirigidas à tradição à qual convencionalmente se tem apodado de «continental». Um exemplo paralelo ao de Bourdieu é o de Foucault, de cuja concepção de poder Lukes também se procurou distanciar, e que ocupa um papel primordial na discussão teórica que encontramos na segunda edição de *Power. A radical view*. À semelhança do que sucede com Bourdieu, porém, é possível encontrar algumas afinidades entre a «visão radical» de Lukes e a proposta foucauldiana, apelidada de «visão ultra-radical» (Lukes 2005, 88), mas também por «quarta face do poder» (Digesser 1992). Analise-se, pois, a redefinição de poder social que encontramos em Lukes: «as capacidades dos agentes produzirem efeitos significativos, especialmente pela promoção dos seus interesses e/ou afectando os interesses dos outros, quer positiva, quer negativamente» (2005, 65). São inegáveis as sobreposições teóricas que encontramos entre esta definição e o argumento foucauldiano de que o poder é eminentemente produtivo (Foucault 1994a, 97). A produtividade do poder, que estava ausente da primeira versão do ensaio de Lukes, é agora introduzida como positividade⁸¹. Como sucedera com a análise de Bourdieu, também a realocação da análise do poder aos seus circuitos mais oclusivos, prescindindo do protagonismo que tradicionalmente era conferido às manifestações exibicionistas do poder do Estado, parece revelar um sincronismo entre Lukes e Foucault. A latência do poder, que dissimulado se procura manifestar, nas frinchas do tecido social, em micropáticas que se articulam com uma complexa rede de saberes, aparenta aproximar Foucault da tese de Lukes sobre um poder-como-dominância que, oculto, opera através da manipulação dos desejos do indivíduo.

A realidade é que, ao contrário do que outros argumentaram (Kusch 1991, 118), estas hipotéticas afinidades electivas acabam por desabar perante uma análise mais fina. Como outra comentadora referiu, Foucault e Lukes trabalham com duas ontologias diametralmente opostas (Pulkkinen 2000, 84). Para Foucault, o poder produz sujeitos e é-lhes, por isso, logicamente anterior. Lukes, fiel a uma «ontologia política liberal» (Pulkkinen 2000, 84), concebe uma «relação entre dois indivíduos transcendentais – as duas pessoas permanentes, A e B». Assim, enquanto Foucault codifica o poder a uma permanente construção subjectiva, de identidades permanentemente moldáveis e em transformação, Lukes estaria a «subscrever uma ontologia de indivíduos transcendentais», na qual o poder é produzido por indivíduos identitariamente idealizados. Foucault é, por isso, incapaz de subscrever a tese kantiana de que a autonomia moral ou uma pretensa racionalidade sublimada podem, ou não, ser

⁸¹ Um revisor desta iteração da obra de Lukes elogiou a acomodação da tese do poder como produtividade no amplo projecto de desenhar uma noção radical de poder, referindo que o lapso da primeira edição (o poder com simples negatividade) lhe poderá ter «custado alguns discípulos, que acorreram para perto de Foucault» (Piper 2005, 120).

produtores de poder. O argumento foucauldiano consiste precisamente em inverter estes enunciados: as concepções humanisto-universalistas de liberdade individual, racionalidade, livre-arbítrio ou autonomia moral não são mais do que criações das relações de poder e que, também invertendo a tese de Kant, servem para agravar a condição de menoridade a que os sujeitos se encontram submetidos. Contudo, as diferenças entre as concepções de poder de Lukes e Foucault não ficam por aqui.

Para sentirmos o pulso ao debate, começemos por elencar um conjunto de oposições de Lukes à analítica do poder foucauldiana. Primeira objecção: não há uma hipótese emancipatória na analítica do poder foucauldiana. Lukes argumenta que o fascínio de Foucault com a ubiquidade do poder, que atravessa a escola até à fábrica, o hospital até ao quartel, que opera sobre o corpo e o dociliza, normaliza, disciplina, não oferece qualquer estratégia de saída. Abandonar o poder é uma impossibilidade material porque isso implicaria que o sujeito prescindisse daquilo que o constitui. O que Foucault acaba por apresentar não é tanto a sentença de morte do homem, que tanto ambicionava no final da década de 1960; a partir dos anos 1970, o que Foucault afirma é que a autonomia moral não é a demonstração da ausência do poder, mas a manifestação derradeira de que o sujeito é o produto das relações de dominação. Finalmente, cabe ao sujeito aceitar a sua condição de efeito do poder e, à semelhança do que vimos, restam-lhe duas hipóteses: uma vida servil ou a morte libertadora (Lukes 2005, 91-92). Segunda objecção: a analítica do poder foucauldiana é determinista. O que encontramos em *Vigiar e punir* e no primeiro volume da *História da sexualidade* não é mais do que a descrição de tipos-ideais de tecnologias políticas de dominação. No primeiro caso, encontramos uma reinterpretação convencional da *potestas* espinosana, do poder-como-dominação, e da forma como este se torna operativo na «sociedade disciplinária», representada pelos dispositivos do confinamento e da vigilância panóptica. No segundo, a regulação da sexualidade, apoiada por um sistema amplo de saberes declinado das ciências sociais (em particular a demografia, a estatística e o idiolecto higienista), cria as condições de possibilidade para que se organize um supra-discurso de governação da vida: assim nasce a amplamente citada noção de «biopolítica»⁸². Em ambos

⁸² Por muito produtiva que seja a noção de biopolítica, e graças à enorme fortuna que recebeu por parte de comentadores da esfera da teoria política nas últimas cinco décadas, talvez seja necessário dar conta da extensão que ocupa na obra de Foucault. O leitor mais desatento poderá acreditar que é um conceito amplamente referido em toda a sua obra ou, caso esteja mais informado, de que é pelo menos central na segunda metade da década de 1970, quando a analítica do poder se torna, efectivamente, a força motriz do inquérito político-filosófico foucauldiano. Ora, a realidade é que as noções de biopolítica ou bio-poder entraram tardiamente no léxico foucauldiano. Foucault começa por definir biopolítica na última lição do curso «*É preciso defender a sociedade*»: «trata-se de um conjunto de processos como a proporção das nascenças e das mortes, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos, de natalidade, mortalidade, longevidade, que, precisamente na segunda metade do século XVIII em ligação com toda uma série de problemas económicos e políticos (sobre os quais não voltarei a falar agora), constituíram, creio, os primeiros objectos de saber e os primeiros alvos de controlo dessa biopolítica» (2006, 259). A hipótese apresentada por Foucault a 17 de Março de 1976 é de que estamos perante uma nova tecnologia de poder, já não disciplinar, e que por isso parece servir de complemento à razão governamental liberal. O objecto da política também se altera, sugere Foucault. Transita-se da governação do corpo à governação da espécie, que também depende da invenção de um novo sujeito-objecto das ciências sociais: a população,

os casos, o sujeito está refém do poder que o constitui e a sua agência é liminarmente negada (Lukes 2005, 94-95). Terceira objecção: a proposta do «Foucault tardio» assenta num conjunto de platitudes sociológicas que não nos permite distinguir entre poder-como-dominação e outros tipos de poder que se lhe possam opor. Lukes lê as derradeiras incursões analíticas de Foucault como uma tentativa de reagenciar os sujeitos. Esse objectivo só é alcançado quando Foucault acaba por recentrar o seu projecto numa ética da liberdade, mas sendo forçado a remetê-la para o espaço ocupado pelas relações de poder (Foucault 2000, 342). Se o poder está em todo o lado, se existe o potencial para que os sujeitos se constituam livremente, então a liberdade é um dos elementos constitutivos do diagrama do poder. Em dois parágrafos, Lukes escreve uma diatribe contra o trabalho de Foucault, considera-o repleto de lugares-comuns (2005, 97) e, num jogo de palavras de alto conseqüimento, acaba mesmo por reduzi-lo a uma

que não deve ser já disciplinada, mas regularizada através da norma (2006, 261-263). Transita-se, enfim, de uma anátomo-política para uma biopolítica (tema, aliás, retomado por Foucault numa conferência pronunciada na Universidade da Bahia e publicada em duas partes na revista libertária *Barbárie*, no n.º 5, Foucault volta a referir-se a essa transformação dos dispositivos de poder anátomo-políticos em biopolíticos [Foucault 1982, 37]), com o nascimento da intervenção social por parte do Estado, com o surgimento da legislação laboral e de serviços assistencialistas (2006, 259, 260). O velho poder para matar, característico da soberania tanatopolítica – como Foucault referiria num seminário na Universidade de Vermont, já em 1982 (Martin, Gutman e Hutton 1988, 160) –, parece dar lugar a uma definitiva governação da vida. No ano seguinte, encontramos uma reiteração deste argumento em *A vontade de saber*, mas com uma pequena nuance: não se trata já de uma viragem das tecnologias do poder, em que a governação do corpo dá lugar à governação da vida, mas de «dois pólos de desenvolvimento ligados por todo um feixe intermediário de relações» (1994a, 141). Agora, a anátomo-política e a biopolítica equilibram-se no exercício de um poder de dominação dupla e que não é mutuamente exclusiva. Esta ideia fica perfeitamente concluída no muito feliz enunciado foucauldiano: «Poderíamos dizer que ao velho direito de *fazer* morte ou de *deixar* viver se substituiu um poder de *fazer* viver ou de *rejeitar* para a morte» (1994a, 140). Dois anos depois, no curso *Segurança, território, população*, Foucault desenvolve, como vimos já, a noção de população, e retoma a noção de biopolítica. Contudo, refere-se explicitamente a ela em apenas duas ocasiões: na primeira lição, apresenta Moheau como o primeiro grande teórico do bio-poder, através da obra *Recherches sur la population* (2004a, 23-24); no resumo do curso, refere de passagem que o surgimento da medicina social devia ser enquadrado no domínio dos recém-nascidos dispositivos de biopolítica (2004a, 377). Aparentemente, no curso do ano seguinte, o bio-poder seria o objecto de trabalho, ou não tivesse ele recebido o título de *Nascimento da biopolítica*. Mas uma viagem atenta pelo trajecto involuntariamente caótico desse semestre leva-nos a concluir que o título é meramente ilusório: o *Nascimento da biopolítica* trata do declínio da governamentalidade moderna, da razão liberal clássica e da sua regeneração graças à discursividade neo-liberal, sobre as quais amplamente já discorreremos neste estudo. A quem considere que esta ilacção é excessivamente extravagante, veja-se o que o próprio Foucault admite, logo no início da lição de 7 de Março de 1979: «Quereria garantir-vos que, apesar de tudo, tinha inicialmente a intenção de vos falar de biopolítica e, depois, sendo as coisas como são, acabei por vos falar longamente, e até talvez excessivamente, do neoliberalismo, e do neoliberalismo na sua forma alemã» (2004b, 191). A partir da década de 1980, a noção faz apenas uma breve aparição na obra foucauldiana, surgindo como nota manuscrita à lição de 14 de Janeiro de 1981, do curso *Subjectividade e verdade*, e é agora reduzida à «normalização das condutas sexuais, em função daquilo que é considerado politicamente como uma exigência da população» (2014, 37). Não é de ignorar a hipótese de que Foucault tivesse a intenção de retomar a investigação sobre a biopolítica, pelo testemunho que o próprio concedeu em 1983, no ano anterior ao seu desaparecimento, a Hubert L. Dreyfus e a Paul Rabinow. Quando questionado se não deveria estar a escrever uma genealogia do bio-poder, tendo em conta as suas preocupações, Foucault responde com confiança: «Não tenho tempo para isso agora, mas poderia ser feita [a genealogia do bio-poder]. Aliás, tenho de fazê-la.» (1983, 232). Não queremos com isto afirmar, com enorme presunção, que a noção de bio-poder é acessória na analítica foucauldiana: o que gostaríamos de demonstrar é a paradoxal fortuna crítica que este conceito recebeu, contrastando com as ínfimas ocasiões em que Foucault o utiliza operativa e explicitamente na sua obra. O que parece ser evidente é que, tal como a inversão do *dictum* de Clausewitz, Foucault vai afastando a hipótese biopolítica do centro do seu aparato teórico. Quando chegamos aos anos de 1978-1979, o bio-poder é só mais um dispositivo do seu vasto aparelho analítico, sem ter o protagonismo que regularmente lhe é atribuído: a biopolítica convive com o governo do corpo, com a disciplina, com o confinamento, com a norma; portanto, com uma vasta rede de tecnologias de poder que se contaminam mutuamente. E, tal como o corpo, a disciplina, o confinamento ou a norma, também a vida biológica acaba por ser incorporada nas verdadeiras protagonistas teóricas da obra foucauldiana do final da década de 1970: as governamentalidades.

única manifestação do poder: «o poder de sedução» que teve sobre a academia e a produção universitária (2005, 98).

As três objecções de Lukes são apenas declinações de uma crítica frequentemente dirigida a Foucault por parte da escolástica habermasiana: de que a sua concepção de poder não oferece espaço para uma resistência política. Este juízo desenvolve-se a dois tempos: primeiro, através da sempre presente acusação de ausência de normatividade, quando se refere que a genealogia foucauldiana pode ser bastante sedutora na sua camada descritiva, narrando a constituição de estratégias e tecnologias, mas que fracassa em identificar a razão prática pela qual os sujeitos devem resistir ao poder (Fraser 1981, 283; Habermas 1987, 283-286). Segundo, de que é impossível encontrar na obra de Foucault um exercício de diferenciação entre formas legítimas e formas ilegítimas de resistência à dominação (Fraser 1994, 195; Bernstein 1994, 229; Pickett 1996, 445). Não só a brigada de terceira geração da teoria crítica atacou Foucault: podemos igualmente encontrar alguns posicionamentos contrários e beligerantes face à analítica do poder foucauldiano em algumas críticas feministas, tendo por base o argumento de que as práticas de resistência e o seu suporte moral não foram suficientemente desenvolvidas, nem ocuparam o espaço primordial que mereciam no seu aparato teórico (Hartstock 1989, Alcoff 1990), ou na esfera de influência do marxismo autonomista, na qual se condena a inexistência de uma noção emancipatória (Holloway 2019, 40). Em suma, Lukes segue proximamente a crítica tradicionalmente projectada contra Foucault de que este não oferece uma justificação moral para a resistência e que, por isso, condena o sujeito a uma condição de dominado perpétuo.

Há vários equívocos nestas objecções e todos eles de naturezas muito diferentes. Uma questão de partida, que talvez seja sintomática de um problema mais geral com o inquérito filosófico, é de que este só consegue reclamar a sua legitimidade e relevância quando orienta, e não quando encontra dilemas e aporias. Veja-se que o que Lukes e a tradição habermasiana estão a afirmar é de que o exercício genealógico pode ser muito atraente para o leitor mais incauto, mas que alguém mais atento olhará para a obra de Foucault com o desdém que esta merece: afinal, que uma análise respeitável não pode ser apenas descritiva ou explicativa, mas tem de ser, forçosamente, prescritiva, para que possa reclamar algum tipo de relevância intelectual. Um segundo equívoco é devedor de questões editoriais. Quando se desenvolveu o debate (podemos balizá-lo, genericamente, entre meados da década de 1980, aquando da publicação de *Foucault: a critical reader*, que contempla o ensaio «Taking aim at the heart of the present», de Habermas, e 2005, data da segunda edição de *Power*, de Lukes) e as críticas se abateram violentamente sobre a analítica foucauldiana, o estado editorial da obra de Foucault era ainda bastante incompleto. Repare-se que, além dos livros editados em vida, grande parte do trabalho escrito de Foucault

se encontrava espalhado por antologias, obras colectivas e periódicos, até que estes dispersos foram finalmente reunidos em quatro volumes, em 1994, sob o título de *Dits et écrits*. Até esta data, porém, nenhum dos seus treze cursos leccionados no Collège de France tinha sido organizado e lançado oficialmente para os escaparates (circulavam «edições pirata», com transcrições feitas a partir das gravações de alunos). Seria necessário aguardar pelo final do milénio para que as primeiras edições desses mesmos cursos fossem lançadas em francês: «*É preciso defender a sociedade*», em 1997, e *Os anormais*, em 1999. Lentamente, os restantes cursos tornaram-se disponíveis ao grande público: *A hermenêutica do sujeito* (2001), *O poder psiquiátrico* (2003), *Segurança, território, população* e *O nascimento da biopolítica* (2004), os dois semestres dedicados ao *Governo de si e dos outros* (2008 e 2009), *Lições sobre a vontade de saber* (2011), *Do governo dos vivos* (2012), *A sociedade punitiva* (2013), *Subjectividade e verdade* (2014) e, finalmente, *Teorias e instituições penais* (2015)⁸³. As traduções para inglês começam a surgir, precisamente, em 2005, trabalho esse que só ficou concluído já em 2019. Este desvio é útil porque pode ajudar-nos a explicar a razão pela qual os termos da crítica de Lukes e dos satélites habermasianos nos parecem, hoje, pouco sustentados. Na verdade, se consultarmos com alguma atenção as obras de Foucault referidas nestes estudos que temos vindo a analisar, logo nos deparamos com omissões evidentes: como analisar o bio-poder e a biopolítica sem ter acesso aos três cursos compreendidos entre 1975 e 1979? Como argumentar que não existem coordenadas éticas na obra de Foucault sem acompanhar o seu trajecto entre *O governo dos vivos* e a segunda parte do seminário *O governo de si e dos outros*, dedicado a parrésia? Como discorrer sobre o amplexo teórico das governamentalidades sem atentar minuciosamente às variadas pistas deixadas por Foucault em cada uma das lições de cada um dos cursos leccionados durante a década de 1970? Como analisar a resistência foucauldiana, tendo apenas por base a *Vontade de saber*, *Vigiar e punir* e algumas entrevistas? Finalmente, pergunte-se: como dissecar as relações de poder na obra de Foucault sem ter acesso aos seus cursos, que, com algum risco, podemos afirmar ser o agregado fundamental do seu projecto intelectual?

Não queremos com isto afirmar que as incursões críticas que temos vindo a abordar são obsoletas. Pelo contrário, é até algo surpreendente e gratificante verificar o modo como algumas intuições certas

⁸³ Destacamos os cursos do Collège de France por revelarem uma continuidade do labor foucauldiano, entre 1970 e 1984, mas a realidade é que outras preleções e estudos autónomos têm também conhecido edições em livro. Uma lista provisória e não exaustiva dessas publicações, sob a responsabilidade das editoras Vrin e Le Seuil: *A origem da hermenêutica de si, conferências pronunciadas no Dartmouth College* (2013), *Dizer a verdade sobre si mesmo: conferências pronunciadas na Universidade Victoria de Toronto* (2017), *A sexualidade*, seguido de *Os discursos da sexualidade* (2018), *Loucura, linguagem, literatura* (2019), *Binswanger e a análise existencial e Fenomenologia e psicologia* (2021), *A questão antropológica* (2022), *O discurso filosófico* (2023b). Importante dar nota, é claro, da edição póstuma do quarto volume da *História da sexualidade*, já em 2018.

nasceram a partir de um conhecimento meramente fragmentário da obra foucauldiana. Mas é imprescindível anotar a sua incompletude, examinar cuidadosamente as objecções e confrontá-las com o vasto corpo de trabalho que temos, hoje, disponível, para que consigamos, finalmente, aproximar-nos de uma possível concepção de poder em Foucault. Relativamente à inexistência de um argumento claro e definitivo sobre a oposição à dominação, que é o problema que está agora em causa, o aparato crítico tem por base um trecho em particular de *A vontade de saber*: «Que onde há poder há resistência e que, contudo, ou talvez por isso mesmo, esta nunca está em posição de exterioridade relativamente ao poder» (Foucault 1994a, 98). Alguns críticos leram esta passagem como um simples exercício retórico, obscurantista ou abstracto (Lukes 2005, 95), mas a realidade é que a declaração de que todas as relações de poder são acompanhadas por um exercício de resistência tornar-se-ia, como veremos, um dos ângulos centrais da analítica do poder foucauldiana. Por agora, é necessário realizar dois outros movimentos: primeiro, averiguar se as críticas dirigidas ao seu projecto são válidas; segundo, quais as manifestações da resistência e de que modo é que estas se articulam com a lógica das governamentalidades.

A objecção metodológica central consiste em declarar que não há lugar para uma teoria normativa no aparato foucauldiano e que, por essa razão, toda a sua análise é inútil: apesar de a primeira premissa ser absolutamente válida, o seu corolário é, no entanto, insatisfatório. Lukes, Habermas e Fraser parecem estar absolutamente correctos ao afirmar que Foucault nega a relevância da normatividade e acaba por subordinar o seu projecto a um método descritivo rígido⁸⁴. O próprio Foucault não procura nunca contestar essa crítica, considerando, pelo contrário, que a utilização de um método normativo na teoria política poderia, no melhor dos casos, ser insatisfatório, e, no pior, perigoso. A pulsão aparentemente anti-normativa do trabalho de Foucault é claramente explicitada numa conferência proferida em Tóquio, com o curioso e enganador título de «A filosofia analítica da política», em que se pode ler:

«Talvez a filosofia ainda possa desempenhar um papel ao lado do contrapoder, se esse papel não voltar a consistir em afirmar, diante do poder, a própria lei da filosofia, se a filosofia deixar de se pensar como profecia, condição de que a filosofia deixe de se pensar como pedagogia ou como legislação, e que se proponha a analisar, elucidar, tornar visíveis e, portanto, intensificar as lutas que acontecem em torno do poder, as estratégias dos

⁸⁴ Apesar de alguns estudos reivindicarem precisamente o contrário, ou seja, uma aproximação entre o «Foucault tardio» e uma teoria política normativa (cfr. Patton 2010).

adversários nas relações de poder, as táticas utilizadas, os centros de resistência, com a condição, em suma, de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem ou mal, mas em termos de existência. Não para perguntar: o poder é bom ou mau, legítimo ou ilegítimo, uma questão de lei ou moral. Mas, simplesmente, para tentar aliviar a questão do poder de todas as sobrecargas morais e legais que a afectaram até hoje, e fazer essa pergunta ingénuas, que não foi feita com tanta frequência, mesmo que, de facto, várias pessoas se perguntem: no fundo, em que consistem as relações de poder?» (1994j, 540).

Portanto, uma proposta de reorganização do trabalho filosófico, já não sobre uma base normativa, com o intuito pedagógico-prescritivo de aconselhar o leitor a adoptar um determinado sistema de crenças morais ou a tomar um determinado rumo político, mas como um prolongado inquérito do poder. No fundo, o que Foucault parece estar a promover não é mais do que recuperar o discurso filosófico-político como uma expressão de resistência, e não como um aliado de formas discursivas e práticas de um poder-como-dominação. Atente-se ao facto de Foucault desvalorizar as grandes tradições da teoria política que, como analisámos, acabam por reduzir o problema do poder a uma dicotomia moral entre bem e mal. Em certa medida, Arendt, Althusser, Lukes ou Habermas acabam por cair nesta armadilha maniqueísta. Pelo contrário, Foucault sustenta uma aparente neutralidade moral apriorística do poder: afinal, não basta esbracejar contra o poder, caricaturando-o como uma nefasta negatividade. O ponto central da argumentação foucauldiana, e que é necessário reforçar, é que não só é pouco produtivo reduzir o poder à sua hipótese repressiva e tentar escapar a um elemento fundamental na constituição da subjectividade, como é imperativo analisar as suas distintas manifestações para compreender se ele se exterioriza como dominação ou se ele emerge como resistência.

É inegável que Foucault também parece incorrer no erro de caricaturar a teoria política normativa como um discurso singular de dominação, que se expressa formalmente num conjunto de recomendações, sugestões, bulas ou homílias pretensamente secularizadas. O papel desempenhado por este tipo de discurso parece ser ainda mais ameaçador do que aquele que era desempenhado pelas ciências sociais. Estas, como sabemos, serviam um propósito mais limitado, que era o de construir conhecimento sobre os sujeitos. Ora, a teoria política normativa parece actuar em duas direcções opostas, mas simultâneas: num sentido ascendente, como discurso legitimador de práticas institucionais de governação de condutas, ou seja, como primeira instância reguladora das governamentalidades, mas também num sentido descendente, como enformador das próprias condutas, orientando os sujeitos numa determinada

direção e impondo um leque de obrigações morais a cumprir. O que poderá ser questionado é se existe realmente uma possibilidade efectiva de que a teoria política se higienize em absoluto da sua contaminação normativa, como propõe Foucault. Dupla questão: é possível expurgar a normatividade da teoria política? Se for, é sequer desejável? A obra de Foucault é, ela própria, bastante elucidativa deste duplo problema. Como um dos melhores exegetas da sua obra sugere, «podemos argumentar que recusar a normatividade nela própria é um tipo de posicionamento normativo» (Kelly 2019b, 10). Kelly, contudo, argumenta que não há qualquer resquício de normatividade no pensamento foucauldiano, mas a realidade é que podemos observar pequenas pistas que nos apontam para a direcção contrária. Estamos, se quisermos, perante uma normatividade minimalista (Kelly 2019b, 10) ou mesmo uma meta-normatividade, que é revelada pela forma como Foucault escolhe e descreve os seus objectos de trabalho. Seja a prisão, o discurso psiquiátrico, o hospital-asilo ou o idiolecto soberanista, qualquer objecto eleito é alvo de uma descrição rigorosa, é certo, mas da qual transpira sempre uma intenção da qual Foucault não consegue escapar, que é a de revelar não a inescapável condição submissiva do sujeito, mas o potencial de que este, de alguma forma, reserve em si uma potência para anular a dominação. Quase como se a única norma moral emergente da sua analítica do poder fosse o imperativo de resistir.

É certo que esta normatividade basal pode gerar um conjunto de equívocos, por não pressupor uma prescrição evidente. É inegável que Foucault não pretende criar um conjunto de postulados que demonstrem logicamente por que razão deve o sujeito resistir aos efeitos da dominação, e muito menos elabora um plano estratégico de acção política que mobilize os sujeitos, de forma concertada, para destruírem as arquitecturas de poder. Foucault não oferece um plano minucioso de como se deve processar a resistência do louco, do encarcerado, do anormal ou da histórica. Comentadores mais descuidados aproveitaram essa omissão prescritiva para encontrar na obra de Foucault não só um conjunto de enunciados e exemplos empíricos que validassem as suas crenças⁸⁵, como uma disposição

⁸⁵ Sintomáticas desse problema são, evidentemente, as apropriações da análise foucauldiana da discursividade e das práticas neo-liberais. Imediatamente após o curso *Nascimento da biopolítica* ter terminado, em 1979, o jornal *Autrement*, órgão da «Segunda Esquerda» francesa, lança um número especial intitulado «E se todos criassem o seu próprio emprego?». Particularmente influenciados pelas lições que Foucault tinha nesse mesmo ano leccionado no Collège de France, alguns articulistas sugerem a «reinvenção do mercado» e a incorporação do empreendedorismo (cujas bases históricas vão encontrar nas experiências autonomistas do Maio de 1968) na discursividade progressista, como forma de reabilitar a «Esquerda» moribunda e criar uma oposição aos modelos keynesianos e de intervenção estatal, tanto aqueles defendidos pelo gaullismo, como pelos Partido Comunista Francês e Partido Socialista Francês (Dean e Zamora 2021). Mais recentemente, em 2012, a Universidade de Chicago promoveu um debate entre François Ewald, um dos principais curadores e editores da obra póstuma de Foucault, com o qual colaborou nos últimos anos de vida, e Gary Becker, uma das referências principais de *Nascimento da biopolítica*. Na sua primeira intervenção, Ewald afirma que esse curso se tratou de uma «apologia do neoliberalismo» (Becker, Ewald e Harcourt 2012, 3), o que poderá ter despertado um novo tópico de investigação dentro da escolástica foucauldiana sobre a «tentação neo-liberal» de Foucault (cfr. Zamora 2014). No mesmo ano da conferência, um dos mais célebres *philosophes* da nova geração também viu nas lições foucauldianas uma hipótese de reinvenção da esquerda francesa, alegando que Foucault teria procurado demonstrar que «há qualquer coisa de libertador, de emancipador, de crítico, que se elabora e

cobarde e cínica que revelava os perigos do pós-estruturalismo para a prática política ou uma simples incompetência teórica por não operar com as categorias exigidas para uma análise respeitável. Mas pelas mesmas razões pelas quais o vazio prescritivo é perigoso, por permitir deturpações das intenções autorais e por registar o autor em qualquer quadro de militância política contra a sua vontade, também deixa um lastro imensamente produtivo: a abertura hermenêutica a diálogos possíveis, que expande o corpo de trabalho e o projecta para novas possibilidades teóricas, em particular para a questão da resistência, que agora nos ocupa. Isso permite-nos também submeter à lente foucauldiana um conjunto de práticas e discursos que, até ao momento, foram apenas referidos amiúde, mas que agora transitam gradualmente para o primeiro plano da nossa análise, como é o caso dos anarquismos.

Além da objecção da normatividade levantada pelos habermasianos, importa ainda averiguar a pertinência de uma outra crítica enovelada em vários tópicos. Como já foi referido, Lukes fala de uma concepção de poder determinista e omnipresente, na qual não há lugar para um projecto emancipatório. Esta análise incorre num duplo equívoco de partida: (i) de que a ubiquidade do poder não deixa espaço à resistência, porquanto esta lhe é exterior, e que, por isto, o espaço político é habitado por uma tensão irresolúvel e maniqueísta entre poder e resistência; (ii) de que Foucault não desenvolve um projecto emancipatório coerente. Estas duas objecções são muito relevantes, porque não só são representativas da concepção de poder de Lukes, como também ilustram perfeitamente as principais diferenças em relação à de Foucault. Logo à partida, Lukes incorre no erro de considerar que a analítica foucauldiana só poderia reclamar validade caso assentasse na disjunção entre poder e resistência. É certo que a terminologia utilizada por Foucault não goza da clareza vocabular ou da depuração lógica que encontramos em Lukes, mas uma leitura atenta permite compreender que o problema identificado é uma clara distorção. Repare-se que Foucault afirma que as resistências «são o outro termo, nas relações

que se instaura, também, pelo neo-liberalismo» (Lagasnerie 2012, 122), algo que é ecoado num estudo recente sobre os traços anarquísticos nos grandes vultos da filosofia continental contemporânea (Malabou 2022, 257). Num ensaio que é, ao mesmo tempo, invulgarmente megalómano, anacrónico e pueril, Lagasnerie reclama uma subversão do neo-liberalismo, de forma a que se possa resgatar a sua positividade para o reordenamento de um projecto emancipatório. Esta interpretação é facilmente desmontada por uma leitura meramente superficial do curso, em que, como já analisámos com alguma minúcia, Foucault refere que o discurso neo-liberal nunca deixa de operar dentro do quadro das governamentalidades e que o próprio *homo oeconomicus* nunca deixa de ser uma nova subjectividade governável (sobre Foucault como crítico do neo-liberalismo, cfr. Lemm & Vatter, 2014). Cumpre tentar explicar qual a razão pela qual esta tentativa de ler a última incursão de Foucault no terreno das governamentalidades como um panegírico do neo-liberalismo assenta em tantas confusões: pode tratar-se, apenas, de um canhestro conhecimento da terminologia foucauldiana. Repare-se que um leitor menos preparado confrontar-se-á com noções como «produção de verdade pelo mercado» ou «destatização da sociedade» e poderá, erradamente, considerar que Foucault estaria a avaliar qualitativamente o discurso neo-liberal. Ora, como temos vindo a estabelecer, estes enunciados são puramente descritivos e não exprimem um posicionamento ideológico de Foucault (ou, pelo contrário, e sem grande risco, também se poderia afirmar que qualquer dispositivo de produção de verdade é, para Foucault, um instrumento de dominação). Finalmente, este gesto apropriador revela que não estamos apenas perante uma possível «neo-liberalização da estratégia de Esquerda», mas também de uma «refundação teórica do neo-liberalismo». Basta ver que a olvidável introdução da edição portuguesa de *Nascimento da biopolítica* é da autoria de Bruno Mações.

de poder» (1994a, 99), o que implica que estas não estão num «de-fora» ao poder, mas que se projectam antagonicamente contra algo relativamente diferente. O que nós encontramos em Foucault não é, portanto, uma clivagem entre poder e resistência, mas entre dominação e resistência. A neutralidade moral do poder, de que falámos um pouco mais atrás, expressa-se nesta possibilidade declinatória em negatividade e positividade, dado que o domínio das «relações de poder contorna todas as formas de interacção humana» (Conway 1990, 71). O dinamismo da noção de poder na obra foucauldiana permite que a analisemos como um guarda-chuva conceptual, que abarca tanto as suas manifestações mais supressivas como poder-como-dominação (aquelas que encontramos na catalogação de Bachrach e Baratz), mas também expressões de produção política e ética, como as que podemos nomear de poder-como-resistência. Foucault reafirma claramente esta proposta, quando diz que as «relações de poder não são algo em si mesmo mau, do qual cada um se deve libertar» (Foucault 1988a, 18). Uma concepção que talvez seja pouco intuitiva, é certo, mas que desmonta o argumento de Lukes: o poder não está sempre sobreposto à dominação, tal como não se expressa sempre como resistência. As suas diferentes manifestações dependem da interacção entre sujeitos, da rede de estratégias criadas, dos discursos produzidos e a produzir. É aqui que reside a radical contingência das relações de poder, que estão permanentemente sob a ameaça de se transformarem em mecanismos de dominação, mas também de originarem práticas de libertação através da resistência. No fundo, é neste terreno movediço que se pratica o jogo elástico da política.

Daqui decorre estarmos perante duas visões topológicas sobre o poder diametralmente opostas, dado que Lukes parece sustentar que poder e resistência são dois terrenos insulares (onde há poder não há resistência, e vice-versa), enquanto Foucault defende precisamente o contrário. Se revisitarmos o enunciado foucauldiano sobre a resistência, encontramos a declaração de que «esta nunca está em posição de exterioridade relativamente ao poder» (1994a, 98). Isto significa que as resistências são partes constitutivas do poder, possíveis manifestações, pois «não podem existir senão no campo estratégico das relações de poder» (Foucault 1994a, 99). Pensar uma resistência fora do domínio do poder seria, naturalmente, uma inconsistência analítica, pois se o poder está em todo o lado, se é o poder que produz subjectividades, então o próprio agenciamento do resistente tem de emergir da dinâmica relacional do poder. Assim, Foucault propõe que examinemos as resistências como um tipo específico de poder que é permanentemente actualizado dentro da composição especificamente confrontacional das suas relações. Mais: se o poder está em todo o lado, se é impossível escapar-lhe, porquanto este constitui fundamentalmente o espaço político, e se «onde há poder há resistência» (Foucault 1994a, 98), então resta-nos concluir que a resistência é, também ela, permanente e omnipresente. Para uma proposta

tantas vezes alcunhada de resignante e inútil, interessa verificar que, pelo contrário, estamos perante uma sublimação da resistência a vértice cimeiro da analítica do poder foucauldiano.

Muito distinto desta objecção é o problema que podemos encontrar na disjunção entre emancipação e poder. De facto, Lukes, Fraser e Holloway parecem-nos estar absolutamente correctos em afirmar que não há uma proposta emancipatória na obra de Foucault, se entendermos emancipação como um acto de «descoberta da nossa natureza verdadeira ou autêntica e de libertação dos constrangimentos do poder ou da sociedade» (Oksala 2005, 2). Não há lugar sequer para pensar a emancipação como um equivalente a um acto de não-escravatura do sujeito, em que este se torna «independente de todos os constrangimentos exteriores ou interiores» (Foucault 2015c, 807). Para Foucault (2012, 78), as noções de uma liberdade autêntica e primacial do sujeito são, evidentemente, uma excrescência do posicionamento universalista-humanista, que procura agregar cada individuo numa totalidade ontológica para a qual se encontrou a designação de «humanidade». Porém, ao contrário do que os seus críticos alegam, a rejeição de uma teoria compreensiva da emancipação não implica, necessariamente, aceitar que «o poder seria a astúcia da história – aquele que ganha sempre» (Foucault 1994a, 98). Há, de facto, uma abertura para uma resistência permanente, não tanto ao poder, e este é o ponto fundamental, mas à sua manifestação enquanto negatividade, como poder-como-dominação. E o que se esconde atrás deste *ethos* de resistência é uma concepção singular de liberdade (Oksala 2005, 187): já não uma versão kantiana de uma condição de possibilidade transcendental, mas uma condição de possibilidade histórica da razão prática; já não uma idealização universalista, mas um produto da contingência material; já não uma técnica de governação, como vimos na governamentalidade liberal, mas um dispositivo ético.

Há dois pontos centrais da sua argumentação que talvez seja importante integrar nesta discussão em torno do poder-como-resistência e da sua relação com uma teoria emancipatória: primeiro, retomando Kant e o opúsculo «Resposta à pergunta: que é o iluminismo?», Foucault aborda o problema da menoridade a que estão condenados os sujeitos que recebem a promessa de serem libertados. Foucault convoca esta questão para dar conta do paradoxo da emancipação, em que auto-proclamados libertadores (munidos com o potencial para agirem de forma autónoma) acabam por agrilhoar os sujeitos à sua autoridade, fazendo com que estes «não consigam suportar a liberdade e a emancipação [*affranchissement*] que lhes é dada» (2008, 33). Um projecto emancipatório de larga escala, como aquele que Lukes ou Habermas parecem defender, é, assim, visto com a maior das suspeitas por Foucault, que volta a remeter para Kant, quando este afirma que «[p]or meio de uma revolução poderá talvez levar-se a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. Novos preconceitos, justamente como os antigos, servirão de

rédeas à grande massa destituída de pensamento» (Kant 2020, 11). Assim se justifica a razão pela qual Foucault se opõe de forma tão determinante àquilo que apelida de «grande Recusa – alma da revolta, centro de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário» (1994a, 99). No seu lugar, prefere falar de acontecimentos locais, de «*várias* resistências, que são casos de espécies diversas: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, concertadas, rastejantes, violentas, irreconciliáveis, prontas à transacção, interessadas ou sacrificiais» (1994a, 99). Não uma revolução totalizante, guiada ameaçadoramente por uma vanguarda emancipadora, mas um amplo conjunto de insurreições stirnerianas (Stirner 2004, 248), em que o sujeito, através da sua racionalidade prática, intervém na sua própria libertação da dominação.

Segundo ponto: referimos que mesmo que Foucault recuse conscientemente defender uma teoria da emancipação, a sua analítica da resistência é fundada numa noção original de liberdade. Oksala refere a existência de quatro abordagens distintas sobre a liberdade na obra foucauldiana: (i) «liberdade como contingência ontológica» (2005, 189-190), isto é, como exterioridade a uma ordem discursiva, em que a «abertura de novas possibilidades de pensamento e experiência» é alcançada através de um exercício de negação dos mecanismos de regulação produzidos pela linguagem. Para Foucault, um caso paradigmático deste gesto de libertação discursiva é encontrado na capacidade de a literatura reagir contra as intenções de acomodação, de que é exemplo o *Éden, éden, éden*, de Guyotat (Foucault 2021, 399), ou de continuamente resistir à normalização em curso, através de um acto continuamente transgressivo, que violentamente estende o «limite [do discurso, da linguagem, do poder-como-dominação] ao limite do seu ser» (Foucault 1994b, 237), como acontece na obra de Bataille; (ii) «liberdade negativa» (Oksala 2005, 191), um argumento unicamente desenvolvido em «O sujeito e o poder» (2000), em que Foucault parece aproximar-se de uma visão capacitista que já encontráramos em Arendt. Trata-se, realmente, de uma inversão analítica assinalável, em que a liberdade passa a ser interpretada como característica do sujeito e, assim, remete-nos para uma «ideia humanista de liberdade»⁸⁶. Neste ensaio, Foucault posiciona-se nos antípodas daquilo que tinha referido numa das variadíssimas polémicas que manteve com Sartre, quando expusera o enorme risco que era analisar os grandes temas da liberdade humana e da liberdade individual como traços de um discurso filosófico de dominação: «quando se toca num desses mitos, as pessoas boas imediatamente começam a berrar que

⁸⁶ Esta derivação metodológica foi compreendida por uma comentadora como uma tentativa de tornar a sua concepção de poder mais acessível aos leitores norte-americanos, dado que «O sujeito e o poder» foi editado pela primeira vez como posfácio à obra *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics* (1982-1983), de Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, dois académicos de Berkeley (Pulkkinen 2000, 85). Oksala considera que o seu «tratamento de liberdade neste texto seguiu uma motivação similar» (2005, 191).

se trata de uma violação ou do assassinato da história» (Foucault 1994d, 667); (iii) «liberdade como *ethos* do iluminismo» (Oksala 2005, 190), noção expressa, essencialmente, nos ensaios «O que é a crítica?» (1990) e «O que é o iluminismo?» (1994). Oksala considera que Foucault opera um «movimento normativo», no qual acaba por definir os princípios de «razão crítica e autonomia pessoal» como «terreno implícito» sobre o qual se estabeleceriam as suas «críticas da dominação, formas abusivas de poder e razão». A crítica como gesto libertador é um tema ao qual ainda iremos regressar com mais atenção neste estudo.

Quanto à abordagem (iv), intitulada por Oksala (2005, 190) como «práticas de liberdade», importa prestar cuidadosamente atenção aos últimos dois cursos leccionados no Collège de France, subordinados ao tema do *Governo de si e dos outros*. Apesar de Foucault se ter ocupado da questão da liberdade anteriormente, não deixa de ser verdade que aquilo que podemos encontrar são, em larga medida, apenas pistas deixadas em suspenso. O que estes dois cursos revelam na sua plenitude é que a liberdade é redireccionada para o centro do inquérito foucauldiano e se transforma num dos núcleos centrais do seu projecto ético. Algumas coordenadas podem ser encontradas na ligação que Foucault cria entre liberdade e verdade, em que as duas noções não se anulam entre si, mas, pelo contrário, se potenciam mutuamente. Estamos, é certo, perante uma peculiar definição de liberdade, em que esta não se encontra permanentemente ameaçada por ingerências práticas e discursivas; ao invés, o «exercício mais elevado de liberdade» manifesta-se no acto em que o sujeito, paradoxalmente, se obriga a si mesmo a falar a verdade (Foucault 2008, 64): assim, não será muito arriscado afirmar que a resistência em Foucault se funda eticamente no modelo parresiástico. A importância que este arquétipo pode deter na analítica foucauldiana do poder e da resistência é o seu carácter eminentemente agonístico, que não segue o modelo de guerra, do qual Foucault já se tinha afastado de forma determinante, mas que assenta numa ampla rede de atritos contínuos nas relações de poder mantidas entre os sujeitos: uma «relação que é, ao mesmo tempo, de incitamento mútuo e luta; menos uma confrontação frente-a-frente que paralisa ambos os lados, do que uma provocação permanente» (Foucault 2000, 342).

O que a parrésia adiciona à arquitectura do poder-como-resistência é, assim, a representação de uma liberdade para intervir continuamente, para «falar, seja a favor ou contra, e assim participar na tomada de decisão» (Foucault 2008, 157). Conseguimos ver claramente de que forma é que o parresiasta se confunde com o resistente: é ele que diz o que quer, que segue a sua verdade, «segue as suas decisões, e se governa a si próprio como quer» (Foucault 2009a, 36), resistindo à tecnologia da dominação formada por dispositivos discursivos e práticas que procuram vergar a sua vontade. A ética foucauldiana passa, então, a ser definida como uma incessante «prática de liberdade», um jogo duplo entre a «interrogação

crítica do presente» apresentada em (iii) e a materialização das possibilidades abertas em (i) (Oksala 2005, 190). Uma ética como prática da liberdade exige que o sujeito seja, a todo o momento, um activo resistente às formas de dominação em torno. Contudo, resta perguntar se esta concepção de liberdade não acaba por fechar o sujeito em si mesmo, e se Foucault não estará a subjugar o entendimento de uma resistência política a uma resistência meramente ética em que cada indivíduo procura recriar-se subjectivamente, cuidar de si e demitir-se da sua intervenção no mundo. Voltaremos a este problema no último capítulo.

Para que os focos do poder não acabem por nos cegar, talvez importe, finalmente, avançar com uma síntese das cinco teses foucauldianas sobre as relações de poder. Primeira tese: contra a visão capacitista que encontramos em Arendt, o poder não deve ser analisado enquanto propriedade ou atributo do sujeito. O poder não é algo que se tem, «que se guarda e se deixa escapar» (Foucault 1994a, 97). Ao contrário de uma variação do númeno humanisto-heideggeriano, em que o sujeito procura em si mesmo a fonte autêntica do poder, Foucault fala-nos de um poder como atrito. Não é o sujeito que descobre o poder dentro dele para intervir em si e no mundo, mas é a fricção entre superfícies de emergência, instâncias de delimitação e grelhas de especificação que acaba por produzir cada sujeito. Assim, o poder emerge como uma categoria eminentemente relacional, mas também contingente e materialista.

Segunda tese: as relações de poder, além de serem imanentes a todos os tipos de relações entre sujeitos («processos económicos, relações de conhecimento, relações sexuais») (Foucault 1994a, 97), não são exclusivamente repressivas, mas podem também ser produtoras (de novos discursos, de novos saberes, de novas práticas, de novas subjectividades). Por essa razão, Foucault sugere que abandonemos o olhar sobre o poder como hipótese repressiva, que encontrávamos no discurso psiquiátrico, mas também a sua alocação num aparato superestrutural. Ao contrário do que o estruturalismo althusseriano sustentava, o poder não está confinado aos aparelhos repressivos do Estado, nem aos Aparelhos Ideológicos do Estado, pois isso implicaria aceitar um reducionismo institucional do poder. O Estado, enquanto peculiar tecnologia de poder, é apenas um da multitude de *locus* onde podemos observar a dominação a manifestar-se.

Terceira tese: o poder não se exerce de cima para baixo, nem pode ser codificado pela dialéctica hegelina entre senhor e servo. Face ao reducionismo marxiano do maniqueísmo entre capital e trabalhadores, Foucault sugere uma alternativa que reverte o problema: em vez de uma análise centrífuga, que parte de um pretenso centro de poder para explicar a submissão das periferias, propõe um inquérito centrípeto, escutando as dominações silenciosas e invisíveis que medram «nas profundidades do corpo social»

(1994a, 97) para explicar as «grandes dominações», como «efeitos hegemônicos que a intensidade de todos estes confrontos continuamente sustenta» (Foucault 1994a, 97).

Quarta tese: a racionalidade do poder não pode ser encontrada em qualquer teoria das elites, armadilha na qual, com maior ou menor veemência, parecem tropeçar Dahl, Bachrach e Baratz. A peculiaridade das relações de poder encontra-se na sua constituição a partir de um conjunto de estratégias variadas que atravessam vertical e horizontalmente os embates entre sujeitos. No lugar de uma concepção universalista do poder, Foucault sustenta que estamos perante um «cinismo local do poder» (1994a, 98). Só assim o poder se torna inteligível, através dos objectivos, das intenções, dos receios, das ameaças, do conjunto, enfim, de estratégias criativamente elaboradas pelos sujeitos tanto para dominar como para resistir: é, afinal, esta «rede de poder que funciona numa sociedade (e a faz funcionar)».

Quinta tese: a resistência é parte constituinte do poder. Não existe uma oposição entre poder e resistência, ao contrário do que alegam Lukes e os habermasianos: a resistência é, na verdade, a outra face da dominação, que sempre a acompanha, que constantemente lhe reage, que incansavelmente a procura negar, abrindo feixes de libertação. A resistência não é a negação do poder: é, ao invés, uma manifestação do poder em todo o seu esplendor produtivo de mundo.

Dissemos: na moeda do poder, a resistência é o reverso da dominação. E podemos determinar que a dominação encontra em Foucault uma realização política muito clara: dominar pode ser representado nos actos de dirigir, determinar, conduzir os sujeitos. Significa isto que quando analisámos as governamentalidades mais não fizemos do que pôr em evidência e descrever blocos de regularidades enunciativas e práticas não-discursivas de um poder-como-domação. É necessário, pois, analisar aquilo que resiste às governamentalidades, que as rejeita e que enforma um novo espaço de criação política. Estas práticas não são blocos regulares de produção discursiva, mas excessos que restaram da própria natureza porosa das relações de poder. Podemos chamar-lhes fragmentos irregulares e recursivos de desgovernação. Foucault chama-lhes, simplesmente, contra-condutas.

2.5. Segunda cartografia: as contra-condutas

Uma análise epidérmica da analítica do poder foucauldiana chegará à conclusão de que o trabalho desenvolvido em torno das governamentalidades desfruta de uma hegemonia tal, que qualquer incursão no campo da resistência mais não é que um mero apontamento à margem da página. Esse equívoco é plenamente justificado pela forma como um conjunto de descrições parece tomar um lugar primordial

na vasta rede de problemas levantados por Foucault ao longo da sua obra. Basta olhar para as narrações pormenorizadas do nascimento de tecnologias do poder, suportadas em instrumentos de saber como a medida, o inquérito, o exame, e de uma vasta rede de conhecimentos legitimados pela voz da razão, como a estatística, a demografia, a medicina, a biologia, a psiquiatria. Para as investigações dos aparatos institucionais, da prisão ao hospício, e das transformações das próprias manifestações de poder, reflectidas nas diferentes combinações entre um discurso normalizador e uma vontade disciplinadora. Para os excursos sobre as diferentes funções desempenhadas pelos produtores de verdade, do pastor ao mercado, com o Estado, vulgarmente apresentado como uma massa estanque e imóvel, a ocupar, pelo contrário, um lugar sempre movediço. Para os apontamentos dos modelos de exercício do poder, tantas vezes sobrepostos, dos grandes confinamentos ao panopticismo sempre vigilante. Basta atentar, enfim, aos fitos do poder: o corpo e a morte, os dois rastos da anátomo-tanato-política, ou a vida submetida ao bio-poder. Todos estes elementos compõem os tais blocos de regularidades que se decidiu nomear de governamentalidades: também elas, como o poder, flexíveis, transmutáveis, contaminantes e contamináveis, elásticas. Mas este privilégio teórico que as governamentalidades certamente revelam não exclui, de forma alguma, a possibilidade de interpretar a analítica do poder foucauldiana pelo seu reverso. Por essa razão, uma das chaves de leitura possíveis do inquérito de Foucault sobre o poder é precisamente o conjunto de resistências às práticas que vergam, comprimem, destituem o sujeito. A estas expressões de resistência face às dominações, que afrontam o protagonismo das governamentalidades, que forçam a sua adaptação, transformação e aperfeiçoamento, que se opõem aos amplexos de governação que lhes são impostos, Foucault dá o nome, em *Segurança, território, população*, de contra-condutas.

Ao contrário das governamentalidades, a definição de contra-condutas revela um menor atrito: «luta contra os processos implementados para conduzir outros» (Foucault 2004a, 205). Portanto, trata-se, tão-só, do outro lado de um poder político como condução dos sujeitos, comum tanto ao pastoreio, como à governamentalidade clássica ou à governamentalidade moderna. Não estamos, contudo, perante uma resistência inerte, meramente comportamental, mas uma acção política travada no espaço das relações de poder (2004a, 205). Também não se trata, ainda, de um tipo de dissidência, porquanto este termo está carregado por uma certa denotação martirizante ou heróica, como Foucault alerta (2004a, 205)⁸⁷.

⁸⁷ O arquétipo do «herói dissidente», que Foucault teria em mente neste apontamento, é Soljenitsyne. *O Arquipélago Gulag* tinha sido publicado pela Seuil em 1973, o que pode explicar as referências que surgem amiúde em alguns cursos do Collège de France leccionados entre 1978 e 1980 (2004a, 204; 2004b, 136; 2012, 16-17). Além disso, o termo cunhado em *Vigiar e punir*, de «arquipélago prisional» (2023b, 345), é uma alusão implícita ao trabalho supra-citado, como Foucault refere numa entrevista (1994g, 32).

As contra-condutas não podem também ser reduzidas a meras reacções, mais ou menos desorganizadas, ao poder-como-dominação: neste sentido, não podem ser avaliadas enquanto negativo da dominação (Davidson 2009, xxi). As contra-condutas são um exercício de práticas incessantemente projectadas contra os projectos de condução de condutas sistematizados por determinados saberes na forma de governamentalidades, que abrem novas possibilidades políticas. Mas, ao contrário destas, que exigem regularidades discursivas, as contra-condutas são difusas, extremamente maleáveis, quase como se não expressassem uma identidade própria. Os seus contornos são balizados pelas próprias dominações a que resistem e, por isto, as contra-condutas são práticas parasitárias e viscosas, que circulam no lodo das relações de poder. Contra a «grande Recusa», de que Foucault falara em *A vontade de saber*, as contra-condutas não são o instigador da revolução totalizante. São as pequenas insurreições, as ilegalidades menores, as excrescências, os restos. São a basalidade de Bataille munida politicamente. E é necessário agora seguir-lhes esse rasto, não só para desvendarmos a forma como as contra-condutas emergiram enquanto pedra de toque da analítica foucauldiana do poder, como também para escutarmos o que elas podem ainda dizer sobre a resistência à dominação.

Para compreendermos toda a complexidade das resistências como contra-condutas, é necessário distender a quinta tese sobre o poder em seis proposições, que o próprio Foucault elenca em «O sujeito e o poder». Se a resistência é uma constante do poder, é a partir destes postulados que iremos encontrar as grandes linhas de força da sua analítica das contra-condutas, isto é, aquilo que as aproxima no domínio das governamentalidades. Primeira proposição sobre as contra-condutas: não são universais, mas também não são resistências meramente regionais. Isto significa que são «lutas “transversais”, isto é, que não estão limitadas a um país [...] nem estão confinadas a uma forma económica ou política particular de governo» (Foucault 2000, 329-330). As contra-condutas são, então, globais, pois se o poder é omnipresente, por maioria de razão também a resistência o é (Barnett 2016, 400). Importa referir que não se trata de um mero jogo de palavras: o «universal», em Foucault, é necessariamente conotado com a discursividade humanista, e por isso é rejeitado em prol do termo «global», que imediatamente codifica as resistências ao domínio das estratégias que se estendem por todo o mapa do poder, mas que não deixam de exprimir a sua contingência. Além disso, e apesar de as contra-condutas apresentarem um objecto dominante com o qual entram em atrito, as suas práticas extravasam essas fronteiras e projectam-se sobre uma multiplicidade de focos de dominação: podem ser resistências à condução cristã, mas são, ao mesmo tempo, robustecidas por uma crítica ao modelo económico feudal, às técnicas confessionais secularizadas no inquérito ou ao aparato judicial do Estado medieval. As revoltas de conduta adquirem uma expressão que não é totalizadora, mas que reside numa resposta à integralidade dos dispositivos

das governamentalidades e os seus constituintes (instrumentos de saber, superfícies de emergência e práticas não-discursivas) são permanentemente resistidos.

A segunda proposição consiste na definição do alvo destas resistências: os «efeitos do poder» (Foucault 2000, 330). Portanto, as contra-condutas não têm na sua mira apenas o equipamento institucional das governamentalidades, os seus grandes aparatos estatais ou eclesiásticos. Se assim fosse, tratar-se-ia de adoptar o mesmo tipo de estratégias e objectos das «grandes Recusas» e das revoluções totalizantes. Os alvos são algo bem diferente, aos quais podíamos chamar de manifestações terminais da dominação, ou seja, as consequências das técnicas de subjectivação utilizadas por cada racionalidade governamental. São, por exemplo, resistências que não se dirigem ao Estado policial ou ao mercado, mas aos seus efeitos normalizadores e disciplinadores. Assim, transita-se da uma macropolítica, de lutas contra aparelhos repressivos e ideológicos do Estado, como propunha Althusser, para uma dimensão micropolítica, face aos feixes de produção subjectiva que resultam da tessitura que ocorre no interior de cada tecnologia de dominação (Barnett 2016, 401). Isso transforma as contra-condutas em práticas temporalmente exigentes, pois abandona-se a ideia de um evento absolutamente transformador e localizado, em prol de um movimento permanentemente actualizado de resistências infinitas.

Apesar de as duas primeiras proposições apresentarem algumas coordenadas seguras, pelas quais podemos definir a rota geral das contra-condutas, Foucault diz-nos que estas revelam, ainda, uma terceira característica, que é particularmente relevante para compreender o tipo de discursividade com o qual mantêm uma relação de maior afinidade. Estas resistências, escreve Foucault, «são lutas anarquísticas» (2000, 330). Esta qualificação deriva de duas características singulares das contra-condutas: em primeiro lugar, são práticas em que não existe uma mediação entre o espaço da dominação e as acções de resistência. As contra-condutas são, pois, eminentemente anti-representativas, isto é, o sujeito resistente age directamente sobre as relações que procura transformar. Sem surpresa, encontramos aqui uma proximidade entre estas práticas resistentes e a estratégia de acção directa anarquista (Barnett 2016, 401). Em segundo lugar, as contra-condutas não «procuram encontrar uma solução para o seu problema numa data futura» (Foucault 2000, 330). É a partir desta segunda característica da terceira proposição sobre as contra-condutas que se começa a vislumbrar a possibilidade de uma estratégia de resistência anarquista pré-figurativa. Sem aguardar pelos amanhã que cantam, as contra-condutas procuram realizar uma transformação política do presente. Veremos mais à frente como este é um dos traços distintivos das resistências anarquistas contemporâneas.

A quarta proposição recupera um regresso à tonalidade que encontráramos na segunda. A questão fundamental volta a girar em torno dos «efeitos do poder», destacando uma das produções particulares

das tecnologias de governamentalidade. Foucault afirma que as contra-condutas consistem numa resistência às diferentes tecnologias de dominação e aos seus instrumentos de «governança da individualização» (Foucault 2000, 330). Ora, o que está em causa não é propriamente uma destituição do indivíduo ou qualquer iteração do célebre enunciado de Foucault sobre a morte do homem. Trata-se, afinal, de uma restituição da diferença enquanto eixo central de um projecto ético, algo que foi explicitamente discutido por Deleuze e que Foucault abordou de forma implícita durante toda a sua obra. Desde *História da loucura* que a análise foucauldiana foi sempre centrada nas subjectividades desviantes, que de uma forma ou de outra negavam a hegemonia da norma nas suas várias dimensões (moral, biológica, sexual). Do louco à histérica, do anormal ao monstro, do criminoso ao delinquente, o que todos estes sujeitos tinham em comum era não só serem produzidos a partir de uma tecnologia de poder, com todo o seu aparato discursivo fundado sobre uma rede complexa de saberes, mas também o facto de escaparem ao sonho disciplinador. O que Foucault vai encontrar nas contra-condutas é esta vontade inalienável de cada sujeito afirmar e construir a sua individualidade, resistindo aos dispositivos de normalização: o que está a ser colocado em causa é, tão só, as técnicas de subjectivação utilizadas pelas governamentalidades para conduzir as condutas; em seu lugar, as contra-condutas despontam como «revoltas contra tornar-se governável» (Barnett 2016, 404).

Particularmente relevante para dar resposta às acusações de que Foucault seria um perigoso relativista, a quinta proposição expressa de forma sintética e clara a intenção do seu inquérito filosófico. É, à partida, um problema de epistemologia política, no sentido em que os «regimes de saberes» (Foucault 2000, 331) são apresentados como um outro objecto das contra-condutas. Quando Foucault refere que se trata de um conjunto de resistências contra os «privilégios do saber» (2000, 330) está igualmente a negar uma «recusa céptica ou relativista de qualquer verdade verificada» (2000, 330). Este ponto é crucial para compreender de que modo é que a verdade se vai tornar no eixo central do seu projecto ético, ao qual ainda regressaremos. Por agora, basta reter esta característica das contra-condutas, que só podem almejar a uma negação dos modelos de governamentalidade se actuarem dentro do território do poder-saber, enquanto suporte ou fundamento constituinte de tecnologias de produção de subjectividades e de dispositivos de governança de condutas.

Finalmente, a sexta proposição declara que as contra-condutas pretendem dar resposta à questão «O que somos?» (Foucault 2000, 301) e que recusam a dupla instância de subjectivação que é produzida pelas discursividades e práticas não-discursivas estatais e económicas, e pelos instrumentos de saber científico e administrativo. Em certa medida, o que Foucault parece estar a afirmar é que as contra-condutas são uma forma de resistência ontológica, não no sentido de procurar um regresso a uma

suposta essência do humano, mas na possibilidade que cada sujeito tem de se constituir a si mesmo e, neste movimento, recusar a governação moral, política, económica e epistémica que lhe é imposta. As contra-condutas apresentam-se, definitivamente, como algo mais que o mero inverso das governamentalidades, como se se tratasse de uma mera reacção ao poder-como-dominação. Assim, não seria muito arriscado declarar que não são as tecnologias de governo que estão na génese das relações de poder; pelo contrário, são as resistências, na forma das contra-condutas, que inauguram o tempo político.

Temos, então, uma definição razoavelmente sintética e clara do que são as contra-condutas, mas é ainda necessário ver de que modo é que estas se tornaram operativas na territorialidade das relações de poder. Também é importante referir que apesar da relevância que as contra-condutas detêm para a compreensão minuciosa da analítica do poder foucauldiana, a utilização deste conceito está paradoxalmente circunscrita ao curso *Segurança, território, população*. Contudo, a realidade é que estas resistências dispersas contaminam todo o corpo de trabalho de Foucault desde a publicação de *História da loucura*, pelo que avançar com uma cartografia das contra-condutas obriga-nos a viajar por grande parte do seu trabalho, sem, contudo, perder de vista que está implicitamente em jogo um diálogo permanente com as governamentalidades. Deste modo, o nosso exercício terá necessariamente de se iniciar ao lado do pastoreio cristão, que, como vimos, inaugurou a época das governamentalidades. As contra-condutas emergem, assim, como uma contra-história da condução político-espiritual dos sujeitos, expressa na resistência declarada à tríada em torno da qual gira toda a complexidade do poder pastoral: a promessa de salvação, a imposição da verdade ditada pelo pastor, o dever de obediência que é exigido a cada elemento do rebanho. Foucault sugere que as recusas locais que emergem neste contexto, durante a Idade Média, possam ser agrupadas em cinco temas distintos.

Em primeiro lugar, o ascetismo, que se delineia contra o projecto eclesiástico de criação de uma nova arquitectura de poder, encontrada na vida conventual hierarquizada, em que cada sujeito é forçado a renunciar à sua vontade e a obedecer incondicionalmente ao superior (2004a, 208-209). Em grande medida, as contra-condutas ascéticas pretendem negar o princípio de obediência medieval cultivado pela *patientia* cristã, em que «cada um deve responder às ordens de uma forma totalmente passiva, sem qualquer resistência» (Foucault 2012, 266). Foucault considera que o asceticismo representa um modelo que não é estrangeiro ao cristianismo, mas sim ao pastoreio cristão, porque no lugar da obediência a uma autoridade exterior ao sujeito apresenta uma proposta excessiva de auto-controlo por parte do sujeito (2004a, 209-211). Trata-se, no fundo, de um exercício que exige que o sujeito nunca prescindir da sua própria vontade, que não obedeça a ninguém que não a si próprio, que resista a qual intervenção de si:

«a ascese é, em primeiro lugar, um exercício de si sobre si, é uma espécie de corpo-a-corpo que um indivíduo joga consigo mesmo e no qual a autoridade do outro, a presença do outro, o olhar do outro, são, se não impossíveis, pelo menos desnecessários» (2004a, 209). Naturalmente, nesta interpretação de Foucault sobre o ascetismo encontramos ecos de outro tipo de resistência que irá ocupar grande parte do seu trabalho a partir do início da década de 1980: as técnicas de cuidado de si, esses dispositivos eminentemente éticos através dos quais o sujeito não é conduzido por outros, mas escolhe a forma mais adequada para se conduzir a si mesmo (Davidson 2009, xxiii-xxxv).

O segundo tipo de contra-condutas pastorais é a formação de comunidades anabaptistas, hussitas e taboritas, que tal como a prática ascética rejeitam a legitimidade do pastor enquanto autoridade político-moral. Contudo, os fundamentos dessa negação são distintos, pois são fundados em «problemas doutrinários» (Foucault 2004a, 212): as rejeições da autoridade do pastor, por este potencialmente se encontrar num estado de pecado mortal, e do poder sacramental, delegado aos eclesiásticos pela Igreja. Os instrumentos pelos quais o pastoreio exercia a sua governação dos sujeitos, em particular o da confissão, são colocados em causa, tal como a própria validade do pastor se apresentar como condutor de homens (Foucault 2004a, 212-214). Assim, as comunidades religiosas constroem uma oposição efectiva contra o princípio da obediência pastoral, negando-a em absoluto, em alguns casos, ou, noutros, propondo uma «obediência recíproca». Uma terceira hipótese de subversão da obediência pastoral encontrava-se na simples inversão da hierarquia clerical, em que «a pessoa mais ignorante ou mais pobre, ou alguém com a pior reputação ou honra, a mais debochada, a prostituta, era escolhida como líder» (Foucault 2004a, 215), concedendo a este tipo de comunidades um carácter «carnavalesco» (Foucault 2004a, 215).

O terceiro tipo de contra-condutas pastorais é já um pouco diferente dos dois primeiros, pois tem em mira o princípio da verdade e não o da obediência. O que o misticismo vai discutir é a função de intermediário desempenhada pelo pastor, enquanto intérprete da vontade divina e transmissor dessa mesma verdade dogmática ao rebanho, mas também o poder de extracção da vontade de cada fiel, «descoberta no fundo da sua alma» (Foucault 2004a, 216). No lugar destes mecanismos extractivistas, derivados da prática confessional, o misticismo opera sobre uma economia da visibilidade, em que a verdade escondida em cada singularidade não necessita de ser revelada: ela está num plano de total transparência, «vendo-se a si mesma em Deus e vendo Deus em si mesma» (Foucault 2004a, 216). A verdade ensinada pelo pastor cristão, porquanto transpira um cunho de autoridade, é recusada em benefício daquilo a que Foucault chama uma «comunicação imediata» entre a alma e Deus (Foucault 2004a, 216). A experiência mística causa um curto-circuito nas relações de poder fundacionais do

pastoreio precisamente através deste elemento de imediatez: o místico está a negar que o seu acesso à verdade seja determinado por um pretense representante divino.

Também encontramos esta insubordinação à verdade ditada pelo pastor no quarto tipo de contra-condutas, a que Foucault chama de o «problema da Escritura» (2004a, 217). O que certos movimentos religiosos vão afirmar é a irrelevância do trabalho do pastor enquanto exegeta: se é certo que é nas escrituras que se pode encontrar a verdade divina, a função do pastor mais não é do que tornar claro ao crente aquilo que pode ser obscuro e permitir que o fiel possa aceder directamente à verdade através de um trabalho próprio de leitura e interpretação do texto. O acto de leitura sobressai como uma prática espiritual, uma possibilidade de cesura com a mediação eclesiástica, uma forma de resistência a uma dominação muito peculiar, em que o pastoreio comanda o exercício crítico (Foucault 2004a, 217). O que motiva este tipo de contra-conduta é, assim, uma desconfiança em relação à verdade ditada pelo pastor, que pode ser apenas a sua verdade particular e uma deturpação daquela que é transmitida por Deus aos homens. Tanto no messianismo como no regresso às escrituras, assistimos, pois, a práticas eminentemente anti-representativas, que como já veremos serão deslocadas do campo espiritual para o domínio das discursividades políticas.

Por último, o quinto tipo de contra-condutas identificado por Foucault é o das «crenças escatológicas» (Foucault 2004a, 217), nas quais o tema predominante é, evidentemente, o da salvação. Ora, a invulgaridade deste ataque ao pastoreio expressa-se num tema que é transversal ao ascetismo, à criação de comunidades religiosas, ao misticismo e ao problema das escrituras, isto é, de que a autoridade reverencial ao pastor, como o justo condutor de sujeitos, deve ser questionada. Mas o que é singular à escatologia milenarista é que esta desautorização do pastor se estabelece na pressuposição do regresso do «verdadeiro pastor». Portanto, o que está em causa é também uma economia de verdade e mentira: de um lado, o «falso pastor», que comunga a falsa verdade, do outro, o advento do «verdadeiro pastor», que descerá ao mundo terreno para transmitir a «verdadeira verdade» e para espalhar o Espírito Santo por todos os crentes. Se a salvação é garantida pelo inevitável regresso de Deus, então as ocupações desempenhadas pelo pastor tornam-se obsoletas e este passa a ser desnecessário (Foucault 2004a, 218).

Poder-se-ia questionar qual a relevância que esta travessia sobre a tradição herética medieval teria para a discussão do problema que nos tem ocupado. Afinal, de que forma é que estas contra-condutas, de carácter aparentemente espiritual, se digladiam com o pastoreio enquanto governamentalidade? O próprio Foucault afirma que este tipo de agitações não deve ser confundido nem com insurreições políticas, dirigidas contra a soberania, nem com revoltas económicas, orientadas contra a exploração laboral e

fiscal (2004a, 199). Mas é difícil não analisar as contra-condutas na forma como estas infectam e são infectadas por diferentes tipos de resistência aos múltiplos focos de poder. Além disso, a declaração de Foucault poderá estar mais relacionada com as formas de mobilização e com as diferentes estratégias adoptadas por cada um desses específicos movimentos de resistência, do que com uma tentativa de negar a relevância política que estas mesmas detêm no contexto do medievo. Se assim não fosse, seria impossível olhar para o pastoreio como uma forma de governamentalidade particularmente hegemónica, porquanto se estendeu por um milénio, e que por isso detinha o monopólio de um poder político efectivo: o de dobrar vontades, de determinar um modo de vida, de conduzir condutas.

A efervescência das contra-condutas heréticas, os pontos de resistência difusas que se espalham pelo território conduzido pelo pastoreio, acabam por conduzir à sua inevitável crise, particularmente representada nos conflitos da Reforma Protestante. Não estamos, contudo, perante uma abolição do modelo pastoral, nem sequer diante de uma revolução anti-pastoreio (Foucault 2004a, 153). O pastoreio não desaparece, mas as suas funções são tomadas por outras tecnologias de poder que começam a ocupar o espaço de condução dos homens que a Igreja tinha deixado vago ou que, pelo menos, tinha perdido o poder e a legitimidade para o monopolizar. Portanto, as contra-condutas não devem ser interpretadas como práticas abolicionistas, mas como parte integrante no jogo das transformações do poder: transformações de dispositivos, transformações de discursividades, transformações de saberes ou de modelos epistemológicos, transformações de subjectividades. Mais do que as contra-condutas a reagir contra as governamentalidades, são as governamentalidades que reagem às contra-condutas, apropriando-as, moldando-se a elas, procurando aperfeiçoar-se, melhorar a sua economia interna, tornando-se mais eficaz no exercício de um poder-come-dominação. O próprio pastoreio responde a estas contra-condutas e, a partir da Reforma, torna-se, por um lado, mais «meticuloso», do lado protestante, enquanto a Contra-Reforma reage com a centralização da Igreja Católica (Foucault 2004a, 153). Mas a realidade é que o seu direito plenipotenciário de governação quotidiana dos sujeitos e na sua existência material ser-lhe-á, gradualmente, expropriado por uma nova tecnologia do poder, subordinada a uma nova economia da racionalidade.

A crise do pastoreio enquanto modelo de governação resulta, assim, de uma combinação de recusas locais, ao nível moral, mas também ao nível económico e político. Importa, pois, abrir a definição muito circunscrita de Foucault sobre as contra-condutas, potenciando-as com um alcance transversal, que não está notoriamente reduzido ao seu carácter espiritual. Estas contra-condutas heréticas são reclamadas pelos anarquismos como representativas de um desejo de construção de uma alternativa na condução subjectiva, que afronte não só o aparelho eclesiástico, como a temporalidade imperial e o sistema feudal.

A crise a que o pastoreio chega no início do século XVI acaba por ser implicitamente reivindicada pelos discursos anarquistas, como suas manifestações primevas e ancestrais. Quase como se os primeiros anarquismos fossem protagonistas da decadência da hegemonia dos «dois grandes polos de soberania histórico-religiosa» da Idade Média: Império e Igreja (Foucault 2004a, 235). Mas, como sabemos, esta crise do pastoreio das almas não deriva num amplo sistema de ingovernabilidade. Pelo contrário, e é aqui que reside o negativo da produtividade das contra-condutas, esta multiplicidade de resistências mais não fará do que permitir a invenção de um novo modelo de condução de condutas, em que se procurará desvendar um racional de governação. É, como se adivinha, o início de uma nova época na história das governamentalidades, em que «do pastoreio das almas se passará para o governo político dos homens» (Foucault 2004a, 233), quando o Estado acaba por despir a Igreja dos privilégios de que desfrutara desde o século IV, reclamando para si as responsabilidades por conduzir os sujeitos. Como vimos já, trata-se do dealbar de uma governamentalidade desenhada em torno da razão de Estado, delineada também em torno de um novo sujeito: já não o rebanho de fiéis, mas a multidão obediente.

Assim, quando entramos na segunda metade do século XVI, a crise do pastoreio que culminara na Reforma escancarara as portas para um novo modelo de governação: a condução das condutas começa a ser, efectivamente, estatizada. A razão governamental clássica, que iria fundar o Estado administrativo-policial e todo o novo aparato de poderes-saberes, não se instaura, naturalmente, de forma pacífica. À partida, esta tomada de responsabilidades pelo Estado desagrade à Igreja que, como vimos, irá apodar a razão de Estado de *ratio diaboli*. Mas as duas principais tendências críticas em relação à governamentalidade clássica não se encontrarão do lado do pastoreio. São, na realidade, dois discursos antagónicos, ou melhor, duas hipóteses analíticas, e que resultam de duas interpretações completamente distintas da fenoménica política seiscentista e setecentista. Em primeiro lugar, encontramos a oposição do discurso jurídico à razão de Estado, que se constrói a partir da pressuposição de que nenhuma prática governamental pode contrariar «as leis fundamentais do reino», que devem desfrutar de uma prioridade moral sobre qualquer tipo de decisão política (Foucault 2004b, 10). Algumas correntes jusnaturalistas dos séculos XVI e XVII vão procurar afirmar a autoridade suprema da lei – seja a que se encontra escondida na natureza, seja aquela que é transmitida por Deus aos homens – com o propósito claro de limitar o potencial infinito da racionalidade governamental clássica. Neste sentido, é impossível não interpretar os *Dois tratados do governo civil* (que surpreendentemente fica de fora das referências utilizadas por Foucault para inspeccionar o jogo das governamentalidades e das contra-condutas) através desta chave de leitura, sumarizando as grandes linhas de força deste discurso de limitação jurídica da razão de Estado, mas, também, reactualizando um tema muito particular das contra-condutas pastorais:

afinal, as críticas de Locke ao patriarcalismo, no *Primeiro tratado*, são sustentadas numa acusação de que Filmer é um mau exegeta das escrituras, as quais, se forem lidas com a devida atenção, opõem-se a qualquer projecto absolutista (Locke 2018, 97). O *Segundo tratado*, pelo contrário, apresenta-se como um compêndio minucioso do discurso jurídico como negador da ilimitada razão de Estado: concepção de uma lei natural que transcende o indivíduo e tem precedência sobre qualquer decreto soberano (Locke 2018, 235), condenação do regime de obediência incondicional «à vontade injusta de outro homem» (Locke 2018, 240), legitimação da soberania por um acto de duplo consentimento dos indivíduos e da sociedade civil (Locke 2018, 296-297). Naturalmente, a ficção do contrato originário, que é anterior ao soberano porquanto o constitui, é um dos episódios fundamentais desta contra-conduta jurídica, que em Inglaterra se irá exprimir na oposição da burguesia contra o absolutismo Stuart, e em França estará presente nos elogios à autonomia dos *parlements* contra a soberania centralizante de Luís XIV (Foucault 2004b, 11). Assim, pode admitir-se que a história da governamentalidade clássica é trespassada por uma contra-conduta jurídica que a procura limitar a partir do seu exterior.

A segunda hipótese analítica de crítica à governamentalidade clássica encontra-se naquilo a que Foucault chama de «discurso histórico-político» da «guerra das raças», que emerge «a propósito da dupla contestação – popular e aristocrática – do poder real.» (Foucault 2006, 70)⁸⁸. O que este modelo da política como guerra das raças, em que a sociedade é atravessada vertical e horizontalmente por um conflito dialéctico entre blocos subjectivos que ameaçam contaminar o corpo social (derivando nos conflitos nacionalistas ou encarnando, a partir do século XIX, na luta de classes), vai oferecer a Foucault a possibilidade de escrever uma «contra-história» (2006, 82), que rebata as historiografias assentes no discurso jurídico do contrato. Ora, a leitura política que daqui resulta inverte, precisamente, o ângulo de inquérito: já não se trata de analisar a governação a partir do Estado, mas através do «discurso dos que não têm glória, dos que a perderam e que estão agora, talvez durante algum tempo, sem dúvida por bastante tempo, na escuridão e no silêncio» (Foucault 2006, 82). Para sermos mais precisos, trata-se de observar o poder, não pelo lado da visibilidade total das governabilidades, mas pelo da invisibilidade das contra-condutas. As resistências espirituais e morais ao pastoreio reaparecem agora transfiguradas em vestes seculares, como insurreições económicas ou revoltas políticas, quando não ambas, pois os limites entre umas e outras são demasiado ténues para descrever com rigor geométrico. Repare-se que esta decisão metodológica de Foucault é relativamente importante porque nega claramente o argumento

⁸⁸ Esta possibilidade de uma guerra das raças como chave de leitura alternativa ao discurso soberano acabará por desaparecer da obra foucauldiana posterior a «*É preciso defender a sociedade*», mas alguns dos seus elementos vão ser reaproveitados na sua análise do poder, em particular a ideia de uma «purificação permanente» (Foucault 2006, 74) do corpo social, que iremos encontrar pouco depois na incursão pela biopolítica.

habermasiano de que a sua analítica do poder era muda perante o problema da resistência. O que encontramos nesta segunda hipótese de trabalho é precisamente o seu reverso, em que estamos perante a realocação da resistência como mito fundador da sociedade moderna, «sociedade cuja consciência histórica não está centrada na soberania e no problema da sua fundação, mas na revolução, nas suas promessas e nas suas profecias de libertações futuras» (Foucault 2006, 91).

Para justificar a tese de que as relações de poder durante a governamentalidade clássica devem ser enquadradas num modelo analítico em que a guerra se inscreve como vértice cimeiro, Foucault propõe que regressemos a Hobbes. É certo que nas teorias da razão de Estado a guerra ocupava uma posição determinante – em particular na de Bacon, quando este invertera o argumento de Maquiavel para afirmar que o soberano devia preocupar-se mais com os pequenos do que com os grandes –, mas é no sistema hobbesiano, por pressupor tanto uma teoria moral, como uma teoria da representação política, que se irá reinterpretar o problema em toda a sua complexidade. O que Hobbes oferece à racionalidade clássica é a possibilidade de esta encontrar uma fonte de legitimidade moral para o Estado não só no acto primordial do pacto, mas na vontade de cada um dos indivíduos se transformar em sujeito. Repare-se como o gesto de abdicação da liberdade natural demonstra uma reatualização secular do problema da salvação que encontráramos no pastoreio: o indivíduo aceita voluntariamente sujeitar-se ao soberano porque acredita que este é o salvador. Mas o *Leviatã*, que sem qualquer surpresa aparece representado no frontispício tanto com a espada, como com o báculo do pastor, salva o indivíduo do quê? Da parcialidade que está na génese de conflitos e paixões, dos «apetites e aversões, esperanças e medos», que «surgem alternadamente no espírito humano» (Hobbes 1995, 63), da sede de glória, das pulsões e das invejas, das vontades antagónicas, do vazio legal, da «miserável condição que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza» (Hobbes 1995, 113): em poucas palavras, o discurso soberanista hobbesiano promete ao indivíduo que o Estado o salvará do estado de guerra de todos contra todos. E é por essa razão que Foucault não vai ler o *Leviatã* como uma doutrina da política como guerra, mas enquanto primeira teoria política da paz.

A exegese foucauldiana da teoria hobbesiana é bastante peculiar porque ignora chaves de interpretação mais superficiais: o *Leviatã* «pode parecer escandalizar; na realidade, tranquiliza: segue sempre o discurso do contrato e da soberania, isto é, o discurso do Estado» (Foucault 2006, 109). O que Foucault vai encontrar no *Leviatã* não é a validação do absolutismo, nem a monstruosidade do discricionarismo decisório, mas um discurso jurídico que descreve o modelo soberano como um sofisticado aparato legal. Se durante o século XVI este mesmo discurso jurídico tinha surgido como contra-conduta à arbitrariedade da razão de Estado, em torno da escola jusnaturalista que sustentava a existência de princípios anteriores

e fundadores do próprio Estado, dos quais o soberano teria de estar forçosamente dependente para reclamar a sua legitimidade, o que vemos com Hobbes é uma inversão completa da distribuição de responsabilidades jurídicas. A originalidade da teoria hobbesiana reside no acto de incorporação deste elemento peculiar do discurso jurídico enquanto contra-conduta numa teoria soberanista do Estado. O direito deixa de aparecer como limitador da vontade soberana e passa a operar como limitador da vontade de cada sujeito. O derradeiro objectivo da governação soberana é, assim, realocado na multidão: o bem-comum deixa de ser o encargo do monarca ou do príncipe; a responsabilidade de alcançar o bem-comum encontra-se, exclusivamente, nas mãos dos sujeitos, quase como se o martírio da salvação tivesse agora de ser carregado por cada um dos membros da multidão diversa. O discurso jurídico-soberanista irá simplesmente reafirmar o bem-comum como signo da salvação, mas o soberano afirmará que está de braços atados para oferecer a redenção aos súbditos, enquanto estes não se prostrarem aos seus pés. Estamos perante um mecanismo de economia jurídica que envolve uma troca muito rudimentar: para salvar a multidão do estado de guerra de todos contra todos, o Estado exige que os sujeitos lhe jurem uma obediência cega. Mas atente-se a este motivo hobbesiano que não é de menor relevância: os súbditos não obedecem a um monarca, a um imperador ou a um príncipe em particular. O personalismo que ainda pairava nas teorias da razão de Estado é definitivamente abandonado no discurso soberanista hobbesiano. A obediência dos súbditos deve, pois, ser prestada ao Estado, o «grande autómató» (Foucault 2006, 99), uma carcaça de anónimo rosto constituída por códigos, regulamentos e regras: aqui está Hobbes a cumprir o sonho da paz. A assimilação da contra-conduta jurídica pelo discurso soberanista da governamentalidade clássica acaba por mecanizar o modelo pastoral numa simples tautologia: «o bem é a obediência à lei, portanto o bem que a soberania propõe é que as pessoas obedeçam à soberania» (Foucault 2004a, 102). Que é o mesmo que dizer que a salvação requer, apenas e só, a obediência incondicional dos sujeitos a este estranho juiz de paz que dá pelo nome de Estado.

Portanto, vemos como a guerra comparece no tribunal da governamentalidade clássica para ser definitivamente condenada. O grande sucesso de Hobbes, o acusador, foi ter amaldiçoado o «discurso da luta e da guerra civil permanente [...], recolocando o contrato atrás de qualquer guerra e conquista, e salvando, desse modo, a teoria do Estado.» (Foucault 2006, 109). Num dos momentos literários mais altos da sua obra, Foucault afirma que, «como é evidente, a filosofia do direito atribuiu, mais tarde, a Hobbes, como recompensa, o título senatorial de pai da filosofia política. Quando a cúpula do Estado foi ameaçada, um ganso acordou os filósofos que dormiam. Foi Hobbes.» (2006, 109). Atente-se à circularidade quase perfeita do percurso trilhado pela discursividade jurídica: inscreve-se inicialmente

como contra-conduta, alertando para os desmandos absolutistas da arbitrariedade monárquica, sonhando com um sistema de freios e contrapesos que transcenda a vontade do príncipe e a vigie atentamente, para com Hobbes se tornar numa das correntes discursivas que edificará a arquitectura da soberania e a teoria do Estado. Mas o ponto-chave desta mudança assenta numa viciosa reinterpretação da função a desempenhar pelo direito: se com os juristas seiscentistas e setecentistas a lei visava a protecção dos sujeitos e limitava a acção dos soberanos, com Hobbes a lei parece limitar a acção dos súbditos para libertar o potencial do Estado. É por essa razão que não iremos encontrar no *Leviatã* qualquer espaço para que possa surgir um direito histórico de resistência, a não ser uma críptica passagem que o afirma como hipótese formal, enquanto corolário inevitável do instinto de auto-preservação (Hobbes 1995, 122). Mas esta possibilidade acaba por se dissolver perante a auto-contradição da resistência (como podem os indivíduos resistir ao soberano que decidiram voluntariamente constituir? [Hobbes 1995, 149]) e pelo dilema colocado defronte de cada sujeito: resistir ao soberano e regressar ao estado de natureza, sob a ameaça permanente de degeneração em estado de guerra de todos contra todos, ou obedecer servilmente ao Estado e sobreviver em paz?

Naturalmente, com a apropriação do discurso jurídico pelo Estado, as contra-condutas que surgem durante o século XVII irão projectar-se contra as leis, que «não são, de modo algum, limites do poder, mas os seus instrumentos; não são meios para fazer reinar a justiça, mas para servir os interesses» (Foucault 2006, 118). A este tipo específico de contra-condutas, que procura digladiar-se com o discurso jurídico da soberania e com a razão governamental clássica que encontramos em Hobbes, Foucault qualifica como «historicismo político», que pode resumir-se na ideia de que a história política é sempre perfurada por uma rede de relações de dominação, mesmo aquelas que parecem falar a linguagem do direito e da legitimidade (2006, 122). Na obra de Foucault, podemos encontrar pelo menos três grandes exemplos de resistências políticas que procuram opor-se a estas relações de dominação que usam o disfarce da lei e da soberania. O primeiro caso apresentado é o dos *Levellers*, que afirmará que o edifício jurídico do Estado inglês é fundado sobre as ruínas do velho e legítimo direito saxão, vergado pela violência dos normandos. O problema que está em causa para os *Levellers* relaciona-se com a legitimidade da fonte de direito inglês: o direito normando, no qual se baseia toda a legislação do Estado inglês, assenta na espoliação e na conquista, enquanto as leis saxónicas expressavam uma justiça plena porque emanavam da natureza (Foucault 2006, 120). O que os *Levellers* afirmam é que o Estado inglês é injusto porque foi erigido sobre a guerra, pelo que a justiça e a paz só podem ser definitivamente repostas com o regresso do direito saxão. Digamos que a resistência dos *Levellers* é relativamente moderada porque não põe em causa todo e qualquer sistema normativo-jurídico, mas apenas aquele que

se exprime enquanto dominação. Significa isto que o posicionamento dos *Levellers* abre a possibilidade de que um discurso jurídico possa servir um propósito emancipatório. Mas, pergunta Foucault, «não poderíamos fazer a mesma análise sobre as leis saxónicas? Elas não eram, também, a sanção de uma guerra, uma forma de pilhagem e exacção?» (2006, 120). Questão evidentemente retórica, que nos obriga a escutar outro tipo de práticas, caso queiramos encontrar uma resistência mais radical ao discurso jurídico-soberanista, que procure negá-lo nos seus fundamentos e que recuse usá-lo como modelo de governamentalidade, mesmo que de forma remendada.

O segundo exemplo que podemos encontrar na obra de Foucault promete uma resistência mais fundamental ao discurso da soberania. Mas a contra-conduta dos *Diggers* exprime, na realidade, uma multidimensionalidade que não pode estar subordinada apenas à esfera jurídica: trata-se de uma resistência que é tão política como económica (rejeição do discurso fisiocrata, dos códigos de divisão da propriedade, e estruturação de um enquadramento proto-socialista, através da criação de mecanismos redistributivos igualitários e de práticas de cultivo de baldios) e religiosa (negação da autoridade eclesiástica da Igreja Anglicana, que era considerada uma mera reprodução da esquematização hierárquica da Igreja Católica). Portanto, nos *Diggers* encontramos uma dissidência total e a denúncia de que quaisquer formas de direito, civil ou canónico, quaisquer formas de regulamentação e expressão legal, são cruéis declarações de guerra disfarçadas de armistícios. Com os *Diggers* é formulada «pela primeira vez, a ideia de que qualquer lei, seja ela qual for, qualquer forma de soberania, seja ela qual for, qualquer tipo de poder, seja ele qual for, deve ser analisado não em termos de direito natural e de constituição da soberania, mas como o movimento indefinido – e indefinidamente histórico – das relações de dominação de uns sobre os outros» (Foucault 2006, 120).

Contemporânea a estas resistências em território inglês, iremos encontrar o terceiro exemplo de contra-condutas à governação de condutas pelo discurso soberano na Normandia, na revolta dos *Nu-pieds*. A importância simbólica que esta insurreição tem para Foucault pode traduzir-se em vários elementos que talvez seja necessário enumerar. Em primeiro lugar, a relevância do evento dos *Nu-pieds* encontra-se no facto de exprimir uma rejeição de um tipo de leis económicas muito específicas e também elas imensamente representativas do poder soberano: a revolta dos *Nu-pieds* é «um motim anti-fiscal» (Foucault 2015d, 7), o corolário de uma «série continuada de recusas para aceitar a lei» (Foucault 2015d, 5). Em segundo lugar, não basta olhar para esta revolta como exemplo da injustiça do sistema tributário monárquico que ameaça destituir as classes mais pobres e que resulta na mobilização popular contra os representantes do poder real. A importância, ou melhor, a singularidade da revolta dos *Nu-pieds* na analítica do poder foucauldiana encontra-se igualmente na sua constituição enquanto reflexo invertido da

aparelhagem de dominação do Estado: em poucas palavras, a resistência dos *Nu-pieds*, ao «explicitamente adoptar os signos do poder e exercitar as suas prerrogativas» (Foucault 2015d, 27), manifesta-se declaradamente como um contra-poder («militar, político, judicial e financeiro»), isto é, uma contra-domação, uma contra-história, uma contra-conduta. Em terceiro e último lugar, a forma como o Estado reage à resistência dos *Nu-pieds* inscreve-se num novo território, a meio-caminho entre o velho «sistema repressivo feudal», um modelo sincrético entre a justiça senhorial e eclesiástica e a justiça real (Foucault 2015d, 23-24), e o «sistema repressivo estatal», que começa a nascer em pleno século XVII e que nega a dispersão de corpos judiciais, para, no seu lugar, propor a criação de aparatos administrativos, militares e policiais centralizados (Foucault 2015d, 43). A razão para Foucault convocar a revolta dos *Nu-pieds* fica perfeitamente transparente: é uma resistência aos últimos resquícios feudais da governamentalidade clássica, forçando-a a transformar a sua aparelhagem institucional. Os *Nu-pieds*, como manifestações arquetípicas das insurreições populares setecentistas e das contra-condutas políticas e económicas da idade clássica, certificam a morte do Estado medieval e declaram o nascimento do Estado policial, que até ao século XVIII vai continuamente apresentar-se como expressão definitiva da razão de Estado.

Novamente, veja-se como as contra-condutas alimentam as mutações das governamentalidades. Atente-se ao dinamismo e à produtividade das relações de poder, tanto aquelas que emergem do lado da dominação, como das que se lhe opõem em formas de resistência. Assim, em meados do século XVII, estas resistências efémeras entram numa relação autofágica com os dispositivos de exercício legítimo da violência que as silenciam brutalmente, que se potenciam mutuamente, trocam estratégias, readaptam-se, voltam a confrontar-se, adquirem novas expressões, reactualizam-se ou simplesmente acabam por desabar perante o crivo do tempo. Estas revoltas contra a governamentalidade clássica acabam por contribuir para a grande celebração do poder-como-violência, a soberba do absolutismo e descerram a economia das atrocidades. Mas qual a razão para que os mecanismos de exercício sejam tão dispendiosos, tão ostensivos, tão pouco eficazes? Repare-se que quando a governamentalidade clássica é munida com uma teoria da representação e um modelo de soberania, com Hobbes, as contra-condutas que se opõem à vontade do Estado, aos seus códigos tributários, aos seus regulamentos sobre a propriedade, às suas normas gerais e fundamentais, são imediatamente requalificadas como ataques directos ao soberano. Qualquer transgressão à lei, porquanto esta emana da vontade do soberano, é um crime pessoal contra o rei ou contra o príncipe. Um crime que «atingia o soberano; atingia os direitos e a vontade do soberano, presentes na lei, atacava, por conseguinte, a força, o corpo, e o corpo físico do soberano» (Foucault 2022, 84). A economia punitiva não tem de obedecer a nenhum cálculo que não o

da pulsão vingativa do soberano: e assim surgem o suplício e o cadafalso como dispositivos que representam a noção de que o «excesso da punição devia responder ao excesso do crime e devia superá-lo» (Foucault 2022, 85).

Contudo, a criminalidade é apenas uma das várias expressões de transgressão à lei diagnosticadas por Foucault. Digamos que o crime é muito provavelmente aquele que ofende directamente o corpo e o espírito do soberano, razão pela qual não pode ser tolerado. Condescender com o crime é tolerar as revoltas, as dissidências e a ameaça de sedição, que tinha armado discursivamente o imaginário dos teóricos da razão de Estado. O soberano está perante um duplo perigo: primeiro, que as pequenas e dispersas insurreições possam acumular-se numa grande revolução que o possa destituir; segundo, que estas negações da vontade do soberano possam ser interpretadas como insubordinações ou como afrontas à sua autoridade política. É por isso que a punição do soberano se assemelha tanto a uma prova de força, um testamento de que o seu poder não está comprometido nem pode ser questionado. Porém, a partir do final do século XVII, e em especial durante todo o século XVIII, há um conjunto de práticas de resistência eminentemente económicas que se começam a desenvolver um pouco por toda a Inglaterra e França. Como as resistências criminosas dos *Levellers*, *Diggers* e dos *Nu-pieds*, estas revoltas são, também, transgressões da lei. Contudo, o que questionam não é propriamente o princípio da soberania ou a vontade do seu representante. Não se trata, sequer, de pôr em causa as leis fundamentais do reino ou os códigos punitivos. Estes movimentos transgressivos são, ao mesmo tempo, visíveis, porque são sistemáticos e representam um «modo de funcionamento da totalidade da sociedade» (Foucault 2013, 146), e subterrâneos, porque conspiram por uma «nova legalidade» (Foucault 2013, 146). Este ponto da cartografia das contra-condutas é particularmente relevante, porque Foucault está a descrever um conjunto de práticas informais que não pretendem negar a validade geral do quadro normativo, mas apenas sugerem melhorias ou tentam torná-lo mais eficaz. Em certa medida, não estão a recusar a legitimidade do Estado: apenas afirmam que este talvez não seja competente para actuar no domínio que, já se adivinha, iremos conhecer como mercado. A estas pequenas, mas permanentes transgressões legais, que atravessam todas as relações económicas, Foucault dá o nome de «ilegalismos populares» (2013, 144).

Em que consistem estas práticas ilegais? Recusa dos últimos resquícios dos direitos feudais e da validade das punições e multas que tinham transitado para o Estado policial, provenientes da Idade Média, criação de modelos para-legais que contornam o aparato normativo-jurídico do Estado, produção de sistemas regulatórios em que os próprios funcionários administrativos do Estado arbitram os diferendos que emergem no seio dos ilegalismos (Foucault 2013, 146; 2023b, 74-75). É nestes pequenos gestos

regulares de desobediência à racionalidade governamental clássica que um modelo capitalista se começa a desenhar. Por esta razão, Foucault argumenta que, até ao século XVIII, os ilegalismos populares foram explicitamente apoiados ou silenciosamente tolerados pela burguesia porque contribuíam activamente para promover um modelo de relações económicas alternativo (2013, 149-150), não só negando os restos do feudalismo, como exibindo a ineficiência das tabelas proteccionistas dos fisiocratas. Por outras palavras, os ilegalismos populares parecem fazer o «trabalho sujo» que abrirá caminho à burguesia para instaurar uma racionalidade governamental de tipo liberal, recuperando alguns traços escatológicos que encontrávamos nas contra-condutas pastorais.

No fundo, estes pequenos actos subversivos desacreditam a função redentora que a razão de Estado tinha delegado ao soberano: no século XVII, o Estado tinha-se encarregado a si mesmo de salvar a multidão do estado de guerra de todos contra todos, mas, quando chegamos ao século XVIII, essa responsabilidade parece ser-lhe gradualmente expropriada. A monumentalização punitiva e a onerosa razão de Estado apenas revelam aos sujeitos que talvez haja outras verdades que competem com a do soberano, e que talvez esta seja particularmente mentirosa quando prometera a salvação de todos. Por isto, os ilegalismos populares, que surgem no espaço público sob a discursividade das reivindicações económicas, vão revelar a lenta reapropriação da salvação: o rebanho tinha concessionado essa missão ao pastor e a multidão tinha-a delegada ao Estado. Ora, a partir do século XVIII, surge um novo sujeito que despoja o Estado de dois monopólios muito particulares: de um lado, a teleologia catastrofista que determinava que a morte da soberania representava a condenação final dos sujeitos. Em certa medida, é para isso mesmo que alerta Hobbes no *Leviatã*, amedrontando a multidão para o regresso ao miserável estado de natureza. Portanto, o primeiro monopólio estatal da governamentalidade clássica é sobre a história, propriedade derradeira do Estado. O segundo monopólio estatal é sobre a verdade. Com o melhoramento do seu aparato administrativo, com os novos dispositivos de inquérito, a secularização dos métodos confessionais, a aparelhagem policial e, talvez o mais relevante, o nascimento do saber estatístico, o Estado tinha-se apropriado unilateralmente da verdade. Era ele que conhecia os segredos mais bem-escondidos do corpo social e, por isso, o soberano presidia solitariamente ao tribunal da razão. Mas a verdade contada pelo soberano era pouco convincente e a salvação terrena dos sujeitos parecia ser uma quimera longínqua. Perante a bancarrota desta economia de crenças, um novo sujeito político promete demolir estes dois monopólios da verdade e da salvação. Para isso, vai servir-se de dois tipos de discursividade que vão operar lado-a-lado em toda a governamentalidade moderna: o discurso jurídico, de base lockiana, que está fundamentalmente na sua génese, mas também a nova razão económica,

que será vulgarmente convocada para desvendar a verdade e garantir a salvação. Este novo sujeito político é a sociedade civil.

Vimos já na secção dedicada à governamentalidade liberal de que modo é que a sociedade civil referida por Foucault difere da subjectividade que encontramos no *Segundo tratado do governo civil*. Por agora, o que nos interessa é observar a sociedade civil de um outro ângulo, ainda não como sujeito governável, mas como sujeito resistente. É neste sentido que Foucault atribui à sociedade civil o protagonismo nas contra-condutas do século XVIII contra a governamentalidade clássica (2004a, 363-366): (i) a afirmação de um projecto redentor que não está já mediado pelo Estado. A ideia de que a salvação da sociedade civil será obra da própria sociedade civil deriva de uma nova escatologia, na qual a sociedade civil prevalecerá e sobreviverá ao Estado; (ii) a generalização do acesso à verdade, que não só não se encontra apenas disponível ao Estado, como o próprio Estado apenas tem acesso a uma verdade parcial. A verdadeira verdade não está, na realidade, escondida, mas à espreita em todas as relações entre os sujeitos, particularmente nas económicas. É por isso que o espaço de verdade do naturalismo governamental é, como sabemos, o mercado, e a sua entrada não está reservada aos representantes do soberano: todos os sujeitos podem, em potência, aceder à verdade; (iii) depois da salvação e da verdade, apenas resta negar a obediência incondicional estipulada pela razão de Estado. Como sabemos, esta crítica à obediência de tipo clássico provoca uma consequência imediata, do lado da governação das condutas: a obediência unificada ao soberano é substituída pelas múltiplas obediências às várias autoridades disciplinares que surgem na escola, no hospital, em casa, no quartel ou na fábrica. Mas do flanco das contra-condutas, a recusa da obediência determinada pela razão de Estado tem uma consequência jurídica imediata, no direito à revolta. A sociedade civil reserva para si, segundo limites legais muito bem definidos, a potência para resistir e para desobedecer. Por agora não nos iremos alongar sobre esta questão, mas regressaremos à questão do direito de resistência, no quadro de uma governamentalidade liberal, no último capítulo.

Em certa medida, as ilegalidades populares representam um conjunto de actos avulsos de transgressão da razão de Estado. Até ao século XVIII, a linha ténue que separa resistências económicas de revoltas políticas estava dissolvida e estes ilegalismos populares tomam formas relativamente familiares: são as expressões da mais baixa delinquência, como «contrabando, vadiagem, mendicância» (Foucault 2013, 147), mas são também as reactualizações de alguns temas muito presentes nas resistências camponesas, dissidentes e heréticas (das quais os ilegalismos populares são claramente continuadores), como as «greves fiscais, pilhagem da arrecadação de impostos, sedição» (Foucault 2013, 147). São os pequenos delitos comuns, os motins mais ou menos espontâneos, a subversão da legitimidade política,

moral e económica do soberano para conduzir as condutas, segundo os signos da verdade, da obediência e da salvação. São a realização prática de uma libertação da sociedade civil em relação ao dogma do Estado instaurado pela governamentalidade clássica. Assim, o velho processo de reapropriação, remodelação e transformação dos modelos governamentais, quando confrontados pelas contra-condutas, volta a repetir-se. Mas isso não significa que os ilegalismos populares sejam acondicionados na governamentalidade liberal que se começa a desenhar nos finais do século XVIII: sê-lo-á parcialmente, é certo, através das práticas de fraude, que, segundo Foucault, se manifestam pela produção da lei e pela possibilidade concedida pelo privilégio para lhe escapar (2013, 151-152). Neste caso, pode afirmar-se que a prática fraudulenta se apresenta como uma paradoxal institucionalização das ilegalidades burguesas através da produção legislativa. Contudo, o surgimento do modelo económico capitalista torna-se imediatamente incompatível com as práticas ilegais que permitiram o surgimento de uma nova racionalidade liberal. Esta divergência explica-se pela alteração dos alvos dos ilegalismos populares: se durante o século XVII e primeira metade do século XVIII estes tinham como alvo os dispositivos de dominação jurídico-soberanista, com os seus códigos fiscais e as suas regulamentações proteccionistas, a partir da segunda metade do século XVIII estes incidem sobre a «materialidade da riqueza burguesa» (Foucault 2013, 151). A harmonia entre ilegalismos populares e burguesia desaparece com o fim da governamentalidade clássica, e com o nascimento do assalariado, que acaba por proletarizar as velhas classes pequeno-burguesas. Assim, também as práticas de ilegalismo vão deixar de falar preferencialmente pelo discurso jurídico, mas pela linguagem económica: tornar-se-ão ameaçadores para o capitalismo, precisamente porque já não vão atacar o espaço visível da soberania, mas a materialidade da riqueza. Por isto, o que a governamentalidade liberal vai temer é a segurança da propriedade e as práticas de resistências ilegalistas através da depredação e do roubo.

As longas descrições do lento processo de desestatização da governação e da transferência de responsabilidade de condução dos sujeitos para as diversas superfícies de emergência que compõem a sociedade disciplinária farão com que que a governamentalidade clássica adquira uma aparência de quase leniência. De facto, a narração foucauldiana quase que nos poderia levar a concluir que a razão de Estado era particularmente branda, pois fechava os olhos perante a infestação de ilegalidades que contaminava o seu território. O caso muda totalmente de figura na governamentalidade moderna, na qual deixa de haver espaço para esta epidemia de práticas ilegais, e a razão liberal mostra uma enérgica criatividade na produção de diferentes mecanismos para vergar este ilegalismo popular, fosse através da criação de um sistema de «competição na pobreza», fosse pelo estabelecimento de «relações realmente hostis entre delinquentes e não-delinquentes» (Foucault 2013, 154). Segundo Foucault, o que o sistema

disciplinário da governamentalidade liberal irá produzir, na sua vontade voraz para catalogar e individualizar, é a institucionalização de modelos de divisão para melhor reinar. O campo das ilegalidades, que até ao século XVIII se encontrava relativamente unificado, a partir do século XIX vai ser repartido entre delinquentes, de um lado, e monstros, do outro. Os primeiros atentam contra a salubridade do corpo social (Foucault 2013, 152), mas a sua ameaça é suprimida pela combinação entre encarceramento compulsivo, discurso psiquiátrico e assimilação no aparato repressivo do Estado. Afinal, quem melhor do que os esquecidos do capitalismo para se lembrar de ser polícia? Os segundos são mais perigosos, porque rejeitam os princípios regulatórios da razão governamental e quebram continuamente o contrato social (Foucault 2022, 92-93). Os monstros, ao contrário dos delinquentes, não podem ser regenerados. Além disso, com os monstros não há acordo possível, nem negociação a realizar. E é essa a razão pela qual este tipo monstruoso de contra-conduta político-económica, que resiste ao liberalismo, será o «principal alvo de todo o sistema repressivo da burguesia» durante o século XIX (Foucault 2013, 154).

Podemos então afirmar que se assiste a um processo de remonstrualização acelerada das ilegalidades populares a partir do final do século XVIII e que se estende até às revoluções de 1848. Depois de serem completamente isoladas das delinquências, estas contra-condutas vão reconfigurar-se em torno de três dimensões: (i) «desenvolvimento da dimensão política das ilegalidades populares», isto é, um movimento de politização de lutas locais e sectoriais, que estavam «limitadas a si mesmas (como a recusa de pagamento de impostos, da conscrição, das cobranças, das taxações; o confisco violento de mercadorias açambarcadas; a pilhagem de lojas e a venda autoritária de produtos a “preço justo”; os confrontos com os representantes do poder)» (Foucault 2023b, 315), e que apontam agora à «própria estrutura do poder»; (ii) oposição à lei, que deixa cair a sua máscara universalista, e manifesta-se agora como dissimetria de classe. As resistências deixam de ser dirigidas contra os representantes do poder real, mas contra os novos regimes jurídicos da governamentalidade liberal. Entre estes, encontramos o «regime de propriedade imobiliária», a partir do qual nascem formas de «ilegalidade camponesa», ou o «regime de exploração legal do trabalho» de que «se desenvolveram as ilegalidades operárias em inícios do século XIX: desde as mais violentas, como a destruição de máquinas, ou as mais duradouras, como a constituições de associações, até às mais quotidianas, como o absentismo, o abandono do trabalho, a vagabundagem, as fraudes contra as matérias-primas, sobre a quantidade e qualidade do trabalho feito» (Foucault 2023b, 316); (iii) criação de novas redes de relações ilegalistas, que passam a estar unificadas e que lançam um «grande medo de uma plebe que se julgava inteiramente criminosa e sediciosa» (Foucault 2023b, 317).

Daqui, duas conclusões provisórias: a sociedade civil sofre uma importante transformação, transitando de uma subjectividade constituinte de um novo modelo governamental para uma perigo permanente à arquitectura disciplinar. Serve dois propósitos paradoxalmente complementares: é em nome dela que se limita a razão de Estado, mas é sobre ela que deve incidir todo o aparato de vigilância e controlo. As duas faces da sociedade civil são, assim, a de ser ao mesmo tempo fundacional de uma nova forma de governação, mas também representar uma ameaça constante à adequada condução de condutas. É a sua instabilidade criativa que estará sob o olhar panóptico normalizador. Além disso, surge um desequilíbrio material provocado pela nova racionalidade económica. As resistências do século XIX impõem um novo objecto, ou melhor, um novo território de risco que vai ser o alvo principal dos dispositivos e discursos de regulação. Veja-se, então, a transformação que as contra-condutas sofreram: durante o pastoreio, as resistências heréticas estavam relativamente localizadas e tinham como alvo a condução moral do rebanho ditado pela autoridade eclesiástica. Depois de consumada a sua crise, após a Reforma, e com o surgimento de uma razão de Estado, as contra-condutas vão actuar a partir de dois ângulos. De um lado, as contra-condutas dissidentes vão opor-se à soberania ilimitada da governamentalidade clássica. Do outro, o discurso jurídico exterior ao Estado quer limitá-lo, com base numa discursividade legitimista que procura os princípios transcendentais que se encontram na sua fundação. Qualquer uma destas contra-condutas comunica através da linguagem dos direitos e é através da lei que estas resistências são mediadas. A razão liberal irá acomodar algumas preocupações que transpiravam destas práticas ilegalistas, prometendo uma lei aplicada universalmente a todo e qualquer sujeito, e implementando normas de limitação interna à expansão infinita do Estado. Por isso, a partir do século XIX, assistimos a uma alteração programática nas contra-condutas. Apesar de ter estado presente em grande parte das resistências heréticas, dissidentes e jurídicas, esta nova temática tinha sempre ecoado como música de fundo, para agora emergir como o seu horizonte decisivo. Trata-se, enfim, da ocupação de um novo território de resistência, o qual foi frequentemente designado de mundo do trabalho.

As contra-condutas do século XIX vão, pois, comunicar a partir da discursividade económica, que se tinha tornado o principal meio de acesso à verdade na governamentalidade liberal. Não significa isto que as resistências económicas sequelem todo o território em torno: há resistências epistémicas, de que é exemplo a das históricas face ao «poder psiquiátrico e à disciplina do asilo» (Foucault 2003, 253); há focos de ilegalismo moral que continuam activos, como a recusa do casamento (Foucault 2013, 154) ou o fanatismo religioso (Foucault 2015a, 562), e afrontas directas à «moral burguesa», em redor das «três grandes instituições» de alienação do trabalhador, a saber, a festa, a lotaria e a concubinação (Foucault

2013, 197); também o discurso jurídico não é totalmente abandonado, precisamente porque este foi incorporado e serve agora de suporte à condução adequada e eficiente dos sujeitos, de linguagem acessória que ao mesmo tempo limita a soberania do Estado e liberta o mercado. Mas a pulverização de contra-condutas nos espaços governados pela razão liberal acaba por se articular no espaço do trabalho e, em particular, no «corpo do trabalhador como força de produção» (Foucault 2013, 192). O problema a que a razão liberal dá resposta é, já sabemos, o da eficiência económica, a redução de custos, a maximização das margens de lucro, a codificação do corpo de cada sujeito a uma nova economia do tempo. No fundo, toda a governamentalidade liberal gira em torno da questão da produtividade e as resistências que emergem vão, naturalmente, subverter a indexação do sujeito ao idiolecto produtivista, «rejeitando a aplicação desse corpo, dessa força, ao aparato de produção» (Foucault 2013, 192). As estratégias adoptadas pelas contra-condutas laborais são, assim, de natureza variada (Foucault 2013, 154; 192, 194): podem ser resistências luditas à industrialização, passando pela sabotagem de maquinaria, actividade associativa, conspiracionista ou grevista, ociosidade e roubo, disrupção da eficiência capitalista, através da irregularidade na aplicação da força de trabalho e do desperdício do tempo de trabalho, ou mesmo o boicote ao trabalho sexual reprodutivo, através da rejeição do modelo familiar convencional monogâmico. Contra a disciplina liberal, os ilegalismos laborais vão «assumir a forma de absentismo, atrasos, preguiça, festas, libertinagem, nomadismo, enfim, tudo o que é da ordem da irregularidade, da mobilidade no espaço» (Foucault 2013, 193).

Mais do que a sociedade civil, poder-se-ia então admitir que é a figura singular do trabalhador que emerge como arquétipo da subjectividade resistente à governamentalidade liberal. O trabalhador desordenado é, afinal, a grande ameaça à sociedade disciplinária, pois desobedece e desconfia da verdade anunciada pela razão liberal. Estas contra-condutas analisadas por Foucault partilham a negação da salvação prometida pelo Estado e pelo mercado, que são agora reinterpretadas como faces da mesma moeda de dominação. Além disso, mais do que as «grandes Recusas», mais do que os grandes projectos revolucionários de transformação total, a analítica foucauldiana avança com um verdadeiro elogio das ilegalidades menores e das pequenas revoltas: contra a monumentalização da dominação, a efêmera resistência. É neste modelo de contra-condutas subterrâneas que Foucault irá observar o funcionamento da economia circular do poder: o nascimento de resistências irregulares e descontínuas contra os aparatos de dominação, que forçam a transformação dos seus dispositivos e arquitecturas, que lhes impõem novos discursos e que os constroem a constituir e institucionalizar novos saberes, para, de novo, estas se reinventarem numa relação de autofagia e parasitagem interminável. A história do poder é, tão-só, a história ouroborica das suas relações de dominação e resistência. Não se trata, afinal, de

uma guerra, porquanto não há vencedores, nem derrotados: apenas uma constituição permanente de novas subjectividades, discursos e práticas não-discursivas no tabuleiro giratório da política. É precisamente isso que temos diante de nós, quando chegamos ao século XIX e encontramos este novo sujeito, o trabalhador-come-monstro, uma criatura diagnosticada na sua enfermidade congénita pelos saberes derivados das recém-nascidas ciências humanas, como a biologia, a psico-patologia e a criminologia. Naturalmente, um tipo muito peculiar de discursividade política irá encontrar no hediondo mundo do trabalho o terreno fértil no qual se conseguirá fundar: se os trabalhadores são monstros em potência, então têm de comunicar por uma linguagem monstruosa. E haverá maior monstruosidade discursiva do que os anarquismos?

2.6. Terceiro excuro: questões de método para uma anarqueologia do presente

Foucault, sabemos, é invulgarmente eclético nas referências que utiliza para o seu trabalho, e à medida que a cartografia das contra-condutas avança, é impossível negar as reminiscências abundantes das diferentes tradições dos discursos anarquistas. Insurreições dispersas, que resistem elas próprias à sua condução centralizada, revoltas dos comuns, dispersão estratégica, agonismos que são, em simultâneo, morais, económicos, políticos e epistémicos. Não significa isso que a nossa intenção seja a de caricaturar Foucault de bandeira negra em punho ou carimbá-lo com uma qualquer filiação ideológica: a discussão que aqui encetamos não pretende sobrepor um «Foucault anarquista» a um «Foucault marxista» ou a um «Foucault neo-liberal». Um acto de apropriação deste género mais não é do que um exercício intelectual desinteressante, quando não um gesto disciplinador particularmente violento (e, claro está, peculiarmente irónico)⁸⁹. No lugar desta pré-disposição prescritiva, talvez seja preferível dissecar as

⁸⁹ Numa entrevista colectiva na Universidade de Berkeley, em Abril de 1983, conduzida por Paul Rabinow, Charles Taylor, Martin Jay, Richard Rorty e Leo Lowenthal, Foucault é continuamente questionado se ele se considera o «herdeiro anarquista de Nietzsche». Acaba por ceder e dar uma resposta suficientemente explícita sobre esta questão: «Acredito, de facto, que estive localizado, sucessivamente e, às vezes, simultaneamente, na maioria das casas do tabuleiro político: anarquista, esquerdista, marxista turbulento ou ocultista, niilista, antimarxista explícito ou implícito, tecnocrata ao serviço do gaullismo, neo-liberal. Um professor americano queixou-se de que um cripto-marxista como eu estava a ser convidado para ir aos Estados Unidos, e fui denunciado na imprensa dos países orientais como cúmplice da dissidência. Nenhuma destas caracterizações é por si só importante; o seu todo, por outro lado, faz sentido. E devo admitir que esse significado não me agrada muito.» (Foucault 1984b, 376). Contudo, numa outra entrevista, desta feita conduzida por Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Foucault parece afastar-se declaradamente da discursividade anarquista, qualificando-a como «ideologia arcaica» e alegando que esta «torna o criminoso, ao mesmo tempo, numa vítima inocente e num puro rebelde – o bode expiatório da sociedade – e no jovem lobo das revoluções futuras» (Foucault 1977, 24). Poucos meses antes, no final de uma outra entrevista, quando questionado se seria um «anarquista libertário», Foucault dá uma resposta bem mais explícita: «Não, não me identifico com os anarquistas libertários, porque existe uma certa filosofia libertária que acredita nas necessidades humanas básicas. Não quero, recuso-me principalmente a ser identificado, a ser localizado pelo poder...» (Foucault 1994m, 667). Este

dissemelhanças, as cesuras, mas também as afinidades imponderadas: em vez de um «Foucault anarquista», certamente não será exótico propor uma anatomização dos traços anarquistas da analítica foucauldiana. E nada é mais sugestivo para esse inquérito do que olhar atentamente para as contra-condutas, nas quais os discursos anarquistas encontraram a representação de um conjunto de práticas mais ou menos desorganizadas que negam a dominação na sua dupla inclinação político-moral, mas também um *ethos* de resistência de afronta incessante contra os poderes supressivos em torno. Assim, vale a pena discorrer brevemente sobre a forma como estas foram relidas como modelos ideologicamente embrionários e recondicionados em mitos fundacionais das discursividades anarquistas.

A necessidade de mito: não é um problema inteiramente novo, mas que perpassa a um conjunto de discursos políticos que procuram encontrar no passado a legitimação para a sua existência presente. Como se a história, que, como referira Lévi-Strauss, mantém fronteiras poucos nítidas com a mitologia, concedesse, por si só, uma validação a um enunciado político. Trata-se de uma vontade cega em encontrar uma ascendência que comprove a qualidade da estirpe política, que declare que um determinado discurso não é um invento, mas que habita, silenciosamente, na essência do humano, reaparecendo fugazmente em determinadas épocas para abrir futuros. É inegável que os anarquismos não são exceção a esta regra, operando num modelo de recursividade infinita em busca dos seus pais fundadores. Proudhon? Fourier? Os *Enragés*? La Boétie? Os *Diggers*? Zenão de Citio? Quem é, afinal, o patriarca dos anarquismos? No meio desta trama muito familiar encontramos, igualmente, os movimentos de contra-condutas referidos por Foucault, que são frequentemente convocados a meio desta novela para mostrar que os anarquismos não são uma criação da modernidade, mas uma constante da história: afinal, são parte constituinte da natureza humana. Ainda revisitaremos esta questão antropológica, mas, por agora, é necessário revelar quais as razões que conduziram a esse gesto apropriador.

Em grande medida, os discursos anarquistas vão encontrar nas contra-condutas heréticas as primícias de uma resistência política e economicamente organizada contra as diversas práticas de dominação (Woodcock 1971, 38; Marshall 2008, 78)⁹⁰. Não se trata, pois, de reduzir as contra-condutas ao domínio da moral: com os anarquismos, as contra-condutas ressignificam-se e amplificam-se no seu espectro de actuação. Veja-se, por exemplo, como os anabaptistas vão ser observados de um ponto de vista de resistência continuada à mediação pastoral na interpretação bíblica (Kropotkin 1906, 30), tal como a

afastamento de Foucault advém de uma representação dos anarquismos como discursividades fundadas sobre uma «concepção inteiramente negativa do poder» (Foucault 2002, 154), questão que revisitaremos mais adiante.

⁹⁰ Para uma grande angular sobre a presença destes movimentos no imaginário anarquista, cfr. Kinna 2020.

partir dos ângulos do igualitarismo radical (Rocker 1937, 102-103) ou do anti-estatismo (Kropotkin 1910, 915), graças à sua rejeição explícita da ocupação de posições oficiais no Estado administrativo ou a pegar em armas em seu nome (Cohn 1970, 252). Em particular, são descritos em termos que podem ser vagamente sobrepostos às tendências hegemónicas dos discursos anarquistas: vão ser interpretados a partir das suas traves-mestras, como movimentos descentralizados, heterogéneos, apologistas de um comunismo de bens e de uma «generosa ajuda mútua» (Cohn 1970, 251). Alguns historiadores oficiais dos anarquismos irão mais longe, admitindo que as práticas anabaptistas são, na sua génese, expressão de um claro anarquismo comunista⁹¹, por com este partilharem uma série de princípios generativos: a saber, a «negação das leis feitas pelo Estado ou de inspiração divina, a consciência individual ser a única lei; comuna, domínio absoluto do seu destino, tomar aos senhores as terras comunais e recusar-se a pagar dívidas em espécie ou dinheiro ao Estado; ou seja, o comunismo e a igualdade postos em prática» (Kropotkin 1906, 30)⁹².

Estas manifestações anarquizantes vão estar também retratadas na gradual radicalização das comunidades taboritas e hussitas, que vão opor-se tanto à autoridade espiritual do poder eclesiástico, como ao «trabalho desumanizador» e à «vida social leviatânica» (Perlman 2021, 257). Mas a reivindicação da tradição taborita e hussita reside num outro facto de particular relevância: a adopção de táticas de guerrilha num embate entre forças assimétricas e a resistência activa face à cruzada convocada pelo papado contra os heréticos. A história é habitualmente contada do seguinte modo: depois de Jan Hus ser condenado à fogueira, o imperador Sigismundo, do Sacro Império Romano-Germânico, apela ao papa por apoio militar para vingar a defenestração de Praga de 1419, em que uma multidão de hussitas checos depôs o governo local. Os motivos da radicalização do movimento taborita e hussita são variados, e não podem ser reduzidos a diferendos doutrinários: é certo que uma das críticas mais visíveis

⁹¹ Uma das fontes doutrinárias do anabaptismo seria um texto apócrifo, forjado no séc. IX por Pseudo-Isidoro, que ficara conhecido como Quinta Epístola de Clemente, e que alguns intérpretes consideraram expressar um comunismo anarquista embrionário (Cohn 1970, 194-195, 258). Em plena resposta da Igreja à crise do pastoreio, este texto, juntamente com outros falsamente canónicos, acabarão por ser condenados como «Falsos Decretos», restituindo a autoridade pastoral plena aos arcebispos.

⁹² Segundo uma das leituras mais excêntricas desta mitologia singular, algumas expressões contemporâneas do anabaptismo nos EUA continuam a manter algumas características similares ao *ethos* anarquista: «Os anabaptistas revolucionários foram impiedosamente suprimidos pelos poderes protestantes e católicos do século XVI. Mas o anabaptismo quietista/pacifista sobreviveu, fugindo para o Novo Mundo. Na Europa, quase nenhum vestígio permanece, mas aqui na América do Norte temos a Velha Ordem Amish, menonitas, Igreja da Irmandade, Schwenkfeldianos, e até alguns Quakers da Velha Ordem, todos ainda a viver em comunidades intencionais e praticando o ludismo, funcionando mais ou menos felizes sem telefones, computadores, carros ou mesmo electricidade. Mas são, em algum sentido, anarquistas? Podem ser bastante autoritários/patriarcais num certo nível, mas também retêm traços interessantes da sua herança anti-autoritária. Por exemplos, os seus bispos e ministros são escolhidos por sorteio. Recusam toda a cooperação com os governos, não servem nos exércitos, nem concorrem a cargos públicos; e praticam ajuda mútua. Os huteritas vivem como “comunistas bíblicos”; os amish vivem em casas separadas, mas todos são intensamente sociais. Os Bruderhof, uma ramificação dos huteritas, têm orgulho dos seus antepassados anarco-socialistas e quase veneram o anarquista alemão Gustav Landauer como um santo» (Wilson 2006, 38).

é dirigida à autoridade eclesiástica e ao sistema pastoral, mas há, ao mesmo tempo, uma recusa da temporalidade infinita do modelo imperial, mesclada com o agravamento das condições materiais de existência do campesinato boémio. Este movimento é, assim, a combinação de uma contra-conduta especificamente moral, mas também de resistências económicas perante o evidente declínio do feudalismo e do milenar sistema soberano do velho império. Os três grandes temas da tradição anarquista hegemónica estão aqui perfeitamente reunidos: resistência ao Estado, à Igreja, à exploração económica. E, conhecendo o desfecho das guerras hussitas, é também possível ler estas resistências como um confronto de tal forma desnivelado que o herói acaba por ceder perante a máquina de guerra «leviatânica». Nenhum mito político, afinal, se constrói sem mártires.

Quando avançamos até à governamentalidade clássica e ao apogeu da razão de Estado, apercebemo-nos em que medida os discursos anarquistas vão encontrar os seus antecedentes mitológicos em algumas práticas irregulares de contra-condutas, como é o caso da revolta dos *Diggers*, que será interpretada como exemplo de resistências não-violentas (Berneri 2019, 150). Outros dirão ainda que o seu líder, Gerrard Winstanley, terá sido o primeiro a architectar a estratégia de acção directa (Woodcock 1971, 49). Também o evento da revolta dos *Nu-pieds* será apropriado e lido como uma recusa *tout court* do modelo de estatização do governo de condutas (Ellul 1971, 14). Este caso é particularmente representativo da força produtiva das contra-condutas e da relação autofágica que mantêm com as governamentalidades: a oposição dos *Nu-Pieds* à *potestas* aparentemente ilimitada da racionalidade clássica mais não faz do que intensificar o processo de transição do arcaico Estado medieval para um Estado policial moderno.

No momento em que se inaugura o tempo da governamentalidade liberal, os temas tradicionais das contra-condutas heréticas e dissidentes já se encontram incorporados e ressignificados pela mitologia anarquista. Um caso exemplar é o que diz respeito aos temas do misticismo escatológico, que são gradualmente assimilados por algumas discursividades anarquistas, das quais o panteísmo será uma das mais representativas expressões. Dois dos principais conceitos desta tradição traduzem na perfeição esse imaginário: o ideal teleológico de uma «sociedade futura» por alcançar, algo que em grande medida se assemelha à recuperação de uma Idade do Ouro ou até a uma materialização humana do «Reino de Deus», que se irá erigir sobre os fatais escombros do império da besta leviatânica; a «Ideia», um tipo muito peculiar de pedra da roseta que permitirá descodificar a verdadeira natureza humana, libertar cada sujeito e higienizar o corpo social, dando-lhe ordem. Afinal, nem os próprios discursos anarquistas hegemónicos parecem prescindir de uma «vontade de sistema». Trata-se, no fundo, de um projecto alternativo de salvação: não será a salvação prometida pelo pastoreio, a salvação hobbesiana do estado

de guerra de todos contra todos, nem a salvação material garantida pelo mercado. Esta verve místico-redentora pode ser encontrada num numérico «equilíbrio universal» pacificante, no qual todo o conflito é organicamente suprimido (Proudhon 1996, 88), ou pode mesmo ser garantida por uma vanguarda oculta que garantirá a salvação através de «uma anarquia revolucionária, que será acompanhada em todo o lado por um poder colectivo invisível» (Bakunin 2002, 178). No caso da discursividade bakuninista, trata-se de um missionarismo conspiracionista que promete a salvação das tecnologias do poder que contornam a governamentalidade especificamente liberal. É uma contra-conduta eminentemente política que oferece a «possibilidade de uma alternativa à direcção governamental na forma de uma outra forma de conduta, com os seus chefes desconhecidos e formas específicas de obediência» (Foucault 2004a, 202). Portanto, um duplo eixo sobre o qual gira esta ressignificação política do misticismo a partir dos finais do século XVIII e em todo o século XIX: clandestinidade de práticas, que procuram delinear uma alternativa na condução dos sujeitos a partir do submundo da governamentalidade (também ele uma recuperação do folclore do mundo dos mortos), e economia da invisibilidade, instalada nos pontos-cegos do olhar panóptico, a partir dos quais se joga a derradeira possibilidade de resistir ao aparato disciplinar. Surpreenderá, pois, que a autoria da recente tentativa de restituir dignidade teórica ao conspiracionismo (Anónimo 2022), enquanto forma de resistência a uma governação como «produção de pilotos» (que imediatamente nos remete para o louvor aos «pilotos invisíveis que guiam a Revolução», na carta de Bakunin a Albert Richard [2002, 180]), tenha sido atribuída a um dos notáveis filiados do Comité Invisível? O misticismo, contudo, não será chamado para ocupar uma posição fundacional nas mitologias anarquistas dominantes⁹³: só conseguirá, pelo contrário, tornar-se o gene dominante nas suas periferias discursivas. O caso exemplar é o do projecto ético encontrado no anarquismo de Landauer (Newman 2020, 439)⁹⁴, no qual entroncam as grandes linhas de força das contra-condutas heréticas: ocultismo, redenção espiritual, auto-domínio e espírito articulam-se numa revelação da sombria anarquia que se esconde em cada sujeito (Landauer 2010a, 88), mas a partir da qual se constitui uma fecunda comunidade futura, em que tanto a autoridade religiosa, como a soberania política acabam por se dissolver perante a *potentia* constituinte dos afectos (Landauer 2010b, 101). Portanto, o que o misticismo parece oferecer é uma economia da invisibilidade, tão cara aos heretismos, que é agora importada pelos anarquismos num duplo sentido: por um lado, a resistência freática, que se instala subterraneamente, sob os terrenos das governamentalidades, e que adquire a forma conspirativa e secretista; por outro, a pulsante «Ideia», a *Grundform* do sistema ético anarquista, que se esconde na mais íntima subjectividade

⁹³ Para uma crítica ao misticismo anarquista formulada a partir da discursividade anarquista hegemónica, cfr. Bookchin 1995, 26-28.

⁹⁴ Newman anota que «Landauer publicou os sermões de Eckhart», uma das principais figuras do misticismo medieval (Newman 2020, 440).

e a partir da qual se abrem todas as possibilidades de uma prática activa de resistência aos modelos de dominação em torno. Como um recém-convertido admitiu numa revista pós-situacionista, a resistência do anarquismo místico pode sintetizar-se na noção de que opera através do «cultivar da invisibilidade, opacidade, anonimato e ressonância» (Critchley 2013, s.n.)⁹⁵.

Mas nem só de resistências à condução moral e resistências à condução soberanista são constituídas as resistências anarquistas. Quando entramos no século XIX, torna-se possível agrupar os ilegalismos anarquistas segundo dois alvos muito bem determinados. Em primeiro lugar, as contra-condutas anarquistas que apontam directamente à razão governamental liberal e à propriedade. Aqui, encontramos práticas que vão desde os delitos menores ao roubo revolucionário, em torno de figuras como Clément Duval, Marius Jacob, Miguel Arcángel Rossigna ou o controverso Bando Bonnot⁹⁶, da apologia ao ócio e crítica do idiolecto produtivista (Briand 2017) à severa condenação dos trabalhadores, enquanto colaboracionistas do «sistema de dominação e exploração» (Armand 2014, 111). Estas formas de contra-condutas passam, também, pela sabotagem dos meios de produção, particularmente da maquinaria que tinha reduzido o custo do trabalho com a industrialização. Não causa qualquer estranheza que expressões contemporâneas tenham encontrado nas práticas luditas uma resistência à «padronização e vida padronizada e produzida em massa, marcas do progresso industrial em grande escala» (Zerzan 2013, 20): outros chegaram mesmo a admitir que os ataques ao industrialismo revelam que o ludismo foi o mais esclarecido dos movimentos revolucionários que nasceram no mundo do trabalho (Landstreicher 2009, 192).

Durante o século XX também se multiplicam os casos de acções ilegalistas, mais ou menos performativas, como são exemplos algumas acções situacionistas⁹⁷, ou a oposição ao franquismo no Estado espanhol, com colectivos não-exclusivamente anarquistas, como a Organização de Luta Armada (OLLA) ou o Movimento Ibérico de Libertação (MIL), com destaque para o activismo de Salvador Puig Antich, o último executado pelo garrote vil (Golarons 2021). Mais à frente, voltaremos a visitar o intenso debate entre resistências legais e ilegais, violentas e não-violentas, nos meios anarquistas, mas, por agora, importa reforçar que é no desordenado mundo do trabalho que estas contra-condutas especificamente anarquistas se vão desenvolver durante todo o século XIX. E é em certa medida a potência indomável destas contra-condutas, que escapam a qualquer modelo de organização, que

⁹⁵ Não confundir com o artigo com o mesmo título, também da autoria de Critchley, que é um inquérito mais extenso sobre a tradição do anarquismo místico, desde os movimentos heréticos até às práticas situacionistas, em particular a de Vaneigem (cfr. Critchley 2009).

⁹⁶ Para aceder a um conjunto importante de textos sobre o roubo revolucionário, da autoria de Duval, Jacob e Roscigna, cfr. AA.VV 2017a.

⁹⁷ Sobre o movimento dos cangaceiros franceses, cfr. AA.VV. 2017b.

resistem a qualquer domesticação, que levará Foucault a considerar «que a força da ideologia anarquista está ligada à persistência e rigor dessa consciência e prática ilegalista na classe trabalhadora – uma persistência e rigor que nem a legalidade parlamentar nem sindical conseguem absorver» (Foucault 2013, 154). Por essa razão, as práticas e discursos anarquistas são os representantes exemplares deste tipo de conta-condutas, como Foucault chega a admitir em *Vigiar e punir*, quando a elas se refere como tentativas de «restabelecer ou constituir a unidade política das ilegalidades populares» (Foucault 2023b, 339).

Assim, a monstrualização do trabalhador de que faláramos antes é acompanhada *pari passu* pela monstrualização desse novo criminoso político a que os criminologistas se apressaram a denominar de «anarquista». Um dos principais responsáveis por este diagnóstico foi certamente Cesare Lombroso, que dedicou pelo menos três estudos significativos à subjectividade anarquista (1891, 1894, 1897)⁹⁸. A tese central de Lombroso resume-se na ideia de que é possível diagnosticar a degenerescência moral dos anarquistas a partir de características fisiognómicas partilhadas: tipo de dentição, proeminência do maxilar, distância dos olhos. A degeneração física é, assim, acompanhada por degeneração moral e cabe ao antropólogo, munido com o seu poder de observação, desvendar o crime potencial e, se possível, prevenir a sociedade para as ameaças que se escondem nas sombras. A criminologia de finais do século XIX serviu um objectivo muito concreto: desenvolver técnicas de «perfilhamento ideológico» a partir da detecção de anomalias físico-morais hereditárias. Os anarquistas observados por Lombroso (e é necessário ter em conta que, para Lombroso, os anarquistas são apenas aqueles que utilizam estratégias de violência política, o que, logo à partida, reduz significativamente a amostra a analisar) eram aquilo a que Foucault chamou de «pequenos monstros», que infringem a lei da sociedade porque também violavam a lei da natureza (Foucault 2022, 62).

Foucault prestou alguma atenção a Lombroso no seu curso *Os anormais*, no qual aborda as razões apresentadas pelo criminologista-antropólogo-psiquiatra para desqualificar moral, política e juridicamente os anarquistas. Ao contrário destes últimos, os «grandes revolucionários – continuava ele –, a saber, Paoli, Mazzini, Garibaldi, Gambetta, Charlotte Corday e Karl Marx, esses eram quase todos santos e génios e, aliás, tinham uma fisionomia maravilhosamente harmoniosa». Por outro lado, «ao pegar em fotografias de quarenta e um anarquistas de Paris, repara que 31% desses quarenta e um tinham estigmas físicos graves. De cem anarquistas presos em Turim, 34% não tinham o rosto maravilhosamente harmonioso de Charlotte Corday e de Karl Marx (o que era bem sinal de que o movimento político que

⁹⁸ Para um estudo que incide sobre a relação entre Lombroso e os anarquistas, cfr. Bass 2019.

representavam era um movimento a desqualificar histórica e politicamente, dado que se encontrava já fisiológica e psiquiatricamente desqualificado)» (Foucault 2022, 154-155). Não se pense que este acto de sobre-diagnóstico das patologias destes sujeitos é, meramente, um exagero estilístico de Foucault. Pelo contrário, é recorrente encontrar ampla literatura da época que discorre sobre as degenerescências morais e biológicas de anarquistas. Afinal, antropólogos e criminologistas, como Lombroso, vão olhar para os anarquistas como transgressores da norma jurídica e da norma biológica, o que significaria que também a normal moral estaria a ser violada. Pela sua extraordinária transparência, basta-nos remeter para uma pequena brochura editada na Alemanha, em 1894, sob o título «O anarquismo e a sua cura». O autor, de nome Emanuel, escrevia então que estes monstros eram «bestas raivosas e répteis venenosos com a forma de homens, que se denominam de “anarquistas”, procurando vergar o mundo aos seus desejos pessoais através de meios violentos»⁹⁹.

Há ainda um outro tipo de contra-condutas que será reclamado e que, porventura, será aquele com o qual os anarquismos são mais facilmente identificados, pelo carácter carnavalesco que adquiriram. Tal como o primeiro tipo de contra-condutas que identificámos, também estas vão germinar na sementeira do trabalho, mas o alvo não é apenas a discursividade liberal e o mundo burguês: é também, pelo menos à primeira vista, o aparato institucional do Estado e os seus representantes, isto é, os resquícios do discurso jurídico-soberanista. Assim, a expressão dos ilegalismos anarquistas mais celebrizada no espaço público, pelo seu carácter romanesco e sensacionalista, terá sido a prática regular de atentados violentos contra representantes políticos, que alastrou um pouco por toda a Europa e América do Norte. Há variadíssimos exemplos, desde o ataque bombista de Auguste Vaillant ao parlamento francês, em 1893, ao apunhalamento do presidente da república francesa Sadi Carnot, por Sante Jeronimo Caserio, logo no ano seguinte. A consequência mais visível e imediata foi a aceleração na criação de novos dispositivos punitivos, em particular a promulgação das leis celeradas de 1893-1894, em França, particularmente repressivas para com os militantes anarquistas. Mas pelo menos até final do século, este tipo de acções não abranda: em 1896, Michele Angiolillo assassina o chefe de governo espanhol Antonio Cánovas del Castillo, enquanto este se banhava nas águas termais do País Basco; em 1900, Gaetano Bresci tira o revólver do bolso e dispara contra o rei italiano Humberto I, consumando o regicídio e comprovando o dito popular de que à terceira é de vez (o monarca já tinha sido alvo de duas tentativas de assassinato, desde que tinha sido coroado em 1878); logo no ano seguinte, Leon Czolgosz aproveitou uma rápida visita de William McKinley a Buffalo para o alvejar. O recém-reeleito presidente dos EUA não resistiria aos

⁹⁹ Sobre as representações de anarquistas como monstros, cfr. Gabriel 2007. Sobre a incorporação da temática da degenerescência nos próprios meios anarquistas, como ferramenta de auto-purificação, cfr. Baião 2020.

ferimentos e acabaria por morrer. A lista, como se vê, é interminável, mas deve também contemplar as acções dos nihilistas russos e ucranianos na viragem do século XIX para o XX, com Maria Nikiforova a surgir como uma das principais figuras.

Mas o que talvez seja necessário revelar não é o carácter meramente impressionista ou desesperado deste tipo de práticas, que parecem, na realidade, esconder um outro simbolismo. A bomba, a bala e o punhal não são apenas dispositivos de violência gratuita, nem devem ser simplesmente indexados ao problema da justiça nos meios estratégicos pelos quais operam. Na verdade, estes dispositivos emergem como signos de contra-condutas, precisamente porque negam algo que é, ao mesmo tempo, mais profundo e mais visível, isto é, a reactualização dos vectores de condução de condutas na governamentalidade liberal: os ilegalismos anarquistas não estão apenas a rejeitar a obediência ao contrato social ou às leis naturais do mercado, nem a executar um gesto ingénua de decapitar a máquina leviatânica para garantir a salvação do mundo. A bomba, a bala e o punhal representam uma «prática de vida levada até ao ponto de morrer pela verdade» (Foucault 2009a, 170). Não se trata só de uma simples pulsão de morte do mártir, mas de uma pulsão de vida do parresiasta, que vai «atrás da verdade, manifestando a verdade, fazer explodir a verdade até perder a vida ou fazer correr o sangue dos outros» (Foucault 2009a, 170). A bomba, a bala e o punhal mais não são do que a sublimação ética de procurar e falar uma outra verdade, que não a contada pelas discursividades e pelos saberes de um poder-como-dominação: uma tentativa, afinal, de constituir aquilo a que Foucault chama de uma «estética de si» (Foucault 2001, 241).

Assim, seria muito superficial se considerássemos, sem mais, que as resistências anarquistas só esboçam uma estética destrutiva. É certo que as práticas e discursos de destruição atravessam expressões mais ou menos hegemónicas dos anarquismos, do ludismo ao bombismo, conhecendo em Bakunin o seu primeiro teorizador efectivo, como ainda teremos oportunidade de analisar. Mas há, também, um *ethos* criativo, no qual o poder se torna, efectivamente, produtor de futuros: afinal, a «destruição poderá funcionar como uma forma de criatividade» (Wilson 2022, 22). E este acto de criação de possibilidades que vergam, dobram e procuram cercar a dominação em todas as suas manifestações começa precisamente no último tipo de contra-condutas que importa convocar para o debate. A bomba representa essa dupla-face do acto político, que destrói para criar, que demonstra a resistência ao que domina, que afirma terminalmente a necessidade de verdade. Esta «estética de si» mais não é que uma prática continuada de cuidado de si, isto é, um tipo de contra-conduta que não é somente espiritual, jurídica, laboral, mas, em primeiro lugar, ética, e da qual todas as outras parecem estar dependentes. Em certa medida, trata-se da contra-conduta fundacional, porquanto é através dela que se opera uma

resistência no território original da política: o próprio sujeito (Foucault 2001, 241-242). E se este sujeito procura salvar-se através da condução de si, negando obedecer aos outros que o procuram conduzir, seja o pastor, o Estado ou o mercado, não estaremos perante uma representação bastante evidente daquilo que pode ser o resistente anarquista às governamentalidades?

A possibilidade de analisar as coordenadas éticas do cuidado de si foucauldiano a partir de um ângulo anarquista parece-nos bastante promissora e foi já amplamente discutida num estudo relativamente recente e de enorme fulgor analítico (Barnett 2016). Em certa medida, uma das contribuições fundamentais da tese de Barnett é de que a obra do «Foucault tardio» não representa qualquer «viragem ética», como alguns comentadores, como Charles Taylor (1984, 180-181) e Michael Walzer (1986, 91)¹⁰⁰, se apressaram a concluir, considerando que esta mudança foi motivada por um impasse do seu empreendimento genealógico, levando-o a refugiar-se num solipsismo, quando não num nihilismo. Os posicionamentos de Taylor e Walzer são a consequência inevitável de uma ideia há muito encrustada na abundante (e por vezes duvidosa) escolástica foucauldiana, a partir da qual se convencionou distribuir a obra de Foucault em três grandes períodos metodológicos-analíticos: o primeiro seria o seu período «arqueológico», compreendido entre *Nascimento da clínica* (1963) e *A Ordem do discurso* (1971); o segundo seria a resposta ao seu «falhanço metodológico» (Dreyfus e Rabinow 1983, particularmente o capítulo precisamente denominado «The methodological failure of archaeology»), partindo para uma etapa «genealógica», dedicada a uma «teoria do poder», entre *Vigiar e Punir* (1975) e o primeiro volume da *História da sexualidade* (1976); uma terceira fase, em que Foucault abdica do poder e procura criar uma proposta ética, durante os últimos anos de vida, operando uma «viragem ética» em torno das tecnologias de si, da ética do cuidado de si ou da reorganização da ética clássica, através de uma reinterpretação peculiar do conceito de parrésia. Recentemente (Gamez 2018; Moretti 2020), tem-se dado conta de que esta divisão da obra de Foucault é excessivamente formalista e abdica de compreender não só uma linha temática que acompanha a sua obra, como impede uma compreensão minuciosa da transformação dos grandes operadores de Foucault (como o bio-poder e o poder disciplinário se vão gradualmente distendendo em governamentalidade, principalmente em *Segurança, território, população*). Ora, o estudo de Barnett contribui para pensar na obra foucauldiana não como uma continuidade absolutamente linear, mas como um agregado de investigações que só em aparência podem ser consideradas independentes. Na verdade, elas adquirem a sua coerência a partir de um eixo

¹⁰⁰ Este texto de Walzer tem também a relevância de ser um dos primeiros trabalhos críticos de Foucault que nota a relação entre o seu projecto filosófico e algum tipo de anarquismo, apesar de essa ligação ser referida como uma forma de negar a coerência dos argumentos de Foucault.

central, em torno do qual, de forma mais ou menos visível, giram as principais problemáticas da oficina foucauldiana: esse centro é, como temos vindo a analisar, a resistência.

De que modo é que podemos, então, falar de uma subjectividade anarquista resistente a partir de uma prática de contra-conduta ética, como é o caso do cuidado de si, e qual a relação que este tipo específico de resistência mantém com o mapa das governamentalidades? O ponto de partida é necessariamente a noção de parrésia, de falar a verdade, que Foucault define como uma relação particularmente arriscada do sujeito consigo próprio e com a comunidade. O exemplo que Foucault imediatamente convoca, para distinguir a parrésia ética da parrésia política, é o de Sócrates, que prefere pôr em jogo a sua vida, arriscar a sua destituição, do que «renunciar a dizer a verdade» (Foucault 2009a, 67). Há dois pontos muito significativos para a nossa incursão no domínio de uma possibilidade de resistência ética como discurso anarquista: o primeiro encontra-se precisamente nesta dimensão de risco subjectivo, de alguém que prefere comprometer a própria vida a ser despojado de viver segundo a sua verdade, como o bombista anarquista do século XIX. Inevitavelmente, Foucault encontrou neste gesto de uma violência atroz a manifestação radical de uma prática ética. O segundo ponto encontra-se nesta distinção entre a parrésia política e a parrésia ética: enquanto a primeira se manifesta no profeta, sábio ou mestre, que intervêm no espaço público (e aí também arriscam a sua vida), que prescrevem, que «dizem às pessoas o que elas devem fazer, e então, uma vez dito, vira as costas» (Foucault 2009a, 80), a segunda expressa-se em Sócrates ou no anarquista, naquele que «encoraja as pessoas a cuidarem de si (*epimeleia*)» (Foucault 2009a, 80). E aqui encontramos um novo paralelismo entre o parresiasta ético e o anarquista, que não podem intervir no território político «porque correriam o risco de ser silenciados se tentassem manifestar-se numa democracia ou numa oligarquia» (Foucault 2009a, 83). As portas da cidade não estão fechadas ao parresiasta, como não estão ao anarquista, mas a utilidade da sua intervenção está confinada ao próprio sujeito: como Foucault vai ler na *Apologia*, «ao encorajá-los a cuidar de si mesmos, sou útil a toda a cidade. E se eu protejo a minha vida, é justamente no interesse da cidade. É do interesse da cidade proteger o discurso verdadeiro, a veridicção corajosa que incentiva os cidadãos a cuidarem de si próprios.» (Foucault 2009a, 83).

Desta forma, vemos como a parrésia aparece, para Foucault, como constituinte primeva da prática de cuidado de si, na qual Taylor e Walzer leram um perigoso solipsismo ou um cripto-niilismo. Porém, Foucault alerta para o facto de que este cuidado de si, esta «preocupação consigo mesmo, leva-o [ao sujeito] a preocupar-se com os outros, mas de tal forma que lhes mostra que eles, por sua vez, têm de se preocupar consigo próprios, com a sua *phronêsis*, com a *alêtheia* e com a sua *psukhê* (razão, verdade e alma)» (2009a, 83). Portanto, não estamos perante um fechamento do sujeito em si, mas da

confirmação de que a única possibilidade de se constituir uma relação verdadeira do si com o outro emerge de uma primeira relação do sujeito consigo mesmo. Mas se este cuidado de si, através daquilo a que Foucault lê como um teste da alma, é, de facto, uma contra-conduta, com que tipo de dominação é que está em diálogo e em confronto? Foucault sugere um regresso ao início da defesa de Sócrates na *Apologia* para aí encontrar a resposta: «Homens de Atenas, não sei quanto vos afectaram os meus acusadores. Eu, por mim, quase cheguei a esquecer-me de quem sou, tão convincente foi o discurso deles. E, contudo, nada do que disseram é verdade.» (Platão 17a). O cuidado de si exige, assim, que o sujeito não se esqueça de si mesmo, isto é, que resista a este gesto de imposição de verdade, que pode acabar na sua própria destituição, pois o sujeito que se esquece de si, da sua verdade, é também aquele que está numa posição de vulnerabilidade tal que pode acabar por ser absolutamente vergado, submetido e produzido pelo outro. Assim, a obra do «Foucault tardio» acaba no início, no último reduto da governamentalidade, no principal objecto de dominação, i.e., no sujeito.

A nossa análise das governamentalidades dirigiu-nos precisamente para esta conclusão, que encontramos na sexta proposição da quinta tese sobre o poder: de que a condução de condutas opera através de uma complexa máquina de produção de subjectividades e que cabe ao sujeito recriar-se enquanto indivíduo. Por essa razão, Foucault considera que este tipo de resistência fundacional, de revolta ética, não deve ser dirigido à superfície do Estado ou do mercado, às suas instituições, ao seu aparato visível, mas sim ao «tipo de individualização ligado ao Estado» e ao mercado (Foucault 2000, 336). O amplexo das governamentalidades, equipada com os dispositivos de saber normalizadores e disciplinários, surge, afinal, como principal alvo da contra-conduta ética, que responde com a promoção de «novas formas de subjectividade, através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposta durante vários séculos.» (Foucault 2000, 336). A tal estética de si, que Foucault considerava que algumas margens discursivas anarquistas (Stirner, em particular) tentaram esboçar, manifesta-se precisamente nesta busca insaciável por construir uma alternativa aos modelos de condução subjectiva, através do exame continuado das racionalidades governamentais que se projectam sobre o sujeito e do esquiço de uma forma-de-vida em que o sujeito se governa a si mesmo ou até num modo de vida absolutamente ingovernável. É no preciso ponto em que a contra-conduta se torna governação de si que acaba por se quebrar o círculo da governamentalidade.

Não significa isto, porém, que as técnicas do cuidado de si tenham, necessariamente, uma sobreposição total às discursividades anarquistas, isto é, que as coordenadas éticas foucauldianas correspondam em absoluto aos enunciados anarquistas. Existem, isso sim, aproximações e afinidades que podem ser entrelaçadas, tal como disjunções que oferecem pouca contestação. Repare-se na tensão que emerge

quando, amiúde, Foucault nomeia directamente os anarquismos e os convoca na sua obra, seja na sua manifestação histórica, seja ao nível puramente discursivo. Esta questão distende-se por dois focos particulares: por um lado, uma análise particularmente crítica dos anarquismos enquanto excessos produzidos pelo aparato discursivo humanista e universalista, em que o projecto ético que está em causa é uma «estética de libertação total na esfera privada» (Kelly 2009, 159) em relação a uma concepção puramente negativa do poder. Além disso, e aqui importa convocar os polémicos enunciados finais do curso «*É preciso defender a sociedade*», Foucault observa nos anarquismos oitocentistas um conjunto de práticas e discursividades profundamente ligadas ao «racismo de tipo evolucionista, [a]o racismo biológico» (2006, 278): ou seja, Foucault vai encontrar nos anarquismos um modelo de governação da vida e da morte, de exclusão do outro, uma pulsão biopolítica. Retomaremos este ponto mais à frente, através de uma análise dos restos de dominação que acabaram por contaminar invisivelmente os discursos anarquistas dominantes. Mas, por outro lado, há também uma sedução pelas margens, pelos gestos radicais de rejeição dos modelos de governação em torno e que ameaçam constantemente uma captura das subjectividades, um fascínio pela insurreição stirniana face à governação das condutas. As suspeitas de que há uma tendência anarquista que contagia as contra-condutas e que navega silenciosamente sob toda a analítica de poder pode não ser infundada, mas talvez seja mais significativo afirmar que Foucault deixa pistas suficientes para fundar um tipo muito específico de discurso anarquista que se constitui através de uma reflexão constante sobre si mesmo. Por isso, talvez seja pouco surpreendente que o próprio tenha estruturado a sua analítica a partir de um método ao qual denominou de «anarqueologia».

A única ocorrência deste sugestivo «jogo de palavras» usado por Foucault para designar o seu método de proceder filosoficamente surge no curso *Do governo dos vivos* (2012, 77). Mas no que consiste tal sistema (se é que podemos qualificar a sua analítica com um termo que carrega um grau de definitividade, que dificilmente comporta toda a abertura conceptual, terminológica e epistémica que encontramos na obra de Foucault)? O que move a anarqueologia e de que forma é que ela se integra dentro dos modelos arqueológicos e genealógicos, pelos quais a sua obra foi celebrizada? Em poucas palavras, a premissa que mobiliza o inquérito anarqueológico é o da «não-necessidade do poder» (Foucault 2012, 76). Talvez seja necessário sermos mais precisos do que Foucault fora com esta definição, que poderia causar um curto-circuito com as proposições com as quais temos vindo a trabalhar e que foram, em larga medida, sumarizadas no primeiro volume da *História da sexualidade*. Recordemos que um dos princípios fundacionais da analítica do poder era precisamente a sua ubiquidade, mas, agora, Foucault parece estar a afirmar o seu inverso: de que, na realidade, o poder pode ser dispensado e que

talvez as relações de poder não preencham a totalidade das relações possíveis entre sujeitos. Ora, parece-nos evidente que tratar-se-ia de uma conclusão muito apressada. O que Foucault está, de facto, a declarar é que o poder-como-dominação pode ser uma constante da «fragilidade da história» e não apresenta uma «legitimidade intrínseca» (2012, 76). É no jogo da contingência que o poder se declina nas suas duas possibilidades: como dominação, é certo, mas também como resistência. E é esta última variação do poder que, como temos analisado, detém uma primazia analítica; mais, desponta como primado ético e político na arquitectura de pensamento de Foucault.

A anarqueologia é, então, o método pelo qual se analisa a onnipresença do poder, se descrevem os continentes governamentais e o arquipélago das contra-condutas, e se diagnostica a não-necessidade de dominação manifestada na abertura de mundos resistentes. E o ponto de partida metodológico reside num foco estratégico de aparente indiferença em relação ao poder, porquanto não se trata de um inquérito moral, mas de um conjunto de averiguações que transcendem a maniqueísta divisão entre bem e mal. O poder não é necessariamente benévolo, mas também não é necessariamente maléfico. É precisamente esta característica que impede Foucault de qualificar o seu método como anarquista: a interpretação das discursividades anarquistas, que encontramos na obra foucauldiana, é manifestamente arguta, embora parcialíssima e redutora. O seu olhar está meramente projectado para os discursos dominantes que, não sem razão, apresentam o poder como «essencialmente mau» e têm um «projecto de sociedade em que todas as relações de poder devem ser abolidas, anuladas» (Foucault 2012, 77). Portanto, não se trata de afirmar, à partida, que «todo o poder é mau, mas começar a partir do ponto que nenhum poder é aceitável por direito e definitivamente inevitável» (Foucault 2012, 77). Temos, portanto, uma verdadeira pergunta de partida, a partir da qual todo o organograma analítico se desenvolve: que efeitos são produzidos por uma determinada relação de poder? E a resposta que iremos encontrar, sabemos, baralhará o simplismo moral que frequentemente é procurado, pois pode determinar que uma ocorrência específica de poder-como-dominação se manifesta como positividade, quando aparentemente destitui, no sentido em que a partir desta relação novas subjectividades e novos saberes são criados.

Um método que abre o mundo à sua ambiguidade e condicionalidade. Mas é, convenhamos, uma forma de proceder que não avança necessariamente em contramão ao modelo kantiano. Talvez mais cénico, inegavelmente obsessivo, mais céptico, ocasionalmente cínico. Ao contrário do que afirmavam em surdina os habermasianos, os impasses aos quais chegamos quando procedemos anarqueologicamente não são sintomas de nenhuma hesitação ou cobardia. São, pelo contrário, as consequências inevitáveis de uma pulsão ilimitada de resistir à condição de minoridade a que o sujeito está remetido e que, por isso, não se satisfaz com a singeleza de uma tese, de um argumento, e que insiste na sua complexificação

infinita. Mas atente-se ao facto de o próprio método assentar num princípio que fundamentalmente destrói qualquer pretensão de neutralidade moral: a intenção que inaugura a excursividade foucauldiana não é de realizar um mero trabalho intelectual, mas de definir as possibilidades de libertação à condição de menoridade diagnosticada por Kant. Na verdade, quando Foucault inquire sobre os efeitos de uma determinada relação de poder, está inegavelmente a procurar os pontos de fuga às dominações. Trata-se, verdadeiramente, de incorporar o olhar panóptico, não para exercer qualquer tipo de poder destituente sobre o outro, mas como potência epistémica para desvendar as rotas resistentes.

Naturalmente, Foucault encontrou algum grau de parentesco entre a anarqueologia e o anarquismo epistemológico de Feyerabend, cuja tradução de *Contra o método* tinha sido recentemente editada pela Seuil (Foucault 2012, 77). A sedução provocada pelo argumento de Feyerabend não reside tanto na sua apologia do pluralismo metodológico, apesar de a analítica foucauldiana ser bastante flexível, mas na deslegitimação da autoridade reivindicada pelos postulados científicos. Esta é, de facto, uma característica que também encontramos no método anarqueológico, que reafirma de forma insistente que qualquer discurso científico é o resultado de uma complexa rede de relações de poder, que envolve a fricção entre formação de saberes, práticas institucionais e tecnologias de subjectivação. Repare-se que nada disto aparece pela primeira vez na obra de Foucault em 1980, data da leccionação do curso *Do governo dos vivos*, no Collège de France. É, pelo contrário, uma das técnicas de investigação que modelaram a sua obra desde a primeira hora. Por isso, não seria correcto afirmar que a anarqueologia surge como cesura metodológica dentro da obra foucauldiana, ou que se encontra num ponto de fricção com a arqueologia ou a genealogia. Antes, a anarqueologia impõe-se como o cruzamento entre estes dois métodos, uma forma de proceder filosoficamente em direcção à singularidade das manifestações de poder, de modo a evidenciar as evasões que se expressam enquanto contra-condutas. Significa isto que toda a aparelhagem epistemológica desenvolvida em *A arqueologia do saber* está ainda a ser recuperada, ou melhor, continuamente posta em prática e mobilizada para oferecer as condições de possibilidade para a análise de um objecto que se revela ao mundo na sua dupla dimensão macrocéfala e infinitesimal através do empreendimento genealógico, como é o caso das relações de poder.

Importa, pois, fazer alguns esclarecimentos em relação a alguma terminologia que, glosando Foucault, temos utilizado de forma algo selvagem, e regressar ao conjunto de problemas originais a que a arqueologia pretende dar resposta. O método anarqueológico mantém os grandes signos da ambição arqueológica, pois procura solucionar os dilemas em que o proceder filosófico se encontrava perdido, entre os modelos kantianos, fenomenológicos e positivistas. Face a estas três propostas, *As palavras e as coisas* surgia como um roteiro para definir as coordenadas filosóficas num território distinto daquele

que encontramos no Kant teórico ou em Heidegger: as condições de possibilidade de conhecimento da experiência não têm um fundamento transcendental (daqui a recusa de um *a priori* formal e a sua reestruturação num conjunto de regras impostas à produção enunciativa, a que Foucault chama *a priori* histórico), nem empírico, mas puramente histórico. Isto significa que a analítica foucauldiana é um empreendimento peculiarmente historicista, no sentido em que abdica de uma teleologia, mas procura pôr em evidência as disjunções e os acasos que constituem a fenoménica dos saberes e das relações de poder. Particularmente relevante é a noção de dispersão temporal, esse «estigma [...] que o historiador estava encarregue de suprimir da história» (Foucault 2020, 47), que reorganiza não só a análise filosófica a partir da contingência e do erro, que opõe os cruzamentos imprevistos e a aleatoriedade à hegemonia da razão, como se impõe como temporalidade das condições de formação da experiência e, talvez o mais relevante para a analítica do poder fundada nas contra-condutas resistentes, como condições de transformação da própria experiência (Webb 2013, 37).

Contudo, daqui não se deve concluir que Foucault esteja propriamente a realizar uma história das ideias ou a propor uma nova filosofia da história, pois que a investigação do historiador ou do teleólogo difere da avidez desmedida do anarqueólogo num conjunto de questões metodológicas significativamente relevantes: atente-se ao facto de que, ao contrário do historiador, que tradicionalmente olha para os grandes acontecimentos totalizantes (das guerras às revoluções, das sucessões dinásticas ou de governo às obras fundadoras das escolas de pensamento), a partir de unidades temporais (a época), que examina o discurso para evidenciar aquilo que ele esconde (a «hermenêutica da suspeição» de que há algo que nunca é transposto para a superfície do discurso, como sucede com Marx, Nietzsche ou Freud [Webb 2013, 121]), o anarqueólogo compõe a história como uma manta de retalhos de micro-histórias e de rupturas (Foucault 2020, 36). A história já não se dá a ver como conjunto de «manifestações maciças e homogêneas de um espírito» (também um divórcio evidente com Hegel), mas revela-se nas suas interrupções. A história é a dos seus restos, do seu «de-fora» (o *dehors* que Foucault encontrara em Blanchot [1994c]), das subjectividades exiladas, como o louco, a histérica, o delinquente, o criminoso ou o anarquista. E o poder, claro está, submete-se à mesma analítica, e é por esta razão que a história do poder não tem como ponto de partida as continuidades e os grandes blocos de regularidade das governamentalidades e da dominação, mas as irregularidades e descontinuidades das contra-condutas e as resistências.

Foucault propõe ainda que convoquemos as rupturas, os limiares, as descontinuidades para analisar algo de que temos falado abundantemente, sem ainda termos propriamente especificado do que se trata: os discursos. Podemos considerar, de forma algo sintética, que os discursos, ou as formas discursivas, são

conjuntos de enunciados que evidenciam uma regularidade entre «os objectos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas» (Foucault 2020, 70) e de regras que impõem uma serialização enunciativa de conceitos (Foucault 2020, 95-96). Estes enunciados relacionam-se com atrito, confrontam-se, não são propriamente uma unidade, mas uma função que atravessa os discursos (Foucault 2020, 129), tornando-os obsoletos ou impondo-lhes modificações, precisamente no ponto em que essa regularidade se perde: em suma, os enunciados emergem como regras; e é este conjunto de regras que permite a produção de discursos. É por isto que nos pareceu apropriado definir governamentalidades como blocos de continuidade e regularidade de enunciados muito particulares e específicos, como é o caso daqueles que constituem as relações de dominação, na articulação entre saberes aplicados, dispositivos de condução, tecnologias de poder e instituições. Repare-se que o surgimento de novas racionalidades governamentais (que não significa, imediatamente, a substituição de uma governamentalidade por outra, mas a sua sobreposição, quando não a sua mera reorganização) deriva precisamente do facto de que a regularidade dos seus enunciados entrou em crise e se dissolveu. Quer isto dizer, a título de exemplo, que o surgimento da razão de Estado explica-se menos pela coroação de Luís XIV ou pela tomada de posse de Richelieu, do que pela desintegração do prestígio de um conjunto de saberes (a teologia perde a sua hegemonia na compreensão do mundo para a ciência moderna), pela ineficácia do sistema feudal e das instituições judiciais do Estado medieval ou pela remodelação dos enunciados de salvação, obediência e verdade. A crise do pastoreio não significou, como se disse, o seu desaparecimento: mas a sua sobrevivência dependeu de encontrar novas regularidades enunciativas, através da incorporação de alguns outros enunciados que encontráramos nas contra-condutas heréticas, e aceitar a perda definitiva da sua hegemonia como condutor de sujeitos. A anarqueologia, porque trata da fricção entre enunciados de variada ordem, é, assim, predominantemente uma análise de discurso. Mas a análise discursiva, como se sabe, não é propriamente uma originalidade foucauldiana, mas a realidade é que o método anarqueológico introduz três vieses relevantes: primeiro, não estamos perante uma história das ideias tradicional, que navega à procura de uma aura originária de um determinado conceito ou acontecimento, da primeira aparição de um determinado enunciado (e, aqui, a paixão dos livrescos pela primeira edição de um qualquer livro é, evidentemente, um dos exemplos dados por Foucault em *A arqueologia do saber*), que tenta conhecer o segredo do nascimento de uma ideia (Foucault 2020, 60). É verdade que essas explosões surgem na analítica do poder foucauldiana (a lenta transformação de um saber num outro, a transfiguração de um aparato institucional ou a gradual depuração de uma racionalidade governamental numa variante), mas o ponto de partida metodológico nunca impõe a sublimação da novidade (Foucault 2020, 189): «não anda à procura de invenções; e

permanece insensível a esse momento (comovente, de acordo) em que, pela primeira vez, alguém esteve seguro de uma certa verdade; não tenta restituir a luz dessas manhãs de festa.» (Foucault 2020, 193). Não se trata de desvendar a obra fundadora do contratualismo ou a primeira técnica de governação das condutas na racionalidade liberal. Na anarqueologia, o método é revertido: um determinado acontecimento transformador irrompe de blocos temporais longos. Por outras palavras, são eventos de cesura que devem ser analisados segundo padrões de regularidade discursiva, não são acontecimentos eruptivos que criam a história e podem ser integrados na sua linearidade evolutiva. Segundo, a anarqueologia também não é um pífio exercício hermenêutico de procura maravilhada por um sentido oculto de um discurso, por um «não-dito» (Foucault 2020, 60). Não se trata de desocultar ou descerrar um significado que parece furtar-se ao enunciado, exercício do qual uma certa ontologia da linguagem heideggeriana procurou fazer a apologia. Trata-se, ao invés, de pôr em evidência as irregularidades, melhor, as contradições de um determinado discurso. Este gesto obsessivo transcreve-se, evidentemente, na crítica radical que Foucault herda do iluminismo, e ao qual ainda regressaremos para compreender de que modo é que pode fundar um compromisso ético com a constituição de novas formas-de-vida. Assim, a anarqueologia procura analisar, tão-só, unidades discursivas que congregam um conjunto de enunciados que foram efectivamente formulados e aparecem na sua capilaridade. Em terceiro lugar, o método anarqueológico não pode ser confundido com qualquer exercício psicologista, porque não assenta na procura das motivações que levaram um determinado sujeito falante a proferir um discurso ou enunciado específicos. Trata-se apenas da análise daquilo que foi realmente dito e da forma pela qual esse discurso excluiu outros enunciados e outras unidades discursivas (Foucault 2020, 63-64).

Repare-se como estamos bem afastados das intenções que poderíamos encontrar na aplicação de um método empírico-transcendental: ao nível empírico, a questão que se coloca de início relaciona-se com a temporalidade e forma da origem de um determinado objecto, isto é, sob que circunstâncias e quando é que um determinado grupo de enunciados surgiram e constituíram um objecto específico; ao nível transcendental, por outro lado, sabemos que os objectos da experiência estão sempre dependentes de condições apriorísticas e que por isso não estão subjugadas aos limites impostos pela temporalidade histórica (Webb 2013, 63). A anarqueologia incorpora o ponto de partida arqueológico, aplica-o à análise discursiva do poder e lança uma pergunta distinta: como pôde surgir um determinado objecto e não outro qualquer? Para responder a esta questão, o método anarqueológico vai munir-se de três elementos distintos: primeiro, as superfícies de emergência, isto é, os limites do território onde um conjunto disperso de enunciados evidenciou uma regularidade tal que acabou por se constituir como discurso produtor de objectos. As superfícies de emergência de objectos, ou seja, o espaço que permite a nomeação e a

descrição de um objecto (Foucault 2020, 78), podem adquirir formas diferentes: podemos falar da família, de comunidades religiosas, escolas ou associações recreativas. Quando tratamos de relações de poder, que englobam um conjunto de objectos (a loucura ou a delinquência, por exemplo), também estamos perante uma espacialidade múltipla, o que impede o argumento reducionista de afirmar que a superfície de emergência única é, apenas e só, o Estado.

Em segundo lugar, a análise de um objecto requer instâncias de delimitação, ou seja, autoridades epistemológicas que determinam claramente as suas fronteiras e permitem que possa ser alvo de análise. Em poucas palavras, Foucault está evidentemente a referir-se aos saberes, que, com o seu prestígio simbólico e com a legitimação que reivindicam, «separa[m], designa[m], nomeia[m] e instaura[m]» (Foucault 2020, 79) um objecto, delimitando as suas fronteiras de forma clara e minuciosa. O exemplo apresentado por Foucault em *A arqueologia do saber* torna mais claro o que está em causa: a medicina, «como instituição regulamentada, como conjunto de indivíduos constituindo o corpo médico, como saber e prática, como competência reconhecida pela opinião, a justiça e a administração» (Foucault 2020, 79), circunscreveu o objecto loucura. Contudo, é necessário integrar um terceiro elemento para que este objecto particular possa ser realmente analisado: as grelhas de especificação são introduzidas num sistema de pensamento para opor, aparentar, agrupar, classificar (Foucault 2020, 79) as manifestações de um determinado objecto. Quando falamos do caso da loucura, estamos ainda perante um objecto pouco nítido, excessivamente amplo, demasiado abrangente. Estas grelhas de especificação servem o propósito de a tornar mais legível, mas facilmente diagnosticável, mais individualizada: por isso, do objecto loucura surgirão inúmeras declinações, novos micro-objectos, como a alucinação, a neurose, a demência ou a histeria. Em suma, quão mais balizado estiver um objecto (nos espaços em que surge, nas formas como se apresenta, nos sintomas que revela, nos sujeitos que produz e que o produzem), mais facilmente capturado pelos saberes ele se torna.

Assim, as superfícies de emergência, as instâncias de delimitação e as grelhas de especificação articulam-se com o propósito de simultaneamente constituírem e domesticarem um objecto de um determinado discurso. Mas para que um objecto possa ser devidamente formado, a legitimidade dos seus enunciados não pode assentar no seu mero conteúdo formal: o postulado «o Estado sou eu», se afirmado por um pobre camponês da Provença, não tem a mesma validade caso seja proferido por um soberano francês. A posição ocupada pelo enunciador numa rede de relações institucionais certifica o modo como cada enunciado acaba por operar na definição dos objectos e na modelação dos discursos. Como se vê, o sujeito não está exilado do método anarqueológico, mas a sua função (se ouve, se fala) e o grau de veredicto do enunciado com o qual se relaciona está dependente da sua absoluta

contingência. Não mais podemos falar de um sujeito transcendental, no qual reside todo o potencial representativo da experiência, mas de um sujeito eminentemente histórico, cuja posição institucional determina o potencial de produção de objectos, como e quem pode falar desse objecto. Regressando ao caso prático da loucura, um diagnóstico realizado por um médico, escrito em papel timbrado de uma clínica ou de um hospital, terá sempre mais validade que o mesmo enunciado escrito numa folha em branco por um qualquer sujeito sem algum tipo de vinculação institucional (Foucault 2020, 90-91).

As formações discursivas estão igualmente dependentes de um mapeamento conceptual subordinado a regras de relacionamento que se distendem por três campos ou domínios distintos de coexistência entre enunciados. Podemos falar, em primeiro lugar, de um campo de presença, composto por enunciados que podem ser produzidos num outro espaço discursivo e tornam-se parte de um outro discurso, depois de serem verificados e justificados. Segundo, de um campo de concomitância, constituído por enunciados que são produzidos num outro espaço discursivo, mas que são analogicamente utilizados como modelos de legitimação de uma outra esfera discursiva. Finalmente, um domínio da memória composto por enunciados que já não estão presentes, mas com os quais se mantêm relações de filiação significativas (Foucault 2020, 96-97). Também aqui o que está em causa não é propriamente o conteúdo formal dos conceitos, mas a forma como estes se relacionam entre si, se digladiam, afastam, aproximam, se tornam obsoletos e desaparecem, ou que permitem o surgimento de uma nova rede enunciativa e produzem novos discursos. Podemos verificar esse tipo de relações conceptuais na História Natural de Lineu, cuja existência depende das relações entre enunciados que emergem de discursos tão distintos quanto a filosofia, a cosmologia ou a teologia (Webb 2013, 74). É também, evidentemente, o caso das relações de poder, que são dadas a conhecer através da análise da contaminação mútua entre governamentalidades e contra-condutas, que habitam num território de autofagia perpétua. Basta recuperar o processo pelo qual a razão governamental liberal vai emergir a partir da incorporação de enunciados provenientes do discurso jurídico que se manifestava enquanto resistência à razão de Estado. O jogo discursivo não depende exclusivamente de objectos, das posições do sujeito ou dos conceitos, mas das relações entre estes elementos numa rede enunciativa. É certo que estas relações são instáveis, mas apresentam, igualmente, regularidades, e é a partir destas que se pode traçar uma história ou definir as coordenadas para uma análise filosófica. Não falamos, pois, de um sistema de pensamento que procure, apenas e só, definir os limites do conceito, olhar para um determinado evento fracturante ou para o nascimento isolado e autofecundado de um enunciado. Quando falamos de relações de poder, estamos, pelo contrário, diante de uma analítica que está sempre ao nível do discurso: a anarqueologia discorre naturalmente do método arqueológico porque vai olhar para o discurso na sua facticidade. O

conceito ou o objecto nada significam na sua insularidade. Pelo contrário, o significado que um determinado conceito ou objecto pode deter só pode ser encontrado quando se analisa a forma tensa como entram numa relação. Significa isto que nenhum enunciado, nenhum conceito, nenhum objecto, nenhum sujeito, está vinculado a uma temporalização da temporalidade, quer se manifeste enquanto transcendentalidade ou como pura idealidade (Foucault 2020, 103). Não interessa, pois, procurar os signos anteriores à linguagem ou ao pensamento, tentar desvendar a sua verdade oculta, antes prestar atenção ao discurso e à forma como este é dado a conhecer no mundo através da sua materialidade histórica eminentemente relacional.

Poder-se-ia agora questionar se a análise discursiva requerida pelo método anarqueológico não deixa de fora todo o conjunto de práticas não-discursivas, que são particularmente significativas para compreender as manifestações dos fenómenos de poder-come-dominação ou de poder-come-resistência. Ora, o que Foucault nos diz é que não só os discursos estão num território de permanente fricção entre eles, enformando-se, moldando-se, transformando-se, destituindo-se e criando formações discursivas, como os discursos estão numa ininterrupta tensão com as práticas que o rodeiam. Portanto, um determinado discurso é produzido pelas relações mantidas com outros discursos que lhe são limítrofes, pelos encadeamentos entre enunciados, entre enunciados e objectos, entre objectos, entre objectos e conceitos, entre conceitos, entre conceitos e enunciados, mas também pelos embates entre discursos e práticas não-discursivas. O método anarqueológico analisa a função desempenhada por cada discurso no território dessas práticas e os efeitos produzidos por essas práticas na criação ou transformação dos discursos. Olhemos, por exemplo, para os mecanismos pelos quais o discurso da economia política recupera o conceito de verdade (que tinha já sofrido uma transformação entre o discurso teológico e o discurso soberanista), reinterpreta e cria novos enunciados que o constituem (a verdade não é ditada por Deus ao seu representante terreno, nem se encontra meramente disponível no território do Estado ou imposta pelo soberano), descobre um novo objecto que é a verdadeira superfície de emergência da verdade (é necessário observar a verdade que é transpirada por todas as relações espontâneas no mercado), produz um novo regime de poder (descentralização da tecnologia de dominação, do Estado policial para a família, a escola, o quartel, o hospital ou a fábrica) e um amplexo de práticas (uma nova economia do tempo que visa a maximização da eficiência do sujeito, evitando desperdício, com a transversalidade dos horários, da escola à fábrica, a imposição de técnicas disciplinares sobre o corpo, através da implementação de métodos de periodização de treino ao longo da vida, ou a vigilância constante, seja no panóptico do asilo psiquiátrico, seja no *open space* do escritório de serviços).

Em simultâneo, as práticas não-discursivas permitem que o discurso da economia política apure a sua economia da verdade, validando novos saberes ou ciências, quando se ultrapassa o limiar de formalização e um determinado discurso define as suas regras axiomáticas (à estatística somar-se-ão as ciências humanas, que permitem uma individualização de cada sujeito e tornam a análise mais sofisticada, pelo que esta já não depende de uma amostra específica, mas da totalidade dos corpos; a reestruturação territorial, que permite uma observação mais atenta de cada indivíduo, através da repartição homogénea da cidade, como a Paris de Napoleão III e Haussmann; a requalificação institucional da escola ou do hospital como espaços de avaliação permanente ou de diagnósticação ilimitada e de extractivismo da verdade de cada sujeito), exigindo a criação de novos instrumentos de saber (da incorporação dos meios confessionais intermediados pelo pastor no sistema judiciário até à reformulação dos seus enunciados na forma do inquérito ou do exame, ou, ainda, à expiação do trabalhador através da sua auto-avaliação regular) e produzindo novas subjectividades (não se trata já do herético, do monstro ou da população, mas do delinquente, do criminoso, do trabalhador ou do anarquista). Ao indexarmos metodologicamente a cartografia das governamentalidades à anarqueologia, vemos como a governamentalidade moderna é produzida a partir de uma gestão de relações complexas entre discursos e práticas não-discursivas, que, por sua vez, contribuem para a constituição da racionalidade liberal que a fundamenta. Falar de poder-saber é, por isso, falar da relação de mútua dependência e de autofagia entre discursos e práticas.

Portanto, estamos muito longe de um movimento concêntrico, ou de uma estrutura piramidal, que ascende do enunciado para o conceito para o objecto para o discurso para a prática. Esta hierarquização é meramente ilusória: cada um destes elementos constitui a fenoménica política através de uma contaminação constante, de amplexos de mutações e entrecruzamentos que não permitem delimitar inequivocamente as fronteiras das governamentalidades e das contra-condutas, para que possam apresentar-se na sua insularidade, como se sobrevivessem por si só num estado de pureza e translucidez. O método anarqueológico silencia-se perante a questão do início ou do fim do poder, e é por isso que os seus traços genealógicos não podem ser interpretados de forma literal, pois, em certo sentido, não existe um momento primordial de formação de nenhum discurso ou prática, apenas um movimento perpétuo de contínua, mas não evolutiva, transformação. Por isso, o trânsito que encontráramos na análise discursiva traduz-se peculiarmente nas cartografias das governamentalidades e das contra-condutas: se na arqueologia os enunciados surgiam como condições de possibilidade dos discursos, na anarqueologia é o poder que vai desempenhar a mesma função penetrativa, trespassando as dominações e as resistências para abrir o campo de análise das possibilidades infinitas da política.

Agora que as linhas de força e as orientações do método anarqueológico estão definidas, resta pô-lo em prática. É certo que convocar a anarqueologia não é propriamente uma originalidade, mas a obsessão com o novo e o singular é, como vimos, mais apropriada a uma história das ideias do que ao empreendimento que procuramos aqui pôr de pé. Recentemente, alguns estudos sobre a relação entre Foucault e os anarquismos têm-se reclamado desse apodo, mas a anarqueologia ou é convocada como corroborante desse imprevisto cruzamento (Barnett 2016) ou aparece simplesmente como *boutade* (Malabou 2022). Não se trata propriamente de tentativas de levar até às últimas consequências um método particularmente exigente como é aquele que encontramos na analítica foucauldiana. Ensaaiemos, pois, esta hipótese de trabalho, avançando com um caderno de encargos claramente definido: se nunca saímos do discurso, então analisemos essas superfícies porosas conhecidas como anarquismos na sua absoluta contingência, revelando as suas discontinuidades, regularidades e contradições. Este estudo avança, pois, a partir de três eixos: (i) analisar os objectos, conceitos e enunciados de uma linha discursiva que se impôs como hegemónica dentro do difuso espaço anarquista, revelando se esta conseguiu efectivamente alcançar o seu grande designio de expurgar o poder da política. Duas questões de partida: são os anarquismos imunes ao poder? Caso não detenham essa excepcionalidade, os discursos anarquistas exprimem em absoluto um poder-como-resistência ou podemos encontrar neles vestígios de um poder-como-dominância? (ii) segundo eixo: dissecar a invulgaridade dos anarquismos enquanto contra-condutas. Não se trata de erguer uma teoria da resistência totalizante, com toda a sua canga prescritiva, mas de analisar as condições de possibilidade para uma prática de resistência anarquista. Cumpre, pois, determinar se esta resistência se pode exprimir ao nível político, ou se pode ser mais coerentemente acondicionada no domínio de um discurso ético. Inverter a exaustiva questão «pode o anarquismo ser posto em prática?» em «pode uma prática ser anarquista?»

Finalmente, (iii) um terceiro e último eixo de investigação: a questão da representação e da auto-representação discursiva dos anarquismos. Como são olhados os anarquismos pelos sujeitos que estão fora ou dentro do seu espaço discursivo? Quais as características idiossincráticas e absolutamente singulares que revelam? Quem determinou essas peculiaridades, que nos permitem nomear um determinado discurso ou prática não-discursiva como anarquista e nos impedem de qualificá-la de um modo completamente distinto? Quais as superfícies de emergência desse tipo peculiar de meta-discursividade, por instituir os fundamentos de um discurso sobre a discursividade anarquista? No fundo, trata-se, tão-só, de analisar a transformação de uma autoridade epistémica muito particular, à qual, surpreendentemente, Foucault não dedicou nenhuma parte da sua investigação, a não ser uma brevíssima referência em que a apresenta como constituinte da economia da verdade cristã (1988b, 40).

Esta instância de delimitação dos discursos anarquistas, que exclui os seus elementos espúrios para conservar a pureza e coerência dos seus enunciados e das suas práticas, que na sua tradução para outras línguas ricas convoca, com enorme felicidade, um significado bélico, é o eixo a partir do qual continuamos a avançar no nosso estudo: este instrumento de normalização epistémica é conhecido por cânone.

3. Complexo de Electra: o logro do cânone anarquista

«*porquê* um cânone? Qual é a agenda ético-política que opera um cânone?»

(Spivak 1987, 154)

Nas polémicas teóricas em torno do potencial dos anarquismos como teorias políticas, dos anarquismos enquanto exigentes cadernos de encargos para a organização do social, dos anarquismos como antropologias radicais, dos anarquismos enquanto promessas que se cumprem na carga destinal imposta pelas filosofias da história que são ainda hoje dominantes no pensamento político, talvez seja difícil encontrar um motivo teórico tão afamado como o da problemática em torno da representatividade. De forma algo frequente, esta questão tem sido observada através da lente convencional da representatividade política, seja pela discussão em torno da delegação da soberania por um ou mais mandatados, da definição dos mecanismos institucionais que permitem a superação da aporia entre a vontade geral e a vontade arbitrária do sujeito, ou, simplesmente, da legitimidade moral para decidir em lugar do outro irreduzível e absoluto. Mas talvez seja possível colocar o problema da representação política de uma outra forma: ainda antes de entrar na discussão jurídica sobre a legitimidade da soberania, não devemos questionar a razão pela qual um conjunto de discursos foi apodado de anarquista? Trata-se, pois, de analisar anarqueologicamente as instâncias de delimitação destes discursos (quem reivindica a autoridade epistémica para declarar que um determinado discurso é anarquista, em prol de outro?), a posição ocupada pelos sujeitos que nomeiam (qual o lugar institucional ou simbólico a partir do qual se anuncia a separação entre discursos anarquistas e não-anarquistas?) e as regularidades enunciativas (quais são, afinal, as continuidades discursivas que encontramos nos anarquismos?). No fundo, importa agora analisar essa instância de delimitação, essa ferramenta de inclusão e de exclusão de enunciados que em maior ou menor grau se afastaram da normatividade discursiva imposta, e verificar quais as consequências que esse gesto produziu para a representação dos anarquismos. Aos que afirmam que os anarquismos são imunes ao poder, basta mostrar-lhes em que medida é que estão refêns do seu cânone.

Portanto, uma anarqueologia dos anarquismos, que tem como ponto de partida a análise do seu corpo de trabalho dogmático e do modo como se auto-representa. Digamos que este é um problema de meta-representatividade política, uma vocação que percorre todo o pensamento moderno, na sua voracidade «para determinar a apreensão de qualquer coisa relevante ou de interesse para um qualquer relacionamento.» (Derrida 1998, 122). A questão colocada por Derrida é particularmente relevante para

a discussão em torno da potência da representação: de que esta implica sempre uma definição daquilo que pode ser apreendido – aquilo que se «*torna presente*» –, da constituição de uma «realidade» como totalidade, na qual o inapreensível é excluído. Este inapreensível é o outro ou, por outras palavras, o *irrepresentável*. As consequências políticas desta posição epistemológica são evidentes, pois está em causa uma omissão, quando não mesmo um exílio, do outro dos domínios legais, éticos e políticos dessa mesma realidade totalizante. Ora, o que acontece aos anarquismos quando estes circulam num território homogêneo, absoluto, em que todos os outros desviantes são expulsos? Não será o cânone uma forma de violência radical epistémica, uma das expressões inaugurais de um poder-como-dominação que actua à superfície dos discursos anarquistas?

Se, tal como Derrida afirma, a tradição filosófica moderna cartesiana e pós-cartesiana pressupõe este afastamento do outro, também a canonização epocal inflecte no mesmo sentido. Os discursos filosóficos da modernidade estariam assim mergulhados numa vontade de silenciamento daquilo que não encaixasse nas categorias tradicionais de apreensão da realidade. Tal como o cânone pressupõe a criação de uma unidade absoluta e uma exclusão que necessariamente o acompanha, a própria edificação da totalidade implica a criação de um cânone de autores e obras que permitam a fixação dos significantes necessários para a sua compreensão. Os anarquismos não foram alheios a este movimento, em dois sentidos distintos: por um lado, este corpo discursivo foi sempre um objecto estranho e que, à primeira vista, seria dificilmente integrado dentro do cânone moderno; por outro lado, esta exclusão parece ter reforçado a necessidade de que os anarquismos elaborassem o seu próprio cânone. Os anarquismos, como estertores da modernidade, curvaram-se perante a racionalidade e produziram uma teoria da história teleológica, expurgando todos as outras tendências que gradualmente se afastaram dessa representação teórica. O apodo de anti-representativo vulgarmente atribuído aos anarquismos deve ser criticamente analisado, quando está em causa uma constituição de um cânone que contribui precisamente para a sua representação e na qual entra em jogo uma distribuição de poderes desigual entre diferentes discursos e práticas. Surpreende que a constituição do cânone anarquista tenha permitido a constituição de uma totalidade ideológica singularizada – o anarquismo –, que excluiu todos os outros anarquismos irrepresentáveis pelo caminho?

3.1. **Canonizar e tipificar: disciplinando a discursividade anarquista**

Como foi já referido no nosso excurso introdutório, ocasionalmente encontra-se nos manuais de filosofia e teoria política um breve capítulo no qual se aflora uma ideologia que os autores sintetizam no vocábulo

«anarquismo». Não querendo questionar a relevância pedagógica e propedêutica destas obras, talvez importe discutir de que forma se pode nomear um corpo discursivo heterogêneo de forma tão inequívoca. O problema que emerge em primeira instância é relativamente fácil de compreender: se existe uma corrente discursiva que se possa nomear como anarquismo, isso implica que se está perante um corpo teórico relativamente unificado que permitiu a criação de um objecto singular, no qual as afinidades e os traços comuns partilhados pelos autores – da organização epistemológica da sua estrutura conceptual à formação ontológica ou à edificação de projectos políticos – superam em muito as possíveis divergências que existiriam entre eles. Ou, pelo menos, que este anarquismo se possa compreender a partir de uma redução da diferença, através da aplicação de um filtro que apresente um substrato reduzido, é certo, mas que ofereça uma definição clara do seu conteúdo.

Este gesto de exclusão do outro, ou da diferença, é uma das características da representação canónica do anarquismo singular, segundo Süreyya Evren, no seu estudo original sobre a história dos anarquismos e da sua relação com o cânone (2012), e que continua o debate sobre a sua fixação, iniciado poucos anos antes (McKenzie e Stalbaum 2007). Evren discute outras duas características da representação do cânone: a maior relevância dada à teoria em relação às práticas e a aplicação do método historiográfico mais adequado para entender o passado. Apesar de não deixar de ser um trabalho na área disciplinar da historiografia e da teoria da história, esta tese deve destacar-se pela sua originalidade no debate contemporâneo em torno dos anarquismos, e por ter dado uma nova vida à discussão em torno deste tipo muito específico de dominação no campo dos estudos anarquistas, que culminou numa antologia que colige um conjunto importante de contribuições que procuram repensar o cânone anarquista, em torno da dicotomia inclusão-exclusão e da representação dos anarquismos enquanto identidades (Kinna e Evren 2013). O problema que se coloca é, no entanto, particularmente paradoxal: se os anarquismos partilham um *ethos* anti-autoritário, como podem aceitar representar-se segundo um crivo tão apertado? Repare-se como o célebre lema anarquista «Nem deuses nem mestres»¹⁰¹ parece apontar numa direcção distinta e aparenta representar um espírito anti-canónico. Se o princípio anti-autoritário presente na divisa fosse levado à letra, a constituição de um cânone seria uma tarefa impossível. A realidade é que, olhando criticamente para os diversos percursos anarquistas, estes são quase sempre definidos com referência a um «mestre», a um «sábio», a um «pai fundador», que trilha um caminho específico. Se atentarmos à prosa de Daniel Guérin na sua célebre obra *L'Anarchisme: de la doctrine à la action* (1965), é usual encontrarmos uma terminologia que alguém fiel à máxima anarquista poderia considerar bizarra: «Os

¹⁰¹ A primeira referência a *Ni Dieu ni maître* encontra-se em França, no título do jornal fundado por Auguste Blanqui em 1880.

seus mestres [dos anarquismos] quase nunca condensaram o seu pensamento em tratados sistemáticos», «A biografia dos mestres do pensamento libertário supõe-se, aqui, ser conhecida» ou «A relativa unidade do anarquismo societário provém do facto de este ter sido elaborado, mais ou menos na mesma época, por dois mestres, um dos quais era o discípulo e o continuador do outro: a saber, o francês Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e o exilado russo Miguel Bakunine (1814-1876)» são só algumas das referências a uma tendência que se tornará clara nas páginas seguintes¹⁰². Afinal, os estudos académicos ou militantes sobre este sistema de fenómenos, práticas e discursos peculiares procuram, na sua generalidade, definir um corpo de trabalho restrito, em redor de um conjunto de autores limitado, com o propósito de alcançar uma definição unívoca de uma doutrina, mesmo que isso implique uma eliminação ou ocultação de todas as correntes discursivas que não encaixem nas gavetas conceptuais necessárias para proteger o argumento de que, de facto, só assim se pode representar o solitário anarquismo.

Quando esta definição é alcançada, o anarquismo pode finalmente ser representado e diferenciado das outras escolas de pensamento político. Foi exactamente isso que Paul Eltzbacher procurou fazer logo no início do século passado (1900), verificando que as escolas mutualistas, comunistas, colectivistas ou individualistas partilhavam entre si a mesma propensão anti-estatista¹⁰³. Voltar-se-á mais à frente a este problema de definição e representação. Por agora, é mais importante atentar a um outro ponto particular desta obra de Eltzbacher, que antecede o problema da sintetização dos anarquismos: na realidade, para que se opere um reducionismo deste género é imprescindível determinar os referentes teóricos e os sujeitos que estão na génese de discursos que podem confluir nesse suposto caudal anarquista. Assim, Eltzbacher assumiu que para definir o anarquismo como anti-estatismo teria de sustentar a sua tese na interpretação dos discursos veiculados por aqueles que estruturaram esse conjunto de *ideias*: a esse conjunto de personalidades que transpira autoridade epistémica e representacional, decidiu dar o nome de «sete sábios do anarquismo»¹⁰⁴.

À partida, a pergunta que se poderia colocar seria a seguinte: porque recaiu a escolha de Eltzbacher em William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Max Stirner, Mikhail Bakunin, Pyotr Kropotkin, Benjamin Tucker e Leo Tolstoi? Mas inquirir sobre as razões que conduzem um canonizador a escolher as suas referências

¹⁰² Não deixa de ser irónico que *Ni Dieu ni maître* seja também o título de uma antologia de textos da autoria de «mestres anarquistas» (Guérin 1970).

¹⁰³ Leituras contemporâneas da obra de Eltzbacher criticam não só a simplicidade desta definição, como também os problemas decorrentes de se pretender definir de forma simplista uma questão complexa (Fleming 1988). De anotar, ainda, a necessidade de se proceder a uma crítica ao reducionismo da definição de anti-estatismo, que não pode ser monopolizada pelos anarquismos (Kinna e Evren 2013, 3).

¹⁰⁴ «Seven sages of anarchism» é, na realidade, uma expressão cunhada por Ernest Alfred Vizetelly (1911). Uma edição recente da obra de Eltzbacher refere no título a importância desses ideólogos, de forma algo entusiasta, hagiográfica ou mesmo reverencial (Eltzbacher, 2004).

poderia prender-nos a uma análise meramente psicologista, que foge ao escopo de um trabalho anarquiológico. Talvez seja mais relevante analisar as consequências que essa própria escolha produz para o entendimento do objecto em causa, i.e., os discursos anarquistas. Qualquer processo de selecção e filtragem pressupõe uma exclusão, que tanto pode ser involuntária como intencional, contribuindo para a forma como o leitor se confronta com um determinado tema. Ao reivindicar que o seu trabalho assenta na tentativa de «conhecer o anarquismo cientificamente» (1908, 3), Eltzbacher está a produzir um discurso que reclama, por um lado, uma relevância extraordinária para a obra dos sete autores referidos, como, por outro, subjuga a importância de todos aqueles que ficaram de fora. No que diz respeito à obra literária, o exercício deste mecanismo de expulsão e integração deriva invariavelmente no estabelecimento de um cânone. E só em função da existência deste cânone é que se torna possível sustentar a existência de um anarquismo singular.

Eltzbacher não foi o único a apontar nesta direcção sintética e singularizadora de um movimento de ideias tão amplo, heterogéneo e complexo. George Woodcock, seis décadas depois (1962), executou um empreendimento de canonização semelhante: no seu livro, encontramos capítulos individuais dedicados a Godwin («O homem da razão»), Stirner («O egoísta»), Proudhon («O homem do paradoxo»), Bakunin («O impulso destrutivo»), Kropotkin («O explorador») e Tolstoi («O profeta»). Só Tucker cai do panteão erguido por Eltzbacher, merecendo breves referências sobre o seu individualismo e por ter sintetizado Proudhon e Josiah Warren, «com poucas achegas originais» (Woodcock 1971, 479). Mas, ao contrário de Eltzbacher, Woodcock afirma que descrever

«a essência da teoria anarquista é um pouco como tentar esboçar os traços de Proteu, porque a própria natureza da atitude libertária – a sua recusa de qualquer dogma ou a de qualquer sistematização rígida e, sobretudo, a insistência sobre a extrema liberdade de escolha e sobre a importância primária do juízo individual – torna possível uma variedade de pontos de vista, inconcebíveis num sistema rigorosamente dogmático» (Woodcock 1971, 16).

Mas se esta intuição parece definir um itinerário variável e determinado pelas circunstâncias, podendo até colocar em causa a criação de um cânone, quando não mesmo uma definição singular do anarquismo, conseguimos compreender que Woodcock está, depois de uma leitura mais fina, a canonizar. Evren lembra, por exemplo, que tal como afirmar que o anarquismo é «a irmã instável do marxismo», ou que o movimento anarquista sobrevive «sem nenhuma razão aparente», também o postulado acerca da

ausência de sistematicidade do corpo teórico anarquista é uma das características do seu cânone (Evren 2012, 57). O que Woodcock procura fazer, mais não é do que sublimar o exotismo dos anarquismos e confirmá-lo como seu elemento unificador. Para confirmar esta uniformização em torno do cânone, importa lembrar que Woodcock chega mesmo a realçar que as diversas escolas anarquistas estão unidas por uma visão naturalista de uma sociedade («[t]odos os anarquistas, penso eu, aceitariam a afirmação de que o Homem contém naturalmente dentro de si todos os atributos que o tornam capaz de viver em liberdade e concórdia social» [Woodcock 1971, 21]) auto-governada e assente em contratos voluntários e conscientes entre os seus membros. Como se poderá ler adiante, esta narrativa resulta de uma leitura exclusivista do cânone, que empurra para a periferia outras concepções anarquistas que rejeitam tanto essa constituição ontológica como o determinismo histórico e social.

As obras de Eltzbacher e Woodcock são certamente as mais difundidas, mas não as únicas que promovem a formação de um cânone anarquista. Existem inúmeros exemplos que evidenciam esta tendência para agregar e normalizar os anarquismos, como uma antologia de textos dos mesmos seis autores identificados por Woodcock, que tem o sugestivo título *The essential works of anarchism* (Shatz 1972). Com uma dimensão teórica e de alcance sincrético, deve referir-se *Anarchism. A theoretical analysis* (Ritter 1980), na qual o autor afirma inequivocamente que

«[o]s argumentos tratados neste livro como representantes da essência do anarquismo provêm de quatro autores – Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Miguel Bakunine e Pedro Kropotkin – cujas contribuições para a teoria anarquista são universalmente consideradas como as mais seminais. Estes escritores, que se sucederam uns aos outros no discreto período compreendido entre as Revoluções Francesa e Russa, elaboraram um conjunto coerente de argumentos originais, que, mantendo a sua originalidade, foram pouco desenvolvidos depois do tempo de Kropotkin. Assim, para compreender o anarquismo como teoria política, os escritos dos anarquistas mais recentes não precisam de ser considerados.» (1980, 5)

Também a terminologia adoptada revela o âmbito de uma proposta que circula entre uma essência e um universalismo extraído de um suposto senso-comum. Se o trabalho intelectual tem como propósito questionar o que é universalmente aceite como verdade inequívoca, certamente que este livro de Ritter contribui para o seu exacto oposto. Uma das mais populares obras da década de 1960 sobre os anarquismos partilha precisamente a mesma perspectiva em relação ao cânone definido por Ritter. Trata-

se do célebre *The anarchists* (Joll 1964), um livro num registo eminentemente historiográfico, mas que procura também discutir o conteúdo enunciativo daqueles que o autor considera serem os principais autores do anarquismo. Dos seis autores que Woodcock apresentara dois anos antes, Tolstoi é mencionado superficialmente, enquanto Stirner é simplesmente considerado como «um pensador não muito importante, nem interessante» (Joll 1964, 154). Apesar da preponderância dos estudos históricos sobre os anarquismos, quando comparados com as interpretações filosóficas, tentar-se-á restringir esta tese apenas às exegeses que permitam uma leitura teórica. A obra de Joll encontra-se neste domínio, mais próximo da área disciplinar da história das ideias, pelo que o seu interesse, ainda que reduzido, é significativo para compreender a fixação do cânone.

Alguns trabalhos mais recentes reorganizaram as leituras canónicas sobre os anarquismos, sem, contudo, abalarem as suas fundações. Significa isto que apesar de considerarem uma multiplicidade de novas contribuições para reflectirem acerca desse conjunto de discursos, e apesar de discutirem a existência do cânone, não o rejeitam *in plena*. Mas a sua importância para a apresentação de novos discursos e práticas anarquistas, abdicando de um propósito de singularização destes fenómenos, não pode ser menosprezada. É certo que está sempre presente a ameaça de recriar o cânone ao tomar-se o anterior como obsoleto, mas a apresentação de olhares diferentes sobre os anarquismos permite que a pretensão dogmática provocada pela normatização do entendimento destes discursos entre em curto-circuito. Mas também é válido afirmar que, no caso das diversas edições introdutórias, que proliferam desde a década de 1970, e que se escudam numa justificação plausível em torno das circunstâncias externas que limitam o escopo da investigação apresentada (prazos, limitações quanto à extensão do texto, pretensão de acessibilidade ao novo leitor), não se deixa de potenciar a consagração de um cânone. Consciente dessa ambiguidade, Colin Ward, num dos mais reputados *readers* sobre os anarquismos, admite que «alguns anarquistas iriam objectar contra a identificação do anarquismo com os seus escritores mais conhecidos» (2004, 8), não sem antes emendar a mão, ao referir que «é usual relacionar a tradição anarquista com os quatro maiores escritores e pensadores» (Ward 2004, 3). George Crowder partilha a mesma posição, uniformizando o anarquismo em torno desses mesmos quatro autores em *Classical anarchism. The political thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin* (1991). Apesar de discutir (sumariamente) nomes exteriores ao cânone (como Alex Comfort e Paul Goodman) e avançar com uma comparação pertinente entre os enunciados anarquistas, por um lado, e os marxistas, o liberalismo de Alexis de Tocqueville e o contratualismo de Thomas Hobbes, por outro, também April

Carter organiza o seu *The political theory of anarchism* (1971) em redor de um número muito reduzido de autores: são eles Proudhon, Bakunin, Kropotkin e Tolstói¹⁰⁵.

Há diversos exemplos de obras que lamentavelmente não chegam sequer a aflorar as diferenças entre correntes. Contrariamente aos sujeitos referidos por Colin Ward («alguns anarquistas»), não é raro encontrar edições contemporâneas que apontam para a representação de um grupo unitário de sujeitos, que partilham uma mesma vontade, que agem segundo os mesmos meios e para os mesmos fins. Estas obras desenham a figura do anarquista-come-totalidade, ignorando as imensas polémicas teóricas que se têm travado neste campo de ideias. A representação desta figura surge, a título de exemplo, em *What is anarchism? An introduction* (Rooum 2016 [1992]). Apesar de ter experienciado essas divergências teóricas nas polémicas travadas entre os periódicos *Freedom*, de Vernon Richards, e o classista *Black Flag*, de Albert Meltzer, Donald Rooum nem por isso abdicou de redigir uma introdução ao anarquismo, na qual despreza o conteúdo teórico das divergências no meio, afirmando que «a base dessas divisões é o antagonismo pessoal, e não é raro no movimento anarquista mascarar as querelas pessoais de disputas doutrinárias» (Rooum 2016, 17), salientando que todos os anarquistas «gostariam que toda a gente fosse subitamente persuadida pela integralidade da mensagem anarquista, e por um desaparecimento da opressão através de um salto único, fantástico, revolucionário. Mas como realistas, os anarquistas também valorizam o progresso em passo de caracol na direcção correcta» (Rooum 2016, 15). Afirmações caricaturais, é certo, mas que partem de um gesto que obscurece a multiplicidade de vontades dos diversos discursos anarquistas: talvez não seja garantido que todos os anarquistas se identifiquem com o apodo maniqueísta entre realistas e idealistas, nem que a acção vise o consenso absoluto. A análise contemporânea ao humanismo, por parte das correntes pós-estruturalistas, também dificilmente se poderia rever na terminologia usada, sabendo-se que a crítica à revolução como evento total ou ao discurso do progresso são dois dos motivos presentes nas suas análises.

Outro dos livros que explora uma representação deste género, mas sem qualquer lastro de ironia, é *About anarchism*, de Nicolas Walter, originalmente publicado como n.º 100 do periódico *Anarchy*, em Junho de 1969. Afirmações como «[p]oucos anarquistas concordariam com os marxistas de que a unidade básica da sociedade é a classe» (Walter 2019 [1969], 11), «[a]narquistas opuseram-se sempre à guerra» (Walter 2019 [1969], 16), «[a]narquistas opuseram-se sempre a qualquer forma de opressão nacional, social, racial ou sexual» (Walter 2019 [1969], 20), revelam ou um total desconhecimento das polémicas teóricas entre anarquistas, ou simplesmente uma vontade de terraplanar todas as divergências enunciativas do

¹⁰⁵ A obra de Carter merece especial atenção porque apesar de aparentar uma ruptura com a abordagem canonizadora, verifica-se que a sua «bibliografia sugerida» consiste, quase exclusivamente, em obras dos quatro «mestres» (Adams 2013, 40).

meio anarquista. Basta recordar a importância que teve (e que surpreendentemente ainda hoje mantém) o anarquismo classista e a escola plataformista na América do Sul, no que diz respeito à manutenção da classe como sujeito central. Sobre a pretensa unanimidade anti-belicista, basta lembrar o já referido *Manifesto dos Dezasseis*, no qual Kropotkin e outras 14 figuras do movimento anarquista de então apoiaram o esforço de guerra contra os impérios durante a Primeira Guerra Mundial. E quanto ao posicionamento comum contra qualquer forma de governo externo, recordem-se os diferendos quanto ao papel da mulher na sociedade futura, as lutas contemporâneas em prol do nacionalismo catalão ou do nacionalismo negro. Walter pretende consensualizar um grupo de posições teóricas, estabelecidas historicamente, que dificilmente podem evitar a controvérsia.

Mas as dificuldades com este texto não se prendem exclusivamente com o seu carácter prescritivo ou pela visão monopolista do anarquismo, que é particularmente notada pela utilização estilística regular do sujeito «nós, anarquistas»; estão também presentes na perpetuação do cânone. Introduzem-se Godwin, que é apresentado como «a primeira pessoa que elaborou uma reconhecível teoria do anarquismo» (Walter 2019, 23), Stirner, Proudhon, «a primeira pessoa a chamar-se deliberadamente de anarquista» (Walter 2019, 25), Kropotkin, Malatesta, Reclus, Faure, Goldman, Berkman, Rocker, resumidos como «praticamente todas as figuras principais do movimento anarquista no final do século XIX» (Walter 2019, 29). O problema de definir um conteúdo genérico para o anarquismo e o anarquista é, mais uma vez, de elaboração de um discurso que força a semelhança e exclui o divergente. Por isto, Walter não recuou e cozinhou uma papa homogênea, que obscurece a multiplicidade de formas de acção, militância e pensamento teórico. No fundo, caindo na armadilha falaciosa – tanto de autoridade como de generalização precipitada – no recurso constante ao plural majestático, o autor admite que

«Assim, nas nossas vidas privadas somos individualistas, fazendo as nossas próprias coisas e escolhendo os nossos companheiros e amigos por razões pessoais; nas nossas vidas sociais somos mutualistas, fazendo acordos livres uns com os outros, e dando o que temos e recebendo o que precisamos, através de trocas iguais entre todos; nas nossas vidas colectivas, seríamos colectivistas, juntando-nos ao nosso colega na produção para o bem comum – e na gestão do trabalho seríamos sindicalistas, juntando-nos aos nossos colegas na decisão da forma adequada a realizar um trabalho; nas nossas vidas políticas seríamos comunistas, juntando-nos aos nossos vizinhos na decisão da forma a gerir a comunidade. Isto é, claro, uma

simplificação, mas expressa a verdade geral sobre a forma como os anarquistas pensam hoje em dia.» (Walter 2019, 31-32)

Walter está, pelo menos, bastante correcto ao supor que a sua afirmação se pode tratar de uma simplificação. Empreendimento similar foi aquele levado a cabo por Herbert Read, em *The philosophy of anarchism* (1940). Porém, Read vai mais longe ao admitir que existe um corpo discursivo «absoluto e puro», que o autor propõe revelar ao leitor. Read não só parece rejeitar as variações históricas que os diversos anarquismos podem representar, como a sua própria obra pode ser lida no próprio contexto em que foi escrita. Quando o autor descreve o objectivo do anarquismo como sendo a extensão do «princípio da equidade até ao momento em que este suplanta totalmente a lei estatutária», torna-se evidente que o que está em causa é precisamente definir o anarquismo negativamente, como a contraposição às tendências do socialismo moderno que estabelecem um «vasto sistema de lei estatutária contra o qual deixa de existir um argumento pela equidade». Esta hipótese não pode ser peremptoriamente aceiteada, se se pensar nas diferentes correntes anarquistas que põem em causa a possibilidade de definição de um princípio de equidade, que teria de ser imposto por uma instância arbitral. Para Read, esse problema não se coloca, desde que a arbitragem seja aplicada segundo os «princípios universais da razão». Esta contribuição para o cânone exclui, à partida, todas as correntes anarquistas que se afastaram da conceptualização racionalista, como Stirner, Landauer e, posteriormente, os pós-estruturalistas. A tarefa em mãos passa, então, por discutir a existência ou a relevância desta verdade geral, analisar criticamente este discurso dominante sobre o anarquismo e apurar se este continua a penetrar, hoje em dia, nos meios anarquistas e no seu espaço de discussão de ideias.

Assim, a tendência que é relativamente transversal é ainda a da procura incessante por afinidades entre discursos tão diferentes entre si, com o propósito final de alcançar uma definição absoluta do que é verdadeiramente o anarquismo. Mas existe, por outro lado, um trabalho complementar de catalogação, hierarquização e representação das diferentes e tão díspares escolas de pensamento anarquista, contribuindo especialmente para a incorporação dos velhos sábios num novo cânone e num novo discurso que se elaborou a partir dele. Neste enquadramento encaixa o estudo *Anarchism* (Miller 1984), que continua a ser, até hoje, um dos empreendimentos mais sofisticados para uma análise fina dos diferentes argumentos anarquistas, no que respeita ao anti-estatismo ou à desconfiança em relação à autoridade (que aproxima as diferentes correntes) e à distribuição de bens e recursos, e correspondente modelo económico proposto (que afasta). Dito isto, deve realçar-se que o debate gira em torno de um conjunto de autores restrito: regressa Godwin (1793), Stirner (2004 [1845]) e é introduzido Robert Paul

Wolff (1970). Estes três representam, segundo Miller, o «anarquismo filosófico». Mas existem outras duas escolas teóricas: o «anarquismo individual», de Josiah Warren, Benjamin Tucker e Murray Rothbard; o «anarquismo comunista», de Kropotkin, Errico Malatesta, Elisée Reclus, Alexander Berkman, Emma Goldman, Nicolas Walter e Murray Bookchin. Proudhon e Bakunin são também referidos no estudo, mas como introdutores de um conjunto de ideias que só seria sistematizado posteriormente. E esta seriação origina, na perspectiva de Miller, um discurso enquanto corpo doutrinário relativamente unificado, algo que não captura a natureza variada e ambígua das práticas e dos discursos anarquistas, e ignora a historicidade dos textos, em prol de uma concepção absoluta do anarquismo, à semelhança do que já acontecia na obra de Crowder (Marshall 2008, xiii; Adams 2013, 40-41).

Outro dos exemplos que pode ser dado para compreender esta reformulação do cânone é a obra de Paul McLaughlin, um dos melhores exegetas do pensamento de Bakunin (2002), que com o livro *Anarchism and authority. A philosophical introduction to classical anarchism* propõe a distribuição do pensamento anarquista por seis categorias: «filosofia anarquista inicial (Godwin, Proudhon, Stirner); anarquismo clássico (Bakunin, Kropotkin); novo anarquismo (Malatesta, Goldman, Chomsky); anarquismo neo-clássico (Bookchin); anarquismo individualista (Read); e anarquismo pós-moderno (May, Newman)» (2007, 167). Apesar de referir que alguns autores foram omitidos (citam-se Elisée Reclus, Tolstoi, Alex Comfort, Paul Goodman, Colin Ward, John Zerzan, «e outros»), alegando que esta escolha pretenderia apenas dar ao leitor «uma pequena ideia não só da largura da filosofia anarquista, mas também da sua profundidade» (McLaughlin 2007, 167), no final de contas o que se estabelece é um novo agrupamento de categorias que definem quais os autores relevantes para compreender os anarquismos, e cria-se um discurso que legitima as tendências hegemónicas dentro do universo anarquista: deste grupo selecto são excluídos – ou pelo menos relegados para segundo plano – aqueles que problematizam as relações entre anti-autoritarismo e género (Voltairine de Cleyre), discurso racial (Ashanti Alston), organização laboral (Rudolf Rocker) ou crítica à tecnologia (John Zerzan). As obras de Miller e McLaughlin revelam como a modernidade ainda impõe uma interpretação padronizada e evolutiva destes discursos políticos, com o objectivo final de os limitar a uma nomeação unívoca do anarquismo.

Uma edição que evidencia uma peculiaridade e uma problemática a terem em conta neste trabalho é *Demanding the impossible. A history of anarchism*, de Peter Marshall: a peculiaridade está na elaboração de uma historiografia das ideias, que confirma a existência de diferentes caudais que desaguam num «rio da anarquia» (Marshall 2008, 6), e que é construída a partir de um fluxo teórico que parte do taoísmo e que corre até à ecologia da liberdade de Bookchin. Não que este esforço seja único ou vanguardista, mas é usualmente acompanhado por uma tendência para agregar um conjunto de correntes de

pensamento através da convocatória de múltiplos autores, nos quais se poderia identificar uma certa afinidade com o anarquismo e que, por essa razão, o legitimaria como uma teoria política válida. Marshall não escapa a este problema, procurando resgatar os traços anarquísticos de autores como Heraclito, Rabelais, Diderot, Rousseau, Swift, Burke, Paine, Wilhelm von Humboldt, Nietzsche¹⁰⁶, John Stuart Mill ou, porque não, Oscar Wilde, mas introduz uma diferenciação conceptual importante entre as escolas libertárias e as anarquistas:

«Em geral, defino um anarquista como alguém que rejeita todas as formas de governo externo e o Estado, e acredita que a sociedade e os indivíduos funcionariam bem sem eles. Um libertário, por outro lado, é aquele que afirma a liberdade como valor supremo e que gostaria de limitar os poderes do governo a um nível mínimo compatível com a segurança. A linha entre o anarquista e o libertário é fina, e no passado, os dois termos foram usados de forma equivalente. Mas enquanto todos os anarquistas são libertários, nem todos os libertários são anarquistas.» (Marshall 2008: xiii)

Mas esta diferenciação, que poderá ser um bom ponto de partida para uma preocupação conceptual e terminológica, encerra em si uma dimensão problemática, pois contribui para a perpetuação do cânone: afinal, mesmo que se consigam vislumbrar características anarquísticas ou libertárias em toda a história, o entendimento do anarquismo só pode ser alcançado através da leitura dos seus «autores clássicos» (Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Reclus, Malatesta, Tolstói, Warren, Adin Ballou, John Humphrey Noyes, Voltairine de Cleyre, Alexander Berkman, Goldman, Landauer, Johann Most, Rudolf Rocker e Gandhi) ou dos «anarquistas modernos» (Herbert Read, Alex Comfort, Paul Goodman e Bookchin). É certo que a preocupação de Marshall não passa pela ruptura total com o cânone, mas em afiná-lo, ao alimentá-lo com novas tendências e autores, determinando novas autoridades inescapáveis para o entendimento do anarquismo. Por isto, compreende-se a permanente reivindicação de autenticidade¹⁰⁷, que é paradoxal à própria afirmação introdutória do autor, quando admitia que «[o]

¹⁰⁶ Sobre as relações entre Nietzsche e as discursividades anarquistas, importa, no entanto, destacar um estudo recente de enorme fôlego, que procura revelar não só os afastamentos (Nietzsche foi um crítico radical dos anarquismos, apesar de isso se dever a uma redução moralista desses discursos), como também os diálogos (desde logo a enorme sedução pelos escritos de Nietzsche em certos meios anarquistas). Cfr. Shahin 2022.

¹⁰⁷ Alguns exemplos: «O verdadeiro pai do anarquismo encontra-se no outro lado do Canal. Trata-se de William Godwin (...)» (Marshall 2008, 1-5); «Proudhon é o verdadeiro pai da anarquia» (Marshall 2008, 236); «O primeiro anarquista americano verdadeiro foi o músico e inventor Josiah Warren» (Marshall 2008, 384).

objectivo explícito deste livro é mostrar que existe uma tradição anarquista profunda que oferece muitas ideias e valores que são relevantes para os problemas e assuntos contemporâneos» (Marshall 2008: xiii). No final de contas, separando as águas, pode aplicar-se um sistema de filtragem que permite a enunciação não só dos «sábios do anarquismo», como principalmente dos «verdadeiros anarquistas». Esforço inglório se se pensar que esta representação teórica exclui todo um manancial teórico que pode enriquecer os estudos e as práticas anarquistas.

A literatura crítica sobre os anarquismos navega, assim, numa dicotomia complexa: entre o exclusivismo, que encerra o cânone aos teóricos que se identificam como anarquistas, e o inclusivismo, que reclama que uma grande parte dos autores do cânone ocidental se aproximaram do pensamento anarquista, mesmo que isso estivesse apenas implícito nos seus trabalhos. Ruth Kinna dá conta desta tensão, quando afirma que

«Alguns argumentaram que o cânone é demasiado inclusivo, composto por companheiros de viagem que nunca se apresentaram como anarquistas e por outros que adoptaram esse rótulo sem nenhum compromisso verdadeiro. Outros sugeriram que a abordagem é excessivamente exclusivista e que desvaloriza o contributo dos incontáveis activistas anónimos que permitiram que o movimento anarquista sobrevivesse.» (Kinna 2005: 12)

Este estudo introdutório de Kinna é um bom exemplo de como se pode apresentar a riqueza teórica dos anarquismos, sem, contudo, perder de vista a necessidade de revisão do cânone. Contrasta, por exemplo, com o livro *L'anarchisme* (Jourdain 2013), que é uma obra de divulgação (e, por isso, menos ambiciosa do ponto de vista do rigor científico), a partir da qual se procura sintetizar a grande diversidade teórica que compõe o universo anarquista. Navegando entre o «coração das teorias anarquistas» (com Proudhon, Bakunin, Kropotkin e Stirner) e as suas margens (do romantismo de Ernest Cœurderoy à religiosidade de Bernard Lazare, Gershom Scholem, Tolstói e Hakim Bey, passando pela contestável designação de «anarquismo de direita», à qual, segundo o autor, pertenceria Céline, e pelos anarco-capitalismos de Gustave de Molinari e Murray Rothbard), este estudo introdutório serve não só para responder criticamente à fixação de um cânone (valorizando a «pluralidade de teorias»), como também para revelar o carácter inclusivista que se tornou tónica dominante nas abordagens contemporâneas sobre os anarquismos, nas quais até Marx pode ser reivindicado como um afim (Sheehan 2003: 153).

A principal dificuldade com que se deparam os trabalhos e estudos contemporâneos é, assim, escapar a uma representação dominante sobre os anarquismos ou cair num pântano de afinidades teóricas sob o tremendamente ambíguo «guarda-chuva» do libertarismo. Deve, contudo, destacar-se uma destas obras introdutórias que não só possibilita que o leitor contacte com um manancial de contribuições vulgarmente excluídas do cânone (Fredy Perlman, Bob Black, Ted Kaczynski, John Zerzan, G. P. Maximoff, Alfredo Bonanno, Nestor Makhno, Bart de Ligt ou John Moore), como inscreve as distinções entre tendências num processo que valoriza as circunstâncias históricas em que esses discursos são produzidos. Mesmo que no livro de Kinna se procure justificar a existência de um anarquismo geral, entendido como «a doutrina que tem como objectivo a libertação das pessoas em relação à dominação política e à exploração económica, através do encorajamento da acção directa e não-governamental» (Kinna 2005, 3), trata-se também de uma leitura abrangente em que é destacada a riqueza teórica, sem omitir as diferenças de fundo que opõem as perspectivas de diferentes sujeitos e identidades.

À primeira vista, esta definição do anarquismo como doutrina colocaria este livro na mesma tradição de edições que procuram encontrar uma definição unívoca deste corpo discursivo, valorizando as semelhanças teóricas das suas propostas e ocultando as diferenças substanciais entre as diferentes tendências. Na verdade, como se verá mais à frente, nem todas as escolas de pensamento anarquista mostram alguma preocupação com a desigualdade ou a exploração económica, e Kinna tem isso presente quando admite que «ao contrário das escolas de pensamento colectivista e comunista, os anarco-capitalistas sugerem que o mercado se auto-regula e que as desigualdades originadas a partir de trocas podem ser justificadas» (Kinna 2005, 25). Existem, ainda, *readers* contemporâneos que mesmo rejeitando a definição de um cânone composto por autores, resvalam nesta preocupante circunscrição de um anarquismo passível de um sincretismo doutrinário. É o caso do livro *Anarchism*, de Sean Sheehan, no qual são abordadas as novas práticas, vinculando-as a uma leitura do anarquismo como «um radicalismo político e social que opõe ao capitalismo um comunismo libertário» (2003, 11) ou admitindo que o «anarquismo é revolucionário pois deseja uma nova ordem social baseada em ideias socialistas libertárias» (2003, 15). Ainda na mesma obra, o autor chega mesmo a afirmar que o «anarquismo também suspeita de pretensões a verdades universais, especificamente noções sobre uma natureza humana fixa, pois a história mostra que este tipo de ideias, apesar de parecerem politicamente neutras, estão na realidade ligadas ao poder e ao controlo» (2003, 36-37). Evidentemente que estas presunções demonstram um outro nível problemático: a canonização da definição do próprio objecto a partir da exclusão de todas as tendências concorrentes, ao rejeitar-se o exercício tipológico de divisão das escolas. Seria difícil identificar em *O único e a sua propriedade* uma proposta comunista (a bem da

verdade, Sheehan não vai tão longe, quando refere que o «Stirnerismo está bastante longe do anarquismo comunista convencional» [Sheehan 2003, 42]; mas seguindo o argumento e a definição inicial do autor, terá Stirner produzido um discurso anarquista, na sua perspectiva?), tal como seria falacioso ignorar toda uma tradição de autores que não se coibiu de prescrever verdades universais nos seus escritos. É verdade que Kinna parece dar com uma mão e tirar com a outra, ao afirmar, como Sheehan, que se pode alcançar a essência doutrinal do anarquismo. Mas o que talvez se possa retirar desta interpretação é que apesar de existir uma clara tentativa de fixar uma definição substancial para o anarquismo, Kinna compreende que os afastamentos enunciativos revelam que este objecto é melhor representado por um grupo múltiplo de práticas e discursos paradoxais entre si, do que por uma limitada relação de parentesco, que não pode constituir outra coisa que não uma família disfuncional.

Assim, para proceder a uma análise das limitações e do escopo possível do cânone, há que discutir, em primeiro lugar, os próprios métodos de compreensão do conjunto de práticas e discursos que podem ser representados como anarquistas. A subordinação ao cânone pouco mais pode adiantar do que uma visão turva, distorcida, caricatural e acrítica – quando não preguiçosa ou preconceituosa – sobre os anarquismos, devido à sua peculiar constituição interna: reflectir sobre os anarquismos não pressupõe apenas reunir ou coligir uma série de eventos ou obras que discorrem sobre o anti-autoritarismo, mas também pensar de que forma se pode inquirir sobre um objecto sem que se pretenda representá-lo de forma absoluta. Pressupõe aplicar uma metodologia que desvende, num primeiro nível, os perigos inerentes à fixação e conservação de um olhar sobre o objecto, e, num segundo, que consiga escapar ao discurso simplificador e homogeneizador a que frequentemente está associado o cânone. Quando há cerca de uma década editou o *The Continuum companion to anarchism* (2012), no qual se pretende discutir a metodologia aplicada nas diversas ciências sociais (antropologia, geografia, sociologia e história) e humanidades (filosofia e literatura) para tratar academicamente os anarquismos, Kinna parece ter inaugurado essa hipótese de trabalho, abrindo o cânone às especificidades práticas e discursivas que se podem encontrar em territórios tão diversos como Espanha, Portugal, Uruguai, Argentina, Itália, Dinamarca, Finlândia, Islândia, Noruega, Suécia, Rússia, China, Alemanha ou Áustria. O propósito é claro: não só escapar à construção de um discurso hegemónico sobre o anarquismo – que é muitas vezes motivado pelo etnocentrismo, através de um processo de exclusão de um conjunto de experiências e produções teóricas fora do modelo eurocêntrico – como debater os diferentes métodos que visam contrariar um discurso que pretende definir uma identidade e, necessariamente, a fixação de um cânone. Partilhando a inclinação para discutir o cânone, Carl Levy e Matthew S. Adams editaram *The Palgrave handbook of anarchism* (2019). A proposta é semelhante à de Kinna, e os organizadores da obra deixam

logo claro o seu caderno de encargos, quando afirmam que «[n]ão oferecemos ao leitor sumários biográficos dos supostos mestres dos anarquismo» (Levy e Adams 2019, 5), referindo ainda que apesar das importantes adições recentes ao cânone (referem-se Alexander Berkman, Gustav Landauer e Tolstoi), a literatura continua a ser monopolizada por uma história das ideias que segue uma linha de progressão do socialismo utópico ao fim da Revolução Espanhola, passando pelo séc. XIX de consolidação teórica e auto-consciente do anarquismo. Mesmo que admitam não escolher lados na contenda teórica entre esta perspectiva (neo)iluminista e uma visão disruptiva que procura reavaliar a importância das práticas pós-Segunda Guerra Mundial e clarificar o papel das narrativas eurocêntricas e heteronormativas para a constituição de um discurso dominante sobre o anarquismo, Levy e Adams coligiram uma série de estudos que se aproxima desta segunda via, publicando um «*tour d'horizon* guiado por uma indisciplinabilidade que oferece aos leitores uma visão global histórica e conceptual da área de estudo» (2019, 5). O *Handbook* é um importante contributo para uma reorganização teórica dos anarquismos, que exige um olhar para dentro, que não seja nem hagiográfico, nem mitificante¹⁰⁸. Tarefa complicada para uma constelação ideológica que sempre dependeu da representação interna de si e da construção de uma simbologia que a tornasse facilmente reconhecível no espaço público e no competitivo debate de ideias no qual quis sempre, para o bem e para o mal, ter uma palavra a dizer.

3.2. A territorialização do cânone

Em *Anarchism. A beginner's guide* (Kinna 2005, 10), o problema da territorialização do cânone ou, dito de forma mais apurada, dos «dois cânones», é apresentado em termos bastante claros: por um lado, temos o cânone anglo-saxónico, em redor de Bakunin e Kropotkin; por outro lado, o cânone continental, que identifica Proudhon e Bakunin como os autores determinantes. Kinna reitera uma perspectiva já desenvolvida por Ernst Viktor Zenker, em *Anarchism. A criticism and history of the anarchist theory*, na qual se afirma que:

«existe uma divisão geográfica bem delineada, não só no Anarquismo da agitação, mas também na teoria Anarquista. O Comunismo Anarquista, da qual a “propaganda

¹⁰⁸Sobre a produção de uma mitografia dos anarquismos, veja-se o que escreveu Sheehan: «Enquanto a história do anarquismo como filosofia auto-consciente começou no século XIX, os seus antecedentes, em actos e ideias de autonomia humana, recuam até aos mitos, como a decisão feita por Eva e Adão para desobedecer ao seu mestre no Eden» (2003, 21).

pelo feito” é aliada, aparenta estar quase exclusivamente confinada aos povos latinos, aos franceses, espanhóis e italianos; enquanto as nações teutónicas parecem inclinar-se mais para o individualismo Anarquista.» (Zenker 1897 [1895], 213)

De forma bastante sustentada, Zenker vai mais longe ao dedicar um capítulo da sua obra às diferentes tendências que se desenvolveram ao longo do séc. XIX na Alemanha, Inglaterra e, muito sumariamente, nos EUA. Em abstracto, esse trabalho poderia permitir não só a ruptura com a singularização do anarquismo, como também compreender como os discursos anarquistas estão dependentes de circunstâncias culturais e históricas. Não está, contudo, em causa uma rejeição de um cânone universal que alimenta uma teoria unificada em redor da noção de anarquismo. Mas curiosamente, esta obra representa uma das primeiras expressões de algo que se pode denominar de cânone territorializado, isto é, de um conjunto de obras e autores de referência que são elencados com o propósito de contribuírem para a compreensão das peculiaridades das narrativas anarquistas propagadas numa determinada geografia ou num grupo cultural concebido de forma homogénea.

Não se deve ignorar, contudo, que Zenker também prepara o terreno que Eltzbacher trilharia escassos três anos depois, procurando uma definição de anarquismo, uma intenção que fica desde logo evidente quando o autor utiliza uma inscrição capitalizada no primeiro grafema, referindo-se ao «Anarquismo», algo que é, aliás, comum a toda uma tradição oitocentista que usa a caixa alta para se referir a ideias, conceitos, teorias ou doutrinas que corresponderiam a um grau elevado de relevância para a compreensão de fenómenos, frequentemente acompanhadas por algum tipo de legitimação científica. Esta grafia vai sendo utilizada à medida que o autor se empenha em definir o anarquismo de forma inequívoca:

«E é isso que o Anarquismo inequivocamente é: uma teoria, uma ideia, com todos os fracassos e perigos, mas também com todas as vantagens que uma teoria também possui, tão válida como uma teoria pode exigir ser, mas, de qualquer forma, uma teoria que é tão antiga quanto a civilização humana, pois remonta ao factor civilizador mais poderoso da humanidade.» (Zenker 1897, 8)

Tal como Eltzbacher ou Woodcock, Zenker serve-se de uma reflexão antitética para distinguir o que é o anarquismo daquilo que não é (1897, 247), concluindo com uma definição geral tão rara como

interessante: «Anarquismo pode ser definido etiologicamente como descrença na aptidão da sociedade constituída» (1897, 322]). E, enquanto avança para uma singularização do anarquismo, Zenker procura igualmente identificar os seus ascendentes. Quase como se se tratasse de um teste de paternidade, escreve que

«[o]s pais, como lhes podemos chamar, da teoria Anarquista são quase todos homens de grandes dons naturais, que são de uma grandeza intelectual e moral, cuja influência se sentiu por meio século, que nasceram na Rússia, Alemanha, França e América, homens que são tão diferentes uns dos outros como são as circunstâncias e o ambiente dos seus respectivos países, mas que partilham a mesma ideia quanto [ao anarquismo]» (Zenker 1897, 7).

Zenker está a trabalhar em dois planos: enumera um conjunto de autores tutelares para a teoria anarquista e compreende que as circunstâncias modelam e adaptam as práticas e discursos a realidades específicas, residindo aqui a sua originalidade. Não surpreende, por isso, que Proudhon seja apresentado como o «pai do Anarquismo» (Zenker 1897, 34), no mesmo plano de Stirner, Bakunin e Kropotkin. Mais peculiar é a adição e referência a inúmeros autores omitidos, mesmo que os considere «inferiores» (Zenker 1897, 208), das obras nas quais se propõe realizar um exame cuidado da história do pensamento anarquista: trata-se, pois, de um exercício inclusivista, no esforço por capturar figuras mais polémicas como Alexander Herzen¹⁰⁹, Sergey Stepnyak¹¹⁰, Sergey Nechayev¹¹¹, ou outras personalidade mais próximas dos meios anarquistas, mas escassamente referidas pela literatura crítica anglo-saxónica, como Malatesta, Jean Grave, Élisée Reclus, Louise Michel e Sébastien Faure, ou simplesmente ignoradas, como Charles Malato, Zo d'Axa, Bernard Lazare, Octave Mirbeau, François Guy, Emil Darnaud, Carlo Cafiero e Francesco Saverio Merlino. Neste ponto do texto, interessará mais referir que Zenker abre o campo de possibilidades à interpretação do cânone anarquista, integrando no seu seio autores e correntes que contrastam e se afastam das teorias avançadas pelos «sábios do anarquismo». São vozes de expressões

¹⁰⁹ Herzen seria, mais tarde, recuperado como pertencente à família anarquista (Fowler 1972), por contraponto com outras abordagens que o aproximam de um constitucionalismo democrático (Carr 2007, 198).

¹¹⁰ As relações entre Sergey Stepnyak-Kravchinskii e o anarquismo são difíceis de definir. Como muitos da sua geração, foi, acima de tudo, um revolucionário, que manteve relações com os nihilistas russos, com o Círculo de Tchaikovsky, com participações em rebeliões pelo resto da Europa. Terá sido numa destas investidas que se cruzara com Malatesta, na revolta de Benevento, em 1877. Stepnyak deixa mais um testemunho de acção do que uma obra de consistência teórica (Stepnyak 1882): trata-se, talvez, de uma «poética da acção» (Patyk 2009).

¹¹¹ Autor do manifesto *O catecismo revolucionário*, segundo alguns autores Nechayev terá tido uma relação próxima e atribulada com Bakunin (Avrich 1974).

de nicho e minoritárias, mas que nem por isso perdem a sua relevância para um mapeamento pormenorizado dos anarquismos.

Mas a importância da obra de Zenker não se confina a este alumião do vasto terreno de práticas e discursos, enquanto revela a enorme dificuldade de definir um fenómeno sob o epíteto de anarquista, sem que se perca parte substancial da sua riqueza conceptual. A relevância da obra de Zenker estará essencialmente na demonstração de como dois cânones podem existir em simultâneo, em diferentes graus, não necessariamente em competição, mas em diálogo, alimentando-se mutuamente. Isso é particularmente notório na revelação da natureza particular do anarquismo germânico, que consiste num sistema de tendências heterogéneo que tanto é devedor de Proudhon e dos seus discípulos alemães (Moses Hess¹¹², Karl Grün¹¹³, Wilhelm Marr¹¹⁴ e Hermann Döleke), como de Stirner e seus seguidores (representado pelo hiper-criticismo destrutivo de Eugene Dühring¹¹⁵ ou por John Henry Mackay¹¹⁶). Caso particular é o de Johann Most, que seguiu um percurso teórico solitário, sem sofrer a influência do comunismo anarquista de Kropotkin e Grave¹¹⁷.

Um trabalho distinto é executado por Paul Avrich em *The anarchist portraits* (1988), em que retoma o tema do anarquismo russo, ao qual se dedicou na primeira parte da sua carreira académica, desdobrando-se em estudos sobre a acção dispersa do nihilismo russo e na sua sistematização teórica por Bakunin e Kropotkin (1967), a Revolta de Kronstadt, que pode ser considerado o evento definitivo para o corte de relações entre o bolchevismo e os anarquismos depois da Revolução Russa (1970), a ligação entre as revoluções de 1905 e 1917 com as rebeliões cossacas na Rússia moderna (1972), ou a contribuição de anarquistas para a Revolução Bolchevique, acompanhado de uma leitura crítica sobre a escala diminuta do movimento e sobre o seu papel na organização dos sovietes (1973). Mais tarde, Avrich dedicar-se-ia à investigação das práticas libertárias no contexto norte-americano, reintroduzindo Voltairine de Cleyre no círculo de autores anarquistas (1978), ao identificar a influência da metodologia de Francisco

¹¹² Segundo Zenker, Hess terá sido o primeiro alemão a cunhar e propagandear o termo «anarquia», radicalizando a proposta de Proudhon (Zenker 1897, 133).

¹¹³ Zenker afirma que terá sido Grün a ajudar Proudhon a familiarizar-se com o hegelianismo (Zenker 1897, 134).

¹¹⁴ Antes de se ter tornado um dos impulsionadores da propaganda anti-semita germânica, Marr admite, em *Das junge Deutschland in der Schweiz. Ein Beitrag zur Geschichte der geheimen Verbindungen unserer Tage* (1846), seguir o projecto de crítica social de Proudhon. Para Zenker, é ele o responsável por fazer a ligação entre os «primeiros anarquistas» (Proudhon e Stirner) e os «anarquistas modernos» (Bakunin e Kropotkin) (Zenker 1897, 138).

¹¹⁵ Além de desenvolver um crítica anti-religiosa que rapidamente é projectada para o panfletarismo anti-semita, como no caso de Harr (e de Moritz von Egidy, que proclama o auto-governo, enquanto realça a importância do militarismo prussiano, temperado com anti-semitismo e fanatismo cristão), Dühring, segundo Zenker, é a personificação do *único* stirneriano (Zenker 1897, 224).

¹¹⁶ Mackay terá sido o responsável por criar diálogos entre as tendências individualistas continentais e norte-americanas. Epígono de Stirner (Zenker 1897, 231), colaboraria no periódico *Liberty*, editado por Benjamin Tucker.

¹¹⁷ Para Zecker, Most é incorporado no seu cânone não tanto pelas suas posições em relação à distribuição dos recursos naturais (que são descritas como «conservadoras»), mas pelo seu apelo à acção, como «apóstolo da propaganda pelo feito mais violenta» (Zenker 1897, 234).

Ferrer i Guardia na pedagogia norte-americana (1980), escrevendo sobre o caso Haymarket, evento determinante para a mitificação dos Mártires de Chicago e para a celebração do dia do trabalho no primeiro de Maio (1986), sobre o caso Sacco e Vanzetti, dois imigrantes italianos que foram condenados à pena de morte por cadeira eléctrica no final da década de 1920 (1996a), além de organizar e coligir mais de 50 entrevistas a inúmeras figuras ligadas ao anarquismo norte-americano (1996b). Postumamente, foi editada uma biografia de Emma Goldman e Alexander Berkman, duas das figuras centrais para a difusão da discursividade anarquista na América do Norte (Avrich e Avrich 2012). É certo que os estudos de Avrich são essencialmente de natureza historiográfica, mas *The anarchist portraits* representa uma excepção na sua ampla bibliografia, procurando abordar, ainda que superficialmente, os *leitmotives* teóricos de um conjunto de sujeitos que representariam a expressão anarquista tanto na Rússia, como nos EUA. A intenção não seria a de organizar uma discussão de base filosófica das práticas anarquistas em ambos os países, mas a de realizar uma história das ideias, na qual um conjunto de enunciados são convocados para justificar determinados eventos históricos e para impregnar os biografados de uma aura de futurologia. Sobre o profetismo de Bakunin, afirma Avrich que «eventos subsequentes confirmaram, com uma dimensão notável, a precisão das visões de Bakunin» (1988, 8), ou que «[p]odemos assim ver qual a razão para Bakunin, em vez de Marx, poder reclamar-se como o verdadeiro profeta da revolução moderna» (1988, 8), ou ainda «a visão profética de Bakunin de uma guerra de classes abrangente, em contraste com a mais estrita luta entre proletariado e burguesia, de Marx, abriu o espaço para este elemento adicional da sociedade [lumpen-proletariado], ao qual Marx prestou pouca consideração» (1988, 8).

O teor e a substância dos ensaios que compõem o livro são igualmente polémicos por outras razões – como a afirmação de que Bakunin seria um precursor da revolução russa e da própria actividade política de Lenin (Dolgoff 1989, 39) –, mas, para o que importa para este primeiro excuro sobre o cânone anarquista e a sua derivação territorial, importa salientar a contínua fixação de um conjunto de autores, que garantiriam a apreensão da totalidade do debate teórico dos dois meios anarquistas. Para Avrich, o anarquismo russo poderia ser compreendido através do acesso ao pensamento dos seus expoentes mais notórios, como Bakunin, Kropotkin, e, a um nível diferente, de Nechayev, e das práticas de revolucionários profissionais como Anatoli Zhelezniakov, Nestor Makhno e Volin. Mas Avrich não estabelece apenas um cânone do anarquismo russo; pelo contrário, a originalidade da sua obra assenta precisamente na definição de um novo cânone sobre o meio norte-americano, que é profundamente inclusivista. Por isso, não se está perante uma obra que saliente apenas Benjamin Tucker ou Alexander Berkman (que também são contemplados), mas, pelo contrário, que recupera a tradição fourierista do *New-York Tribune* e do seu

editor Horace Greeley, a transição para o proudhoniano, devido à influência de William Batchelder Greene¹¹⁸, ou a importação do comunismo libertário por parte do imigrante britânico Charles Wilfred Mowbray. Na realidade, até se chegar a Sacco e Vanzetti, já a imigração desempenhara um papel determinante na promoção dos anarquismos nos EUA, graças, sobretudo, à comunidade italiana de Paterson, em redor do jornal *La questione sociale*, fundado por Pietro Gori, e da *Cronaca sovversiva*, de Luigi Galleani. Importa referir, porém, que esta obra de Avrich não dá o relevo necessário ao carácter distintivo das propostas emancipatórias de Emma Goldman ou de Voltairine de Cleyre. Talvez se torne menos surpreendente, quando verificamos que Avrich, no final do capítulo dedicado a Berkman, tenha decidido destacar uma afirmação que sugere o perfil definido do autor para o anarquista: «“Ser um homem,” disse Berkman, “um HOMEM completo,” é o objectivo mais elevado da vida» (Avrich 1988: 207)¹¹⁹. Este exemplo permite compreender que nem uma canonização anarquista conseguiu evitar que se deslizasse subtilmente para uma ilustração masculinizada, na melhor das hipóteses, ou misógina, na pior, do anarquismo. Uma discussão das potencialidades do poder passará, inevitavelmente, por uma abordagem – crítica – das práticas e discursos feministas de libertação, que não raras vezes foram alvo de uma desvalorização por parte da historiografia das ideias anarquistas.

Outro dos exemplos mais populares de territorialização do cânone é o díptico *L'anarchisme* (Arvon 1951) e *L'anarchisme au XXe siècle* (Arvon 1979). A primeira obra motivou um ressurgimento dos anarquismos no espaço público, do qual praticamente tinha desaparecido desde finais da década de 1930, enquanto a segunda surge a partir do interesse generalizado pela crítica de traços anarquísticos ao soviétismo, que se desenvolveu a partir do Maio de 1968. *L'anarchisme* é claramente uma obra de divulgação para o grande público (prova disso é a sua incorporação na colecção de divulgação científica «Que sais-je?», da PUF), mas enuncia alguns elementos pertinentes para a discussão do cânone, como o estabelecimento dos princípios da racionalidade, idealismo e, de forma algo controversa, do cristianismo como pilares do anarquismo, ao mesmo tempo que apresenta Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin e Kropotkin como as figuras tutelares e mais originais do «anarquismo teórico» (Arvon 1951, 22)¹²⁰. Por um lado, temos uma apresentação sumária do cânone filosófico do anarquismo, num teor tradicional, bastante próximo da

¹¹⁸ Segundo Avrich, Greene foi responsável pela importação da proposta do mutualismo proudhoniano para os EUA, após a publicação do panfleto *Mutual Banking*, em 1850 (Avrich 1988, 138-139).

¹¹⁹ Não seria justo ignorar o capítulo dedicado à anti-militarista e pacifista Mollie Steimer, responsável pela denúncia dos «desvios» da revolução russa e pela crítica severa à corrente platformista de Piotr Arshinov.

¹²⁰ É enigmática a ausência de Kropotkin desta lista. Sobre o russo e sobre Elisée Reclus e Jean Grave, o autor afirma: «Esses autores pertencem, de facto, ao período da maturidade e limitam-se a colher, por vezes com excessivo ecletismo, tudo o que os seus predecessores semearam com tanta prodigalidade. Eles são, sem dúvida, teóricos importantes, mas cujo único mérito consiste em terem estabelecido um sistema de princípios ainda não coordenados» (Arvon 1951, 22).

tipificação e esquematização que Eltzbacher já tinha proposto no início do século. Esta criação do cânone não ignora a heterogeneidade discursiva, mas revela uma preocupação em unificar o entendimento de anarquismo num conceito homogêneo. A diferença de enunciados, segundo Arvon, revela apenas uma multiplicidade de expressões históricas e práticas, que, porém, têm em comum uma mesma essência. Assim, o anarquismo poder-se-ia definir como uma ideologia que protege a «autonomia da vontade individual» (Arvon 1951, 66). Como se verá, a pressuposição de uma essência constitutiva de um fenómeno será precisamente um dos elementos de cesura entre as expressões anarquistas tradicionais e aquelas que se desenvolverão a partir do diálogo com o pós-estruturalismo.

Por outro lado, esta expressão canónica universal convive proximamente com uma construção de um cânone territorializado, neste caso particular circunscrito à realidade francesa. E nesse sentido é significativamente importante salientar que Arvon recuperou a «propaganda pelo feito» e Ravachol – sob o guarda-chuva de «terrorismo internacional» – para garantir uma compreensão ampla das práticas anarquistas no contexto francês. Uma interpretação historiográfica muito convencional, é certo, mas que de qualquer modo não pode ser desvalorizada, tendo em conta o obscurecimento de que estas representações das práticas anarquistas foram alvo durante a primeira metade do séc. XX pela generalidade dos estudos militantes e académicos. Contudo, não só as expressões ilegalistas são contempladas por Arvon: também o sindicalismo revolucionário francês e a *Bourse du Travail* entram no cânone francês, sendo apresentadas como as primícias de uma expressão embrionária do anarco-sindicalismo. Através de um capítulo relativamente sumário sobre o movimento operário francês, *L'anarchisme* possibilitou, de algum modo, que anos mais tarde pudesse surgir um *Maitron*²¹ e, através de uma breve referência, que se reabilitasse uma figura polémica para os anarquismos tradicionais, devido às suas apropriações pelo fascismo italiano e pelo bolchevismo russo: trata-se de Georges Sorel, considerado por Arvon como «o maior dos intérpretes do movimento sindicalista» (Arvon 1951, 119). A sua importância para este trabalho, porém, não residirá tanto no seu papel enquanto animador do sindicalismo francês, mas na sua avaliação teórica do potencial da violência revolucionária e dos limites do classismo. Regressaremos às *Reflexões sobre a violência* no capítulo dedicado à dicotomia revolução-insurreição.

Notória é, contudo, a omissão das expressões individualistas francesas, ao contrário da obra de Zenker. Essa questão não é revista em *L'anarchisme au XXe siècle*, apesar da adição ao cânone de figuras pertencentes aos meios anarquistas, como Jean Grave, Herbert Read, Ferrer i Guardia, e de alguém

²¹ Nome pelo qual ficou conhecido o *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* (1964-1997), editado por Jean Maitron e Claude Pennetier: a mais exaustiva base de dados sobre a militância operária em França.

próximo do conjunto mais amplo composto pelos libertários, como seria o caso de Thoreau. Mais complexa é a relação que Arvon tenta estabelecer entre Rousseau e *o anarquismo*. É verdade que as teses pedagógicas anti-autoritárias de *Emílio* podem encontrar algum acolhimento nos meios anarquistas, mas a rejeição do contratualismo foi, de facto, um dos princípios teóricos que uniu grande parte dos autores canonizados (Proudhon 1851; Bakunin 1907a, 139; 1907c, 263; 1910a, 249; 1911c, 318-319) por Arvon, como o próprio admite. Assim, a obra de Arvon apresenta-se como uma peculiar revisitação do cânone, entre a canonização universal dos «anarquistas originais» e o cânone especificamente francês; portanto, entre uma perspectiva que assenta em pressupostos essencialistas e ahistóricos e outra que está imbuída de uma leitura historicista, ao mesmo tempo que é inclusivista (agregando, por exemplo, a *art brut*, de Jean Dubuffet, e a dramaturgia politizada, de Oscar Wilde, ao universo anarquista) e exclusivista (não há referências a Sébastien Faure, nem no capítulo dedicado à educação libertária, da qual La Ruche foi uma das principais experiências nesse domínio em França)¹²².

Como se verifica, mais que uma competição entre dois cânones (um especificamente nacional, por mais paradoxal que seja, e um universal) existem diálogos e contaminações mútuas. Frequentemente, os estudos existentes pretendem, em primeiro lugar, definir o anarquismo como totalidade ideológica e, em seguida, apresentar as distintas práticas que emergiram em cada espaço territorial. Apesar da sobreposição destas duas camadas de representação do anarquismo, não deixa de ser importante notar as evidentes exclusões. Mas, ao contrário do que Evren sustenta na sua tese, o problema não é a canonização anarquista centrada na Europa. É certo que a territorialização do cânone anarquista tem uma componente eurocêntrica, mas poder-se-ia ser ainda mais preciso: a territorialização do cânone anarquista é ocidentalista. A realidade é que as expressões norte-americanas entraram no cânone e não apenas sob uma perspectiva subordinada à realidade europeia. O anarquismo norte-americano não é apenas uma contingência da emigração ou exílio de pensadores e militantes europeus, porquanto desenvolveu características próprias que a academia anglo-saxónica procurou evidenciar nas últimas décadas. Ausente desta territorialização do cânone encontra-se, porém, o sul global, e todas as práticas anarquistas de resistência ligadas às minorias étnicas¹²³.

¹²² Sobre este projecto de educação integral, cfr. Lewin 1989.

¹²³ Não necessariamente relacionada com a questão da territorialização, é importante, porém, referir que, na perspectiva de Evren, estão também excluídas do cânone as expressões femininas, feministas e *queer*, tal como as correntes artísticas e literárias (Evren 2012, 121, 131).

3.3. *Will the real anarchists please stand up?*

Nos próximos capítulos, proceder-se-á a uma análise desta constelação de discursos e práticas à qual se atribui a designação de anarquismo. O problema não está na terminologia, mas sim na sua singularização. Se é notória a existência de cumplicidades teóricas e afinidades de acção entre diferentes grupos e sujeitos, menos interessante é tentar capturar estas afinidades num suposto corpo doutrinário chamado de anarquismo. Procurar as semelhanças entre as diferentes escolas pode produzir uma definição excessivamente restrita do que é o anarquismo, equivalendo-o a anti-estatismo ou anti-autoritarismo. A própria definição do anarquismo enquanto discurso promotor do anti-autoritarismo é problemática de duas formas: a primeira identifica-se pela forma como correntes de um marxismo heterodoxo (conselhismo ou autonomismo), pós-marxismo ou dos libertarismos também se apropriaram dessa perspectiva e se apodaram de anti-autoritários; a segunda relaciona-se com a forma como as próprias correntes anarquistas se relacionaram com o anti-autoritarismo, que vulgarmente não é absoluto e faz cedências, como no caso de Bakunin em relação à autoridade das especializações profissionais e corporativas, ou no caso do plataformismo, que exige a criação de uma organização unitária ou de síntese, o que pressupõe uma verticalidade no modelo de funcionamento das associações que compõem a plataforma, e, como alegaram alguns críticos, como Malatesta, a existência de um funcionalismo dirigista, quando não de uma vanguarda. Assim, deve proceder-se a uma definição de anti-autoritarismo e a uma análise da forma como as diferentes escolas se relacionaram com a questão, muitas vezes rejeitando apenas aquilo a que se poderia considerar uma autoridade ilegítima (Baillargeon 2001, 17), aceitando-a sob condições, como com Bakunin, ou simplesmente de forma absoluta e sem cláusulas, como no caso do insurreccionalismo de Alfredo Bonnano.

Centrar o problema no anti-autoritarismo relega para segundo plano distinções substanciais: projectos de organização política, críticas de género, mecanismos de justa redistribuição da riqueza, estruturação ou rejeição da «sociedade futura», cepticismo ou aceitação plena do potencial revolucionário enquanto evento transformador da totalidade da sociedade (e, neste caso, qual o sujeito revolucionário que desempenhará essa tarefa) ou determinação do lugar do indivíduo no social. Como se verificará, este trabalho não se empenhará em contribuir para a definição dos traços-comuns entre escolas com a finalidade de reivindicar que existe um anarquismo: pelo contrário, pretender-se-á analisar que a existência de uma pluralidade de discursos e práticas é sintomática da produção de inúmeros anarquismos, sem cair na armadilha de produzir um novo cânone ou sequer de reescrever os existentes.

Contudo, não seria adequado alegar que entre estes anarquismos não existem diálogos possíveis ou que o seu espaço e a sua história são determinados por uma competição pela hegemonia. É certo que isso poderá ter acontecido (e verificaremos como alguns discursos se sobrepuseram a outros), mas importa destacar que os discursos anarquistas se influenciam e contaminam, transformando-se para que se alcance uma maior adequação às circunstâncias históricas nas quais se desenvolvem. É difícil argumentar que existe uma progressão de ideias que parte dos socialismos utópicos para um anarquismo científico no final do séc. XIX, que, entretanto, se reorganiza em torno das associações de classe e dos sindicatos, e que finalmente é interrompida para regressar em força com o Maio de 1968. Verifica-se, isso sim, que este movimento de ideias é, ele mesmo, um conjunto de discursos produzido com o propósito de estabelecer um cânone moderno, tanto filosófico como historiográfico, sobre o anarquismo, que ignora que cada tendência teórica é corrompida, infectada e, finalmente, transformada, pelo contexto em que se estabelece e pela proximidade que mantém com outras produções enunciativas que se desenvolvem paralela e transversalmente.

Seria imprudente desvalorizar o exercício de distinção tipológica, que tão relevante é para diferenciar conceptualmente as propostas anarquistas. Mas este processo estará sempre limitado no seu potencial de compreensão das realidades anarquistas, enquanto não for acompanhado por uma grande angular que permita revelar que as aproximações entre os anarquismos são motivadas, frequentemente, por uma formação teórica muito similar entre os seus autores, quando não mesmo uma relativa uniformidade de estilos de vida e comportamentos. Mesmo que sejam denominadas de colectivistas, individualistas, mutualistas, sindicalistas ou comunistas, estas correntes canónicas são transversalmente percorridas por perspectivas ontológicas ou racionalistas tão semelhantes como problemáticas para a compreensão destes anarquismos indisciplináveis. Por mais absurdo que possa parecer, veja-se como Rothbard e Kropotkin partilham algumas afinidades importantes no que diz respeito à hipervalorização do idiolecto racionalista.

Portanto, o que nos mostra uma análise anarqueológica do cânone, que não uma revelação do modo como a sua configuração formal transporta uma vontade avassaladora de poder? Repare-se atentamente na sua própria arquitectura específica: unificar a diferença, expurgar o divergente, assinalar a novidade, obedecer a uma linearidade, respeitar uma genética, impor uma verdade. «Este é o verdadeiro anarquismo», dizem os canonizadores. Mas, de fora, o tal *dehors* que Foucault tinha encontrado em Blanchot, conspiram um conjunto de discursos, que, amiúde, vão penetrando nas fronteiras do cânone, impostos numa regularidade que não é a sua, domesticados a um género enunciativo que lhe é estrangeiro. A sede insaciável de representar o irrepresentável manifesta-se de forma dramática na

tragédia do cânone que tudo procura catalogar: já não é suficiente admitir um anarquismo, mas é também necessário ordená-lo, indexando-o ao discurso económico (anarquismos colectivistas, comunistas, socialistas ou capitalistas), territorializando-o (um anarquismo para cada identidade cultural), ou, ainda, dividi-lo, consoante a sua estratégia política (revolucionário, gradualista ou insurrecionalista, violento, não-violento ou pacifista). Os canonizadores mais não fizeram do que reatualizar a ambição da racionalidade moderna em partir de um discurso abrangente para o segmentar e individualizar: um processo interminável de tornar os anarquismos discursivamente governáveis. Haverá melhor exemplo que este para demonstrar de que modo é que as contra-condutas, por mais imunes que se auto-representem, acabam por ser contaminadas pela discursividade dos saberes que delimitam o espaço das governamentalidades?

Há, certamente. O que analisámos não foi mais do que uma configuração epistémica de formação de um discurso de representação dos anarquismos. Partiu, em certa medida, de um ponto de vista relativamente afastado sobre os discursos anarquistas: por outras palavras, analisar o cânone mais não é do que investigar as condições de possibilidade para experienciar os anarquismos. Não se trata, propriamente, de inquirir os anarquismos, mas de analisar os meios epistémicos pelos quais estes se constituíram como discursos políticos. Para prosseguir com a análise anarqueológica é necessário penetrar no próprio cânone e ler atentamente as representações mais fidedignas da discursividade anarquista dominante. Afinal, o que os canonizadores nos disseram foi que estes anarquismos partilham entre si uma invulnerabilidade perante o poder. Mas se o cânone só pode ser entendido dentro da malha das relações de poder, se se manifesta efectivamente como uma forma de imposição representacional sobre o meio anarquista, não será de supor que os próprios discursos anarquistas escondem restos de dominação na sua estrutura enunciativa?

4. A imunidade anarquista ao poder: um diagnóstico discursivo

«Ser libertário é ser incapaz de se livrar do pensamento cínico de que todas as histórias sobre o exercício justificado do poder são, na melhor das hipóteses, egoístas e geralmente perniciosas.»

(Kukathas 2019, 93)

Nas últimas três décadas, tem-se assistido a uma ruidosa controvérsia no limitado espaço ocupado pelos estudos anarquistas na academia. Esta polémica tem várias nuances e pequenas querelas que emigraram das várias disputas disciplinares no domínio das humanidades e das ciências humanas. Neste último caso, a antropologia social parece ter perdido o seu lugar de observação privilegiada para a geografia humana nos últimos dez anos; a sociologia histórica, que reivindicava partilhar o mesmo *ethos* com o anarquismo no dealbar do séc. XIX, e a história social e económica apresentam-se agora como expressões de uma academia de uma outra época, com metodologias e funções antiquadas. A ciência política persiste no seu aborrecido silêncio em relação aos epifenómenos micro-políticos e consegue manter a sua relevância ao absorver as diversas disciplinas que a rodeiam, mas sem nunca se constituir como episteme autónoma. Mas é inegável que o espaço disciplinar que se tornou hegemónico nos estudos anarquistas é aquilo a que ainda hoje podemos chamar de história cultural ou, no melhor dos casos, de história das ideias políticas. A partir de 1994, porém, com a publicação de *The political philosophy of poststructuralist anarchism*, de Todd May, assistiu-se a um crescente interesse por parte de filósofos num manancial teórico que tinha sido, até então, genericamente negligenciado. E foi a partir desse momento que se instaurou uma interessante macro-polémica entre os diferentes modos de ver os anarquismos, já não centrada nas questões do método disciplinar adequado para conhecer estes discursos singulares, mas na validade das interpretações das diferentes propostas teóricas que compõem este arquipélago ideológico.

Até à década de 1990, salvo raríssimas exceções (Zenker 1897; Carter 1971; Ritter 1980; Miller 1984), a larga maioria dos estudos sobre teoria anarquista foram elaborados por simpatizantes (Read 1940; Arvon 1951; Guérin 1965; Avrich 1967; Arvon 1970; Guérin 1970; Avrich 1978; Avrich 1988), ou confundiram o trabalho teórico com o género biográfico e descritivo (Eltzbacher 1908; Aldred 1920; Joll 1964; Woodcock 1971). Não pretendemos, contudo, fazer a apologia do observador neutro, não só porque parece ser um termo equívoco e devedor de uma certa idealização do método científico, dificilmente transponível para o domínio da filosofia política, como também porque parece ser vantajosa

a construção de uma intimidade com o objecto estudado. Esta familiaridade pode ser proveitosa, pelo simples facto de que um interesse de natureza lúdica pode ser um bom ponto de partida para que se alcance um conhecimento sistemático, abrangente e pormenorizado, e menos instrumental, do objecto em causa. Isso requer, naturalmente, um exercício crítico constante sobre as inúmeras complexidades com o qual o observador se depara, principalmente no que diz respeito às contradições teóricas em redor. No campo da filosofia política, negligenciar este último elemento só produzirá trabalhos com funções expositivas e publicitárias, guias introdutórios para leigos, gavetas de curiosidades, e, nos casos mais desinteressantes, propaganda.

Se é evidente que a natureza destas obras com um grande investimento emocional é muito menos visível hoje em dia¹²⁴, também é certo que uma parte importante dos estudos anarquistas contemporâneos parecem reencenar a profanação das teorias e dos autores que se convencionou estabelecer em torno do cânone. Por outro lado, estes exegetas – que não são já os militantes do século passado – alegam que aqueles que exercem um hiper-criticismo sobre o passado ignoram um conjunto de conhecimentos que os impossibilita de apresentar um argumentário válido. Poder-se-ia dizer, não sem risco de estarmos a caricaturar o panorama actual dos estudos anarquistas, que estamos perante uma controvérsia entre o protectorado da memória e os doutos ignorantes. Neste último campo situa-se aquilo que podemos definir como «anarquismo pós-estruturalista», um termo suficientemente vago para congregar um conjunto de investigadores – de formação filosófica, na sua maioria – que promovem uma crítica feroz à tradição anarquista, afirmando que a sua relevância actual é duvidosa, devido à deslocação dos locais de poder, por proceder à reconfiguração do objecto-Estado e por apresentar um lugar de resistência contaminado pelo imaginário racionalista da modernidade (May 1994; Call 2002; Day 2005; Newman 2007a). Em resposta ao surgimento deste aparato crítico, uma outra corrente académica tem procurado reabilitar as teorias clássicas, afirmando que as críticas pós-estruturalistas se baseiam em pressupostos equívocos, motivados por um desconhecimento generalizado da literatura clássica, além de referirem, ocasionalmente, de forma suspeita e mesmo irrisória, que a crítica à discursividade política da modernidade, que autores como Foucault ou Deleuze promoveram na década de 1970, estava já a ser ensaiada um século antes. Neste último caso, estamos perante um caso de *gatekeeping* moderado, mas que talvez seja a actualização académica e mais rigorosa dos trabalhos militantes do século anterior.

Tradicionalmente, os anarquismos, enquanto objecto de estudo, ainda que marginal, das ciências humanas, sofreram uma catalogação que não dizia respeito apenas a obras ou autores em particular.

¹²⁴ Há excepções. Veja-se a publicação recente, em Portugal, de Barbero (2021).

Tratava-se da sua divisão entre escolas de pensamento, que seguiam uma cronologia linear. A mais convencional é aquela que parte dos socialismos utópicos, habitualmente vistos como expressões proto-anarquistas, e que se inicia verdadeiramente com o tão simples quanto célebre enunciado de Proudhon: «Sou anarquista» (Proudhon 1975, 235). A partir daqui, segue um trajecto evolutivo que consiste numa superação constante de etapas históricas, combinada com eventos que alegadamente representam algum tipo de transformação social, e liderada por uma figura tutelar: o colectivismo anarquista, encabeçado por Bakunin, como sintoma do espírito *communard* de 1871 e expresso na cisão entre marxistas e anarquistas na Primeira Internacional; o comunismo anarquista de Kropotkin e o surgimento de um associativismo laboral de larga escala na Europa Ocidental; o sindicalismo anarquista, teorizado por Rudolf Rocker no pós-Primeira Guerra Mundial e que adquire a sua máxima expressão na Revolução Espanhola de 1936-1939. Em paralelo, correm os discursos exóticos, como o desditoso individualismo anarquista, desde sempre incompreendido pelos reputados historiadores oficiais do movimento, dividido entre o ilegalismo francês, o niilismo russo, o comunalismo do amor-livre, o egoísmo *stirniano*, o naturismo de Thoreau e o proprietarismo ultra-liberal. Com uma ou outra diferença, os compêndios da historiografia das ideias anarquistas passam, em grande medida, por aqui (Eltzbacher 1908; Guérin 1965; Ward 2004; Marshall 2008). Mas, mais recentemente, observamos uma alteração na hierarquização, que não quebra com o cânone ancestral que revelámos anteriormente, mas que o incorpora: a divisão por escolas é adequada, mas exclui toda a produção teórica e as manifestações sociais dos anarquismos a partir da segunda metade do século XX. Naturalmente, também é complementar o próprio impulso dos contemporâneos de se imporem à grande narrativa histórica, na qual precisam de ocupar o seu espaço. Assim, não surpreende que além desta matriz escolástica lhe seja agregada uma grelha cronológica dividida em três vagas ou ondas. O resultado é, pois, uma simplificação caricatural que para pouco mais serve do que revelar que a história dos anarquismos é uma nota de rodapé da modernidade. Como todos os discursos, também os anarquismos parecem ser alvo de uma captura, observados, inventariados e disponibilizados enquanto produtos consumíveis pelos esfaimados radicais de cada época. E, ao contrário do que seria esperado, a verdade é que esta nova qualificação por vagas tem sido utilizada como uma muleta discursiva pela corrente pós-estruturalista. Através de uma análise desta circunscrição dos anarquismos a categorias aparentemente frágeis, torna-se impossível não cair em mais uma mitografia da marginalia. Essas mesmas categorias parecem ser claramente inadequadas para revelar a diversidade enunciativa dos anarquismos, e que esse mesmo agrupamento acaba por contribuir para uma normalização e homogeneização dos anarquismos enquanto discursos políticos. Por outro lado, observá-

los através da lente do poder permitirá uma compreensão mais profunda da riqueza dos anarquismos enquanto filosofias políticas.

4.1. Anarquismo histórico e anarquismo clássico: problemas de definição

Além de ter sido um dos principais contribuidores para o cânone anarquista, a Woodcock pode também ser atribuída a responsabilidade de ter estabelecido a ideia de que o anarquismo singular, afinal, se divide por ondas. Não tanto no seu epílogo – o qual, mais correctamente, poderia ser denominado de epitáfio¹²⁵ – de *O Anarquismo. História das ideias e dos movimentos libertários*, mas num curioso texto que editaria algum tempo depois. Antes disso, porém, Woodcock avançou com uma definição de «anarquismo histórico», que corresponderia ao período vital do movimento anarquista, entre a publicação de *O que é a propriedade?*, de Pierre-Joseph Proudhon, em 1840, e 1939, o ano da derrota final do frentismo progressista anti-franquista, em Espanha. A primeira objecção que se pode formular a este balizamento deriva precisamente da sua componente homogeneizadora das diversas experiências discursivas e práticas formuladas durante essa quase-centúria. Mesmo que se aceite o cânone formulado por Woodcock, em redor de Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin, Kropotkin e Tolstói, rapidamente se torna visível que pelo menos metade destes autores pouco ou nada contribuíram para a organização discursiva do movimento anarquista representado. Tal como Godwin e Tolstói não encaixam no modelo eurocêntrico desenhado por Woodcock¹²⁶, também Stirner, como se verá, sempre se mostrou particularmente céptico em relação a formas específicas de organização, principalmente daquelas que exigiam um compromisso duradouro e imutável entre associados. Desenhar uma representação do «anarquismo histórico» implica a criação de uma grande gaiola, para a qual são empurradas diferentes propostas teóricas e práticas que, em comum, pouca coisa partilham, a não ser uma vocação anti-autoritária e uma cronologia. Assim, a

¹²⁵ Na abertura deste texto, Woodcock afirma peremptoriamente que «ainda existem milhares de anarquistas dispersos por muitos países do Mundo. Existem ainda grupos e periódicos anarquistas, escolas e comunidades anarquistas. Não passam, porém, do fantasma do movimento anarquista histórico, um fantasma que já não inspira medo aos governos nem esperança aos povos, nem desperta o interesse dos jornalistas. É evidente que o anarquismo falhou como movimento. Em quase um século de esforços, nunca esteve perto de realizar o seu grande objectivo: o de destruir o Estado e edificar um mundo novo sobre as suas ruínas. Durante os últimos quarenta anos, o prestígio e a influência que o movimento conheceu noutros tempos diminuíram enormemente, com as sucessivas derrotas, com o lento esgotamento da esperança. Nem existe qualquer razoável probabilidade de um renascimento do movimento, sob a forma em que o conhecemos, a partir da fundação da I Internacional, em 1864; a história ensina que os movimentos que não souberam aproveitar as ocasiões por ela oferecidas, não voltam a ressurgir.» (Woodcock 1971, 489).

¹²⁶ A propósito desta representação eurocêntrica, Kinna afirma: «Histórias transnacionais, pós-coloniais e culturais do anarquismo pintam um quadro muito diferente daquele pintado por Woodcock, quanto à actividade anarquista e às continuidades e descontinuidades do pensamento anarquista esboçado. As ondas familiares do anarquismo europeu são complicadas por ondas de actividade em outras partes do mundo – América Latina, China e África – e pela incorporação de ideias anarquistas em campanhas de resistência anti-racista e anti-colonial.» (Kinna 2016, 34).

proposta de Woodcock está condenada a não ser mais que uma outra variação sobre uma problemática habitual: como construir uma história das ideias que não esteja nem inscrita sobre uma metodologia historiográfica constituída por uma sucessão progressiva de eventos, nem imbuída de um espírito teleológico.

O «movimento anarquista» – sujeito revolucionário do «anarquismo histórico» – consiste, na realidade, num conjunto desagregado de fenómenos, que não seguem uma linha de sucessão contínua: a título de exemplo, as associações mutualistas, que se constituíram nas décadas de 1850 e 1860, pouco se assemelham às confederações laborais ibéricas das primeiras três décadas do séc. XX; tal como não podem ser excluídas de uma história das ideias anarquistas as acções ilegalistas dos últimos vinte anos do séc. XIX. Woodcock estará certo em dizer que o movimento anarquista era inexistente no início da década de 1960, mas talvez fosse mais acertado afirmar que esta inexistência do movimento anarquista não foi circunstancial, mas uma condição necessária à sua própria peculiaridade ideológica. Não só o «movimento anarquista» não existia na década de 1960, como é de supor que nunca tenha sequer existido: em seu lugar, seria mais correcto afirmar que existiram inúmeros movimentos e correntes, que dialogaram e convergiram, ou chegaram mesmo a competir pela hegemonia interna na teia de afinidades anarquistas.

Se Woodcock procurou definir o «anarquismo histórico» a partir de um conjunto de práticas e eventos delimitados cronologicamente, unificados em torno da ideia de luta de classes, insurrecionalismo e terror (Kinna 2016, 33), George Crowder tentou, quase três décadas depois, definir o «anarquismo clássico» a partir da constituição de um modelo ideológico relativamente homogéneo. Assim, não interessaria tanto construir uma cronologia, mas apresentar as afinidades teóricas entre as diferentes expressões anarquistas. Em *Classical anarchism. The political thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin*, Crowder sustenta que o «anarquismo clássico» deriva da ligação a uma «tradição iluminista da teorização política, racionalismo, positivismo e [...] a um princípio de anti-estatismo, definido como compromisso primário com a liberdade» (Kinna 2016, 33). Na realidade, a secção dedicada a Kropotkin permite precisamente sustentar esta afirmação, revelando como este não só é representativo de um anarquismo unificado em torno de uma teoria da liberdade, como caracteriza epistemologicamente um corpo ideológico que se inscreve numa forte ambição científica e que deriva num fatalismo teleológico. É esta, pelo menos, a interpretação de Malatesta, num célebre texto de homenagem a Kropotkin, quando afirma que este foi

«muito severo com o fatalismo histórico dos marxistas, caiu então no fatalismo mecânico, que é muito mais paralisante. Mas a filosofia não conseguiu matar a poderosa vontade que havia em Kropotkin. Estava muito convencido da verdade do seu sistema para desistir ou apenas tolerar que fosse questionado; mas era muito apaixonado, muito ávido por liberdade e justiça para se permitir ser interrompido pela dificuldade de uma contradição lógica e desistir da luta. Conseguiu inserir a anarquia no seu sistema e torná-la uma verdade científica. Confirmou a sua convicção, afirmando que todas as descobertas recentes em todas as ciências, da astronomia à biologia e sociologia, contribuíam cada vez mais para demonstrar que a anarquia é a forma de organização social que é imposta pelas leis naturais. Sejam quais forem as conclusões que alguém possa tirar da ciência contemporânea, estava certo de que se novas descobertas viessem a destruir as crenças científicas actuais, ele permaneceria anarquista apesar da ciência, assim como era anarquista apesar da lógica. Mas Kropotkin não teria sido capaz de admitir a possibilidade de um conflito entre a ciência e as suas aspirações sociais, e sempre teria imaginado um meio, lógico ou não, de conciliar a sua filosofia mecanicista com o seu anarquismo. Assim, depois de ter dito que “a anarquia é uma concepção do Universo baseada na interpretação mecânica dos fenómenos que abrangem toda a Natureza, incluindo a vida das sociedades” (confesso que nunca consegui entender o que isso pode significar), Kropotkin esqueceu, como se nada fosse, a sua concepção mecanicista, e lançou-se à luta com o brio, o entusiasmo e a confiança de quem acredita na eficácia da sua vontade, e espera poder obter ou contribuir para a obtenção do que deseja.» (Malatesta 1931, 2)

Tal como Malatesta, também Miller irá ler em Kropotkin (e Reclus) um deslizamento gradual de uma teoria revolucionária para um «gradualismo fatalista», quando refere que estes prescindiram de pensar o carácter intuitivo da revolta do proletariado, e visionaram a revolução como uma panaceia que iria inevitavelmente ocorrer quando as «massas alcançassem um nível suficiente de iluminação» (Miller 1984, 75).

Para Kropotkin, a ciência servia um propósito claro: o seu conhecimento permitiria que se desvendasse o mistério da história e se alicerçassem os fundamentos para a instauração da sociedade futura. Assim, o «anarquismo clássico» referido por Crowder assentaria na convicção de que a ciência seria uma

ferramenta ideologicamente neutra, que em mãos idóneas permitiria que se revelasse a melhor organização social possível. Trata-se de um optimismo científico que penetrou em grande parte dos discursos filosóficos oitocentistas, ao qual algumas expressões anarquistas do séc. XIX não só não foram alheias, como contribuíram para o seu reforço, como sucedeu com as práticas neo-malthusianas¹²⁷, muito em voga nos círculos anarquistas do dealbar do século (e que são manifestações inegáveis de uma procura pela administração da vida, algo que Foucault tinha já anunciado no final da última lição de «*É preciso defender a sociedade*»), tal como as aproximações às áreas disciplinares da geografia (da qual Kropotkin e Elisée Reclus foram os seus principais expoentes), da sociologia, da antropologia (como Élie Reclus), da pedagogia (Francisco Ferrer i Guardia ou Sébastien Faure), e a recepção amistosa da criminologia nas suas fileiras. Contudo, esta generalização e unificação do «anarquismo clássico» em torno do cientismo e do positivismo é problemática a dois níveis: em primeiro lugar, não é necessário aguardar pelo pós-estruturalismo para que se inaugure uma crítica à autoridade da ciência nos meios anarquistas. Na realidade, até antes de Kropotkin já Bakunin tinha longamente discorrido sobre o governo dos técnicos e antecipado a crítica à tecnocracia. Em segundo lugar, a afirmação de Crowder de que o positivismo teria atraído os teóricos canónicos do anarquismo do séc. XIX é controversa.

À primeira vista, a posição de Crowder em relação ao positivismo pode parecer insignificante para a compreensão do que está em causa no aparato discursivo da corrente que denomina de «anarquismo clássico». Porém, é precisamente a tensão entre positivismo e anarquismos que pode servir como ponto de partida para compreender o posicionamento ambíguo que alguns teóricos manifestaram em relação à concepção de poder. É inegável que a sombra de Comte paira nos discursos radicais de Bakunin e Kropotkin, dois dos mais prolíficos autores anarquistas do séc. XIX. Mas a adopção de motivos positivistas nos seus trabalhos parece, em abstracto, entrar em curto-circuito com a tendência anti-autoritária que advogam. Não só o positivismo se apresenta como um projecto teórico totalizante, que visa a reformulação metodológica sobre as diversas epistemes, como pretende ainda fixar novos centros de poder. Tanto Bakunin como Kropotkin compreenderam este argumento e, com particular argúcia, observaram de forma relativamente clara que a epistemologia é também política. Mas a interpretação de ambos é insuficientemente radical, pois não compreenderam que qualquer meio pelo qual se convencionou conhecer o mundo implica uma diferente economia de poder. E talvez por isso não tenham compreendido a forma pela qual distintas modalidades do poder se infiltraram em projectos políticos anarquistas, que, na realidade, não são assim tão imunes a este tipo de contaminação.

¹²⁷ A respeito do cruzamento entre anarquismos e neo-malthusianismo, cfr. Cleminson 2000. Para uma análise das suas manifestações em Portugal, cfr. Freire e Lousada 2012.

Para compreender a raiz deste paradoxo torna-se necessário interpretar minuciosamente os textos em que alguns autores se aproximam e afastam do espaço positivista, enquanto se procura desvendar a misteriosa ambivalência com a qual a noção de poder é regularmente tratada. Situemos, então, este trabalho numa etapa intermédia: recuperar a ideia de uma leitura atenta dos textos originais e, dessa forma, tentar compreender se a utilização da gaveta «anarquismo clássico», que tão usual se tornou dentro do anarquismo pós-estruturalista, tem alguma validade, se os discursos dos anarquistas da denominada primeira vaga são, de facto, tributários de uma tradição iluminista, e de que forma é que estes se movimentam entre o turbilhão conceptual do poder e das suas diferentes declinações. Para isso, será certamente imprescindível não interpretar o texto no seu sentido literal, mas procurar desocultar o subtexto de proclamações que são, frequentemente, carregadas de um estilo panfletário. Na realidade, a tarefa mais complexa é identificar as verdades num discurso que se auto-proclama de verdadeiro. Mas diz o bom senso que se deve ser algo cauteloso e não acreditar excessivamente em anarquistas.

4.2.0 mudo fatalismo positivista: uma clarificação necessária

Reivindicar cientificidade para as respectivas propostas teóricas é uma das particularidades mais evidentes dos discursos socialistas durante todo o século XIX. Ainda antes de Engels ter especificado o que significava «socialismo científico», no *Anti-Dühring*²⁸, em 1878, e reclamado essa qualificação para o marxismo, já Proudhon tinha afirmado, em 1840, que quando a razão transcendesse a vontade, o socialismo poderia finalmente tornar-se científico (Proudhon 1975, 239). A legitimidade simbólica conferida pela ciência servia o propósito de certificar os enunciados filosóficos, mas rapidamente tornou-se mais que um discurso e enformou um conjunto significativo de práticas políticas assentes nos saberes da sociologia, antropologia, estatística, demografia, criminologia ou biologia. Se os discursos políticos ganhavam o qualificativo de científico, então isso significava que detinham as respostas aos mistérios de como organizar a melhor sociedade humana. Este empenho em robustecer as ferramentas de uma nova engenharia social contribuíram, em grande medida, para o sucesso de um discurso que reivindicava uma neutralidade ideológica, como terá sido o caso do positivismo. Por isto, o positivismo deve ser entendido

²⁸ Composta por três capítulos do *Anti-Dühring*, a obra *Do socialismo utópico ao socialismo científico* viria a ser publicada dois anos depois, em 1880, celebrando a distinção entre as duas correntes teóricas. No entanto, ao contrário do que é comum referir-se, não terá sido nesta ocasião que Engels terá empregado pela primeira vez esta expressão. No ano anterior, redigiu um artigo intitulado «Karl Marx» para o almanaque *Volks-Kalender* em que logo no primeiro parágrafo atribui a transformação científica do socialismo a Marx. Se recuarmos mais dois anos, encontramos ainda uma referência ao socialismo científico alemão («o único socialismo científico que jamais existiu») no «Aditamento ao prefácio de 1870 para a terceira edição de 1875» de *A guerra dos camponeses alemães*.

como um empreendimento epistémico, que encontrou um grande acolhimento no vasto espectro das doutrinas políticas do séc. XIX. Certamente que as expressões anarquistas não foram uma excepção. Contudo, será displicente afirmar, sem mais, que existe uma gaveta ideológica à qual se pode chamar «anarquismo clássico» e que assenta os seus fundamentos de compreensão da realidade no positivismo (Crowder 1991, 35). Se existe uma influência do discurso positivista em algumas correntes discursivas anarquistas, essa penetração dá-se através de uma versão restrita, emendada e condicionada, e não por um positivismo *tout court*. E é precisamente esta relação com um positivismo suave que permitirá clarificar o posicionamento de alguns teóricos anarquistas em relação ao poder.

Se se pode inferir que o espectro positivista se abate, de alguma forma, sobre a constelação teórica de algumas expressões anarquistas do séc. XIX, também não é menos importante constatar que a influência positivista tem aqui várias nuances. Por isto, uma das questões preliminares à qual se tentará responder é simplesmente se o positivismo, enquanto sistema teórico, é realmente preponderante para suportar o labor filosófico praticado por um conjunto de autores. Pela afirmação de Crowder pode supor-se que o «anarquismo clássico» se representa como uma expressão política do positivismo. Assim, uma segunda pergunta que se pode apresentar é se o «anarquismo clássico» surge numa continuação linear da tradição positivista ou se o positivismo é meramente um discurso entre discursos, uma das variadíssimas correntes entre correntes que circunda o arquipélago dos anarquismos, e que por esta razão não deve ocupar um lugar primordial para a compreensão dos discursos em causa. Iniciar uma desconstrução da representação do «anarquismo clássico» serve três propósitos: em primeiro lugar, porque, por ser um aparato meta-disciplinar, o positivismo é necessariamente um discurso de poder. Por isto, de que forma é que um discurso anti-estatista e comprometido com a liberdade, como é o caso do anarquismo (como admitia Crowder), se relaciona com um discurso de poder? Por aqui, torna-se possível uma aproximação à aporia anarquista do poder. Em segundo lugar, se a afirmação de Crowder está correcta e pode ser levada à letra, significa isso que o positivismo tem um ascendente na fundamentação teórica do anarquismo, por comparação com outras correntes de pensamento suas coevas, como seria o caso do idealismo alemão? Finalmente, poder-se-á afirmar que todas as propostas teóricas do «anarquismo clássico» foram influenciadas em igual medida pelo positivismo? Caso a resposta seja negativa, isso significa que o «anarquismo clássico» é uma representação falível? Ou significa, por outro lado, que se deverá proceder a uma substituição ou eliminação do positivismo da rede de sistemas de pensamento que constituem a representação do «anarquismo clássico»? Assim, antes de se averiguar um conjunto significativo e heterogéneo de discursos anarquistas que correspondem cronologicamente ao dito «anarquismo clássico», talvez importe iniciar a análise jogando no mesmo tabuleiro de Crowder. Antes

de se mergulhar nas margens dos anarquismos oitocentistas, é imprescindível pisar o mesmo terreno de Crowder, regressando ao cânone para compreender melhor a forma pela qual os anarquismos são contaminados pelo positivismo. Um terreno mais seguro, é certo, mas não menos iludente do que se poderia esperar à primeira vista.

O anarquismo de Bakunin ou o de Kropotkin são, certamente, referenciais adequados que poderão ajudar a desmontar a proposta representacional de Crowder. Apesar da tendência das últimas décadas para evidenciar as diferenças entre os projectos teóricos de cada um, é também necessário revelar as notórias continuidades entre ambos. Desde a reaparição pública dos anarquismos, a partir do final da década de 1960, numa segunda vaga que Woodcock considerou ser um «novo anarquismo», que Kropotkin e Bakunin passaram a representar caminhos quase opostos de aproximação ao «verdadeiro anarquismo»¹²⁹. Kropotkin é reabilitado como uma personagem inspiradora para o movimento ecologista e anti-nuclear devido, em particular, ao seu papel enquanto divulgador de uma geografia pós-humana, na qual os limites entre animais humanos, não-humanos e o território se tornam pouco nítidos. Ao mesmo tempo, uma teoria política que se apresentava como anti-autoritária era naturalmente bem-recebida pelos novíssimos corifeus radicais, que procuravam encontrar novos pontos-de-lança do pensamento igualitário, agora fora da égide de um socialismo autoritário que, por esta altura, começara a entrar em ruína simbólica. Este messianismo imputado a Kropotkin era acompanhado por um retrato caricatural que se inscreveu no imaginário libertário: o velho ancião, hirsuto, que se dedicou a uma vida humanista e que representa a genialidade da modéstia, apesar da sua reputação como cientista da mais elevada estirpe. Kinna deu conta dessa caricatura santificadora de Kropotkin, que é definitivamente reabilitado e toma primazia sobre qualquer outro pensador anarquista durante esta época (Kinna 2016, 14-16). Kropotkin torna-se o arquétipo do anarquista perfeito: calmo, gentil, corajoso, amigável, justo. As virtudes cristãs reaparecem para legitimar a figura tutelar do «novo anarquismo», que se apressa a beatificá-lo, recordando o que Oscar Wilde tinha escrito sobre ele, no *De Profundis*, quando o comparou a um Cristo branco vindo da Rússia.

¹²⁹ É precisamente durante a década de 1960, com a celebração e massificação (por mais paradoxal que o termo possa parecer) das contra- e sub-culturas, que emerge um desejo e uma procura desmesurada pela autenticidade. Isso passaria pela representação fiel dos arquétipos de cada grupo, muitos dos quais particularmente permeáveis a discursos políticos radicais. Por isso, a reabilitação dos anarquismos surge de forma natural, sentindo-se a sua força nos círculos punk, que talvez sejam o exemplo mais expressivo. Também neste circuito, que apregoava um combate contra uma hegemonia cultural, surge um intuito purificador e o nascimento de um sujeito que ficaria conhecido como o *true* (vulgarmente grafado como *trve*). O *verdadeiro* anarquista, tal como o *verdadeiro* punk, seria, ao mesmo tempo, a personificação estereotipada e o *gatekeeper* do seu círculo. Esta normalização teria evidentes implicações políticas: a mais notória é, como já referi no início desta tese, a criação de mecanismos de inclusão e exclusão do grupo. A lamentável polémica entre verdadeiros anarquistas (os anarquistas sociais) e dissimulados (os que apenas ostentam um estilo-de-vida anarquista) revela como alguns dos «novos anarquistas», como Murray Bookchin, partilhavam da mesma intuição purificadora dos velhos.

No campo oposto, Bakunin permanece exilado. O «novo anarquismo» escorraçara Bakunin do panteão de influências. Não que abandone o cânone, mas simplesmente figura nele como uma extravagância da sua própria época, mergulhado entre pan-eslavismo e anti-semitismo, germanofobia (algo que partilha com Kropotkin) e por ainda lhe ser atribuída uma aura de violência desbragada. Para isso, muito contribuiu a relação ambígua que terá mantido com Sergei Netchayev e a atribuição de co-autoria de *O catecismo revolucionário* (1869), e o conspirativismo que marcou a sua acção política em meados do séc. XIX. Neste conciliábulo entram niilistas como Sofiya Perovskaya, participante no assassinato de Alexandre II da Rússia, e republicanos radicais, como Garibaldi. O «novo anarquismo» vê em Bakunin a bestialidade humana, a paixão destrutiva que, sob o pseudónimo Jules Elysard, vai ser fixada em texto no artigo *A reacção na Alemanha*, quando refere que «o desejo pela destruição é, ao mesmo tempo, um desejo criador» (Guillaume 1907: viii). Apodado de fanático (Marshall 2008), ou simplesmente desconsiderado como sanguinolento, tanto comentadores como a maioria ruidosa de activistas do «novo anarquismo» remeteram Bakunin para um preâmbulo da actividade de Kropotkin: para um estágio imberbe, infantil e pré-científico do anarquismo.

A partir da década de 1990, com o surgimento de uma nova onda de interesse em torno dos anarquismos, o tabuleiro inverte-se. Kropotkin perde a predominância que detinha e o seu pensamento é alvo de um escrutínio crítico por parte de alguns comentadores pós-estruturalistas, analisando os equívocos de um discurso humanista e essencialista (Newman 2007a, 48). Com o crescimento deste corpo de trabalho, Kropotkin passa a ocupar o espaço de um antiquado moralista, vestindo a máscara de um progressista, quando, na realidade, esconde o seu perigoso conservadorismo. Pelo contrário, a relevância de Bakunin é rerepresentada, agora como o principal crítico contemporâneo de Marx, quase como um visionário que, em tempo real, observa e aconselha o seu séquito a não cair nas armadilhas do socialismo autoritário.

O que talvez se impõe é procurar ultrapassar estas duas visões concorrentes sobre os «anarquismos clássicos», de forma a questionar esta própria designação. E esse propósito deve ocorrer de uma forma paradoxal: não basta apresentar as descontinuidades entre Bakunin e Kropotkin para desmontar esta catalogação. Pelo contrário, é imprescindível notar que existem pontos de contacto relevante entre as filosofias políticas de ambos os autores. Estas continuidades tornam visíveis aproximações teóricas importantes que revelam, ainda, como ambas são permeáveis a expressões particulares do poder, algo que os «novos anarquistas» pareciam ignorar no caso de Kropotkin. Estas continuidades mostram ainda de que forma o discurso de Bakunin é, também ele, bastante poroso em relação a um tipo específico de autoridade natural. Neste sentido, importa reforçar o trabalho de comentadores como Newman, que mostraram como ambos os autores não conseguiram escapar ao ardid antropológico de um pré-conceito

naturalista e deixaram que os seus projectos teóricos fossem capturados por um género de poder (Newman 2007a, 164). Mas antes de se abordar essa questão, valerá a pena analisar uma outra pedra de toque entre Bakunin e Kropotkin, que é também reveladora de como o poder, apesar de não ser entendido como tal, está efectivamente presente nas suas propostas. Talvez não haja uma continuidade tão significativa como aquela que diz respeito à forma como ambos se deixaram iludir pela possibilidade de o discurso científico garantir o acesso a uma teoria política pristina.

Assim, numa primeira leitura, dir-se-ia que Crowder está inteiramente correcto quando afirma que o «anarquismo clássico» pode ser identificado com o positivismo. Afinal, os próprios autores cantam loas ao positivismo, glorificando Comte, quando o consideram como o criador da «glória da ciência moderna» (Kropotkin 1992, 7-8) ou quando referem que a sua proposta de materialização do espírito, em oposição ao percurso hegeliano, revela a sua «imensa glória» (Bakunin 1907a, 72). Em carta a Herzen, Bakunin chega mesmo a referir-se a Comte como uma das suas leituras de cabeceira, ao mesmo nível de Proudhon, no que diz respeito às influências para o seu proto-tratado sobre a «destruição do Estado e de todas as instituições governamentais» (Guillaume 1911, 236). Por outro lado, para os propósitos de reformulação das teses darwinistas sociais de Huxley, Kropotkin irá encontrar no positivismo uma clarificação da essência mecânica da «Natureza», considerando Comte como o principal responsável por «preparar a filosofia para a ética científica» evolucionista (Kropotkin 1992, 225) e, principalmente, por criar uma escola de pensamento que permita um conhecimento científico das condições materiais de existência e a compreensão universal da realidade (Kropotkin 1992, 253). Afinal, como cita Kropotkin na sua *Ética*, ao bom jeito profético e milenarista, «saber é prever» (Kropotkin 1992, 249).

Mas se se atentar a *O império Knouto-Germânico e a revolução social*, Bakunin procura afastar-se imediatamente de uma das características ideológicas do positivismo, isto é, de um autoritarismo da ciência. Se compreendermos o positivismo como um discurso que procura exercer a sua autoridade na governação do corpo social, então parece que este é imediatamente rejeitado pelo russo, quando este afirma que «a ciência é a bússola da vida; mas não é a vida» (Bakunin 1908a, 89). Não significa isto que Bakunin se esteja a posicionar contra a ciência ou sequer a elaborar um discurso anti-científico; pelo contrário, a ciência é sistematicamente apresentada como o único meio para apreender o conhecimento acerca da totalidade social. Bakunin chega mesma a admitir, um pouco mais à frente no mesmo texto, que

«A missão da ciência é esta: ao observar as relações gerais das coisas transitórias e reais, ao reconhecer as leis gerais que são inerentes ao desenvolvimento dos

fenómenos, tanto no mundo físico quanto no mundo social, ela planta, por assim dizer, os marcos imutáveis da marcha progressiva da humanidade, por indicar aos homens as condições gerais cuja rigorosa observação é necessária e cujo desconhecimento ou esquecimento será sempre fatal.» (Bakunin 1908a, 89)

É precisamente isso que está em causa quando afirma que «a única missão da ciência é iluminar a vida, não governá-la.» (Bakunin 1908a, 90). A ciência permite ao sujeito compreender a totalidade da realidade, reflectindo os fenómenos que se encontram disponíveis para acesso através da observação e compreensão. Bakunin define ciência como oposição à noção de vida, sendo que a primeira reflecte a segunda:

«A ideia geral é sempre uma abstracção e, por isso mesmo, de certa forma, uma negação da vida real. Anotei no Apêndice esta propriedade do pensamento humano e, conseqüentemente, também da ciência, de ser capaz de apreender e nomear em factos reais apenas o seu significado geral, as suas relações gerais, as suas leis gerais; em suma, o que é permanente nas suas transformações contínuas, mas nunca no seu aspecto material, individual e, por assim dizer, pulsante de realidade e vida, mas ao mesmo tempo fugaz e evasivo. A ciência entende o pensamento da realidade, não a própria realidade; o pensamento da vida, não a vida.» (Bakunin 1908a, 88)

Assim, para Bakunin, a missão da ciência é a de terminar com o obscurantismo e dar as condições de possibilidade ao sujeito para que este possa trilhar um caminho progressivo até à sua definitiva libertação. É notória a importância da ciência para algumas correntes anarquistas, principalmente pela crença depositada por alguns teóricos na capacidade da ciência intervir activamente no desenvolvimento de aptidões que permitem que o sujeito se emancipe e se consciencialize da necessidade da sua libertação, através da actualização do seu conhecimento. Por isto, a ciência apresenta-se como um elemento crucial no discurso de Bakunin. Para ele, é a ciência que permite que o sujeito se auto-consciencialize do seu papel emancipador, afastando-se do embrutecimento ao qual foi remetido pela acção do dominador (e, aqui, deve estar sempre presente não só a figura do Estado, como também a do clero, que era ainda genericamente responsável por ministrar o ensino). Mas esta concepção da ciência, como um conjunto de conhecimentos que paira sobre qualquer controvérsia, é ainda pouco sistemática. Parte de um

entendimento de que a filosofia se abeira do seu ocaso ou que serve, simplesmente, para conservar a autoridade política, através da criação de abstrações que conservam os sujeitos num estado letárgico. Por isso, para Bakunin, a base empírica da ciência é trans-histórica, pois o método científico é acrónico e universal, toda a ciência deve ser tornada pública para que possa ser sujeita a confirmação e refutação através de análise crítica, evitando a criação de dogmatismos ilógicos, e a sua base empírica é social, pois o indivíduo solitário e isolado está limitado na sua experiência e no próprio entendimento da mesma (McLaughlin 2002, 114). A percepção de que a ciência pode contribuir para a projecção da sociedade futura embate violentamente na própria consagração do método científico como único meio legítimo e dotado de verdade para alcançar esse propósito. Veja-se como Bakunin, neste gesto aparentemente libertador, está já a legitimar a ciência como autoridade final.

A intuição de Bakunin é a de que uma teoria política alicerçada no conhecimento científico permitiria libertar a natureza humana das grillhetas repressivas do obscurantismo. Mas é, e importa realçar, apenas uma intuição. É necessário aguardar por Kropotkin, equipado com o método e certificado como profissional da ciência, para que a combinação entre teoria política, ética e conhecimento científico se torne verdadeiramente sistemática. Na realidade, a sua aproximação às ideias anarquistas segue o caminho inverso de Bakunin: enquanto este último procurou na ciência o fundamento teórico onde poderia alicerçar a sua crítica à autoridade política, Kropotkin encontrará no anarquismo o corolário político do seu ofício enquanto cientista social. A sociedade sem a regulação do Estado seria a consequência da observação científica de que o princípio da sociabilidade se tratava de um instinto transversal a animais humanos e não-humanos e que a regulação social através da ajuda mútua entre os viventes seria alcançada num determinado estágio da evolução da espécie (Mac Laughlin 2016, 99). Nada disto é propriamente original, caso se tenha em conta a importância que o *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, de Condorcet, teve para influenciar a estrutura de uma filosofia da história dos socialismos utópicos, de que Bakunin e Kropotkin são claramente devedores, nem que seja do seu imaginário. Crowder não falha totalmente o alvo ao detectar que este discurso assenta na convocação da vulgata iluminista (por mais esvaziada de conteúdo que possa ser uma enunciação desse género) – e que é partilhada por mais comentadores (Mac Laughlin 2016, 95) –, o que é provavelmente motivado pelo desejo de legitimação teórica dos anarquismos no mercado competitivo dos socialismos oitocentistas. E talvez seja precisamente aqui que se poderá detectar um importante rasto de positivismo no discurso de ambos os teóricos, que diz respeito ao carácter epistémico, o qual pressupõe uma relação tautológica entre a verdade do objecto e a verdade do discurso (Foucault 2019, 422), e um meio de alcançar a redução de um conjunto de experiências a categorias que possam ser

apreendidas pelo conhecimento. Trata-se, apenas e só, de extrair a verdade ao objecto através da ciência, essa que é a sua grande ilusão e, ao mesmo tempo, o seu propósito ideológico. Entre os objectos que poderão ser reduzidos pelo conhecimento encontra-se o próprio sujeito, que a ciência não permitirá conhecer na sua essência; em compensação, a sua organização, as suas rotinas e regularidades, as suas leis, a generalidade dos fenómenos observáveis – enfim, a sua ordem – está ao alcance do poder discursivo da ciência (Foucault 2019, 337). E não se estranhará que Bakunin e Kropotkin vejam na ciência a possibilidade de trazer à luz o conhecimento e a verdade da sociedade futura, da sua organização e das suas normas: o positivismo assegura que a «ordem das coisas» seja conhecida através da ciência, se é que também nós a podemos reduzir, tecnicamente, a um conjunto de instrumentos «mais ou menos fiéis e domáveis» (Foucault 2019, 412). A sociedade anarquista está, aqui e agora, a um passo de ser objectivamente conhecida pela aplicação de um método científico, inegavelmente positivista, adequado. Certamente que é desta forma que Crowder entende o positivismo e, por isso, rapidamente concluiu que a devoção científica de inúmeras tendências do «anarquismo clássico» lhe era fiel. O trabalho obsessivo por determinar, a regra e esquadro, o funcionamento e a organização da sociedade representam grande parte das teorizações anarquistas, algo que estava já presente no *Código da natureza*, de Morelly, mas que podem ser agora sistematizadas através de uma observação e indução adequadas, abandonando o terreno dos socialismos utópicos. O positivismo suporta essa determinação de uma ordem das coisas que prescindem da metafísica para tornar hegemónico o olhar empírico e experimentalista. Foucault estará apenas a clarificar uma das preocupações transversais ao trabalho teórico de Bakunin e Kropotkin, que diz respeito à procura por um modelo filosófico que permita superar essas categorias transcendentais (Bakunin 1907a, 71). No fundo, tanto Bakunin como Kropotkin tentam responder ao problema da fundação ética, remetendo-a para o domínio de uma realidade que só pode ser apreendida empiricamente. Kropotkin sintetiza esta ideia no postulado de que o «fim da moral não pode ser “transcendental”, como os idealistas desejam: deve ser real. Devemos encontrar a satisfação moral *na vida* e não numa forma de condição extra-vital» (Kropotkin 1992, 12). Contudo, como veremos mais à frente, existe um importante viés no modelo de conhecimento positivista, que tanto Foucault como Bakunin (e Kropotkin, a um nível mais reduzido) detectaram com argúcia. Por agora, é necessário compreender o importante caderno de encargos do inquérito filosófico de Bakunin, que à primeira vista parece ser pouco robusto. Não será errado referir que a desvalorização teórica do seu trabalho deriva de uma gradual intolerância em relação a traços discursivos que não obedecem às normas do espaço de

linguagem dominante¹³⁰. Por isto, o jargão panfletário parece ter contribuído para ocultar alguns contributos que poderiam ser de enorme utilidade para compreender em maior pormenor o seu anarquismo e a possível relação que este manteve com o positivismo.

Recorde-se, a título de exemplo, o importante espaço ocupado pela crítica ao idealismo alemão, que no seu entender pretende definir a realidade a partir de um conjunto de categorias que se encontram além da experiência. Por isso é que no entender de Bakunin não existe uma diferença substancial entre o número kantiano ou o número teologista enquanto constituintes de realidade moral, algo que Kropotkin corrobora extensamente na sua *Ética* (Kropotkin 1992, 10-11, 33, 204, 213-225). O problema de fundo é, assim, garantir a compreensão da realidade a partir não da coisa-em-si, não da desocultação de uma pretensa realidade essencial do objecto, mas a partir do ponto-de-vista do sujeito e daquilo que ele descortina como fenómeno através da representação. Por oposição ao vector idealismo-teologia, que talvez de forma pouco clara, e evidentemente de forma bastante superficial, designa de «teologismo», Bakunin irá convocar a ciência natural e a filosofia naturalista para enformar a sua proposta teórica (McLaughlin 2002, 34). E essa proposta rapidamente alastra do domínio da fenomenologia para o da política, visando demonstrar uma possibilidade alternativa à realização do idealismo naquilo que ele designa como o «regime burguês»:

«A exploração é o corpo visível e o governo é a alma do regime burguês. E, como acabamos de ver, ambos, nesta conexão íntima, são, do ponto de vista teórico e prático, a expressão necessária e fiel do idealismo metafísico, a consequência inevitável desta doutrina burguesa que procura a liberdade e a moral dos indivíduos fora da solidariedade social.» (Bakunin 1907c, 325)

Mas será realmente Kropotkin quem construirá um sistema de pensamento mais coerente, abandonando o intuitivismo de Bakunin. Deixa de haver grande margem para ambiguidades hermenêuticas e o estilo reverte para um tratadismo ao bom jeito enciclopedista. Afinal, trata-se de um verdadeiro cientista social, com todas as significações que esse termo acarreta. E o que ele irá sustentar é que a única forma de se alcançar uma filosofia política anarquista válida será através da incorporação do método indutivo-dedutivo

¹³⁰ Outros autores referem-se de forma mais hostil ao trabalho teórico de Bakunin. David Morland, por exemplo, escreve que «[o] seu trabalho raramente permite que surja uma teoria coerente que reflita o esforço consciente e deliberado para tornar o anarquismo compreensível. Pelo contrário, as suas obras raramente são mais que esboços sem edição repletos de contradições e anomalias» (Morland 1997, 77). Apesar de não ser «um pensador sistemático», Morland admite que Bakunin é «sem dúvida, um pensador profundo e original» (Morland 1997, 77).

das ciências naturais na interpretação da realidade social. Assim, qualquer corolário que justifique a legitimidade moral do poder como autoridade ou como dominação, que justifique a desigualdade na distribuição da riqueza, mais não seria que uma falha de verificação e, por isso, pertenceria ao domínio do erro científico (Kropotkin 1912, 40-41). Mais que em Bakunin, podemos encontrar na obra de Kropotkin uma reivindicação do justo e insofismável conhecimento da forma e dos mecanismos adequados da organização social através do método científico, que é, na sua natureza, um discurso ideológico de reivindicação da verdade política. E aqui reside o evidente problema de sobrepor um conhecimento adquirido através da ciência a uma norma moral, abrindo, naturalmente, os portões para um conjunto de fenómenos que não podem ser compreendidos através desse estrito método e que passam a fazer parte do extenso compêndio das imoralidades. Para Kropotkin, faltaria então revelar através da ciência o princípio pelo qual se poderia articular a ética por vir, algo que Bakunin deixou, em boa verdade, totalmente em aberto. Esse princípio regulador é o da ajuda mútua, ao qual regressaremos na próxima secção.

Se procurarmos esvaziar o texto de Bakunin do seu estilo propagandístico, e procurarmos ler com o vigor possível os longos tratados de Kropotkin, podemos compreender as etapas percorridas por ambos para incorporar o positivismo nos seus discursos teóricos. Temos, em primeiro lugar, uma apologia da ciência como sistematização de ferramentas para alcançar um conhecimento objectivo da realidade, a partir de uma observação empírica dos fenómenos. A imposição do radical na factualização do mundo permite-lhes, em segundo lugar, rejeitar qualquer tentativa de formular uma teoria de apreensão da realidade a partir das condições transcendentais de conhecimento (nada existe para lá daquilo que pode ser observado). Em terceiro lugar, é precisamente esta conclusão que lhes permite afastarem-se determinantemente do idealismo alemão, por um lado, e da teologia, por outro, apesar de, em boa verdade, confundirem propositadamente as duas disciplinas. Finalmente, em quarto lugar, este percurso teórico serve um objectivo prático: fundamentar a sua crítica aos diversos regimes políticos ao sobrepô-los à categoria de poder-como-dominação. Mas este gesto, aparentemente inócuo, esconde em si outros dois correlatos. A um tempo, para Kropotkin, que o poder como autoridade ou o poder como dominação são expressões políticas que só alcançam o seu fundamento num conhecimento pré ou anti-científico. A outro, para Bakunin, que se o poder-como-dominação encarna no Estado-como-teofania, não resta outra solução aos anarquismos senão aceitar a panaceia da ciência para o depor.

É desta forma que podemos compreender o que está verdadeiramente em causa com o antiteologismo de Bakunin, que tem sido uma das unidades da tríada conceptual que costumeiramente é utilizada para definir o seu pensamento. Mas não é o que poderia parecer à primeira vista, isto é, uma mera diatribe

panfletária contra o pensamento teológico. Encerra um problema maior, que compreende uma crítica às categorias transcendentais de conhecimento que constituem os domínios da moral individualista e da autoridade política. Para Bakunin, há uma íntima inter-relação entre os dois domínios que advém de um sincretismo teológico-político que ostenta uma evidente chancela comtiana. É impossível ignorar que também aqui existe um claro contorno positivista, apesar de, com Bakunin, a «batalha contra Deus» ser estimulada por uma «fúria cita», como intuiu Carl Schmitt (2006, 50), algo que é particularmente notório quando é afirmado que «a existência de Deus implica a abdicação da razão e da justiça humanas, é a negação da liberdade humana e resulta necessariamente na escravidão, não só teórica, mas também prática.» (Bakunin 1907a, 65). Aqui, podemos verificar que o problema em causa diz respeito ao entendimento da noção de Deus como representação não de uma realidade, mas de uma base constitutiva de uma realidade moral, à qual se opõe a possibilidade de inscrever a comunidade ética no terreno da realidade material. Mas a questão central, para Bakunin, é a distensão da moral religiosa, que transportaria em si o conjunto de características que se enraizariam no individualismo e nas suas diversas declinações políticas. Quando Bakunin afirma que «a moral divina é a negação absoluta da moral humana» (1907c, 303), está não só a apresentar as categorias teológicas como fundamento para o egoísmo (Bakunin 1907c, 303-320), como está, principalmente, a descrever genericamente uma possível genealogia para a institucionalização da autoridade política em redor da governamentalidade moderna:

«[Autoridade é essa i]deia, eminentemente teológica, metafísica, política, de que as massas, sempre incapazes de se governar, deverão sofrer em todos os momentos o jugo benéfico de uma sabedoria e de uma justiça que, de uma forma ou de outra, lhes será imposta.» (Bakunin 1907a, 171)

Alguns comentadores notaram, com razão, que o conceito de autoridade, enquanto declinação do poder, é o motivo central para o anarquismo de Bakunin (Rezneck 1927, 275). Mas é impossível compreender toda a extensão deste poder como autoridade sem nos recrearmos moderadamente com as invectivas teóricas contra a teologia e contra o idealismo. Porque é precisamente a partir deste ponto que é possível vislumbrar os fundamentos e a génese da própria ideia de autoridade, como uma edificação que assenta as suas bases sólidas naquilo que Bakunin descreve como «abstracções metafísicas» e que, como já vimos, significa simplesmente definir autoridade como uma realidade constituída por um conjunto de

objectos incognoscíveis. Digamos que esta autoridade é um tipo de «poder numenal»¹³¹, que se estabelece no reino das ideias e que não é transmutável para o terreno dos fenómenos. Por encontrar a sua justificação num domínio que escapa à episteme moderna, para Bakunin essa mesma justificação é injustificável, enquanto serve para mostrar a continuidade entre o pensamento religioso e o Estado, i.e., que «[t]oda a autoridade temporal ou humana procede directamente da autoridade espiritual e divina» (Bakunin 1907c, 283). E se neste ponto é já possível vislumbrar um distanciamento em relação ao positivismo comtiano, que ao contrário de Bakunin não promove uma cesura entre legitimidade moral e poder-como-autoridade, mais evidente é o distanciamento em relação a Marx: o Estado moderno, enquanto representação (quase personificada) da autoridade, não é o produto da Revolução Francesa, mas o desiderato da Reforma Protestante (Newman 2007a, 26).

O inquérito genealógico da autoridade segue, com Kropotkin, um rumo particularmente diferente daquele desenvolvido por Bakunin. A origem do poder-como-autoridade não se encontra no movimento da Reforma, que, a seu ver, representa, pelo contrário, uma das últimas expressões políticas anti-autoritárias (Kropotkin 2021, 177-178). É necessário recuar até aos séculos VI e VII para encontrar nas comunidades de «povos bárbaros» as primícias da consolidação da autoridade em torno das personalidades que podiam fazer cumprir um certo tipo de justiça vingativa (Kropotkin 2021, 134). Será neste contexto que se começa a desenhar a representatividade de um determinado poder para impor a vingança desejada pelos representados, que passam a delegar esta função num grupo limitado de representantes. Mas este tipo de judicialização, de autoridade ancestral, só começará a institucionalizar-se com a gradual predominância do direito romano e com o apoio da Igreja, derrubando o federalismo e a soberania comunitária das velhas cidades medievais (Kropotkin 2021, 136-137). Para Kropotkin, é no pastoreio que reside a génese do Estado, um tipo de governamentalidade particular que se torna hegemónico a partir do séc. XVI, quando os sujeitos vão gradualmente confiando toda a autoridade ao soberano messiânico que os protege «em nome da segurança pública». Mas é também inegável que existe uma continuidade entre Bakunin e Kropotkin, no que diz respeito a uma partilha de linguagem muito circunstancial do século XIX tardio, no esforço empreendido para criar um programa ético alternativo ao providencial. Um dos acercamentos mais evidentes diz respeito à busca de uma fundamentação materialista (de raiz naturalista, como veremos) para ambos os projectos éticos. À semelhança de Bakunin, ao condensar conceptualmente idealismo e transcendentalismo, Kropotkin chega mesmo a admitir que a ciência deve

¹³¹ Esta definição não tem qualquer relação com a de Forst, que diz respeito ao «espaço das razões» (2017, 36).

servir o propósito de fornecer essa fundação robusta e ampla à ética, por oposição «aos nebulosos pressupostos metafísicos actuais na ética transcendental extra-natural» (Kropotkin 1992, 22).

Por tudo isto, talvez seja imprudente negligenciar a influência positivista para a fixação do conceito de autoridade. Na verdade, Bakunin e Kropotkin produzem um discurso ideológico que é, em certa medida, devedor do positivismo, no que diz respeito à sua pretensão de ultrapassar e negar tanto o transcendentalismo pós-kantiano como o pensamento teológico: a sua genealogia de autoridade apresenta uma clara chancela comtiana. Mas logo no início desta secção referimos que a afirmação de Crowder sobre a influência positivista para o projecto político do «anarquismo clássico» era manifestamente exagerada. Até agora, não procurámos mais do que inquirir a natureza dessa relação e encontrar os diálogos entre as duas discursividades. Uma primeira conclusão pode ser já estabelecida: há ecos comtianos na concepção de autoridade teologista promovida por Bakunin e na fundação da ética anarquista de Kropotkin. Resta, então, ocuparmo-nos do viés, algo que foi deixado em aberto um pouco mais atrás, e que permite que se compreenda em toda a amplitude o que separa estas propostas anarquistas do positivismo que Crowder considerava estar na base da primeira vaga.

Recorde-se que é comum definir o positivismo comtiano como uma nova instalação teórica que substitui a pretensão de alcançar a verdade através da categoria transcendental do si-mesmo pelo modelo científico de exaltação do objecto empírico, que é aquilo que consensualmente se define como «facto». Porém, o positivismo incorre na armadilha da qual pretendia fugir. É já célebre a comparação que Foucault estabelece entre positivismo, transcendentalismo e escatologia, mas as causas desta provocadora equivalência estabelecida entre pós-kantianos, Marx e Comte parecem ter sido, hoje, ignoradas ou esquecidas. O que Foucault realmente pretende argumentar em *As palavras e as coisas* é que por mais distintas que sejam estas escolas de pensamento, todas elas contribuem para estabelecer uma filosofia do sujeito moderna, na qual se rasura a relação entre a experiência e a determinação fenomenológica. Enquanto a metafísica do objecto pós-kantiana se enclausurou no domínio dos númenos, contornando a experiência, o positivismo seguiu num sentido inverso, apesar de também ter contribuído para a supressão da dependência da experiência em relação às condições transcendentais. Mas, neste caso, as condições transcendentais de conhecimento são simplesmente eliminadas do caderno de encargos, através da «absolutização do domínio fenoménico», abandonando qualquer pretensão de apurar as «fundações ontológicas das representações humanas» (Han 2005, 184).

É nesta abdicação de criticismo que Bakunin assentará uma das suas mais importantes críticas ao positivismo, chegando mesmo a argumentar que existe uma contradição com o modelo científico, ao defini-lo como um mero conjunto de instrumentos ao serviço da constatação do real, esvaziado de uma

possibilidade de interpretação que não a sua mera existência despojada de qualquer grau de sofisticação e, por isto, totalmente alheada do potencial criativo da especulação. Assim, o positivismo torna-se em pouco mais que um sistema de pensamento acrítico que constrói uma vulgata dependente de um senso-comum preenchido por um conjunto de fenómenos sociais, que, eles próprios, se tornam em objectos-em-si-mesmos. No fundo, o que está em causa para Bakunin é o que Foucault considera um certo discurso ingénuo de redução da verdade ao saber empírico (Foucault 2019, 425). Na mesma medida, Kropotkin afasta-se do discurso positivista por entender que a sua imanência procede de um método assente em «leis férreas e subtilezas imutáveis» (Adams 2015, 73). Esta rigidez implicaria um esvaziamento do trabalho interpretativo que estaria na fundação de uma ciência moderna, enquanto combinação de saberes de inquirição e especulação, e um desdobramento do potencial imaginativo por parte do cientista, que vê para lá daquilo que é percebido imediatamente. Por isto, o abandono desta modalidade de pensamento por um discurso de natureza mista é o que Bakunin procurará (o caso de Kropotkin será um pouco mais complexo), por forma a distanciar-se determinantemente de um sistema de pensamento que corre o risco de se transformar num meio de legitimação do existente, do *statu quo*, ao valorizar a estabilidade e conservação do observável, partilhando, assim, da crítica ao positivismo que Horkheimer apresentaria algumas décadas mais tarde, em «The Latest Attack on Metaphysics». O positivismo, ao cair na armadilha de defender uma realidade objectiva que é, ela própria, dependente do olhar subjectivo e de condições exteriores ao próprio fenómeno, transfigura os «factos sociais» em derivações numéricas. A anulação da diversidade de olhares e mundividências não produz mais que uma homogeneização social e um discurso eminentemente conservador do presente. Tendo isto em consideração, pode agora constatar-se que o fascínio teórico de Bakunin pelo positivismo é, naturalmente, por demais exagerado na literatura crítica, da qual Crowder é apenas uma das suas expressões mas celebrizadas.

Mas se aqui reside o conflito subterrâneo entre duas ciências da política, que só erroneamente podem ser postas no mesmo prato da balança, talvez o elemento mais explícito da crítica ao positivismo derive do projecto de governação político que Bakunin intui nesse discurso, particularmente do governo dos sábios, ao explicitamente considerá-lo como uma das possibilidades mais despóticas, pois estão fundadas em experiências de engenharia social para preservar a relação de subalternidade dos indivíduos em relação aos governantes. Se a ciência é necessária para garantir a liberdade, esta não é, contudo, absorvida pelo conhecimento científico. Na verdade, a ciência fornece as condições de possibilidade para conhecer os meios para determinar e alcançar a liberdade, mas só na realidade é que esta se realiza definitivamente. Por isso, Bakunin afirma que deve surgir «a revolta da vida contra a ciência, ou melhor,

contra o governo da ciência. Não destruir a ciência – isso seria um crime contra a humanidade – mas colocá-la no seu lugar, para que nunca mais saia dele.» (Bakunin 1908a, 95-96). Isso explica, por exemplo, que Bakunin encontre espaço para incorporar e legitimar um certo tipo de poder no seu anarquismo. Se recorrermos à taxonomia de Bachrach e Baratz, trata-se de uma combinação – as fronteiras entre as definições sociológicas são, não raras vezes, ténues e excessivamente restritivas para apreender a amplitude do conteúdo do fenómeno em causa – do poder-como-influência, em que o sujeito age sem ser motivado por qualquer género de coerção, com o poder-como-autoridade, no qual o sujeito aceita o comando ou a liderança de um outro. Veja-se a autoridade do especialista, à qual Bakunin se refere quando escreve que

«[q]uando se trata de botas, refiro-me à autoridade do sapateiro; se é uma casa, um canal ou uma ferrovia, consulto a do arquitecto ou do engenheiro. Para cada ciência específica, dirijo-me a cada cientista específico. Mas não permito que o sapateiro, o arquitecto, ou o cientista se imponham. Oiço-os livremente e com todo o respeito que a sua inteligência, o seu carácter, os seus conhecimentos merecem, enquanto reservo o meu indiscutível direito de crítica e controlo.» (Bakunin 1908a, 55)

Mas, como se pode verificar, a agregação deste tipo particular de poder estabelece que a autoridade proveniente do desempenho de uma certa técnica ou ofício só poderá ser aceite mediante uma reflexão crítica do sujeito. Esta autoridade é, por isso, condicional, possibilitando algum tipo de evasão, dependendo da vontade soberana do sujeito. Importa realçar que este tipo de autoridade, mesmo que desprovida de poder político efectivo, é uma consequência do papel primordial dado à ciência por Bakunin. No entanto, não decorre daqui necessariamente um deslizamento para qualquer apologia do governo de técnicos, pelo facto de não haver lugar a uma delegação da vontade do sujeito num qualquer representante que desempenha o seu mandato de forma arbitrária. Pelo contrário, é o elemento de vigilância e controlo da própria vontade que identifica a aceitação desta cláusula como um produto de um exercício crítico exigente sobre uma autoridade que não é «imposta por pessoas, nem por homens, nem por Deus» (Bakunin 1908a, 55). Esta autoridade profissional encontra o seu fundamento naquilo que Bakunin identifica como o principal ofício do «homem de ciência»: tornar visíveis as leis imutáveis da imanência, do organograma funcional que se encontra dentro da natureza. Trata-se, se quisermos, de um dever de revelação das verdades ocultas, algo que transporta, de alguma forma, um ambiente místico que se torna particularmente problemático quando procuramos entender o papel desempenhado pela

natureza no anarquismo de Bakunin, que em certa medida aparenta desempenhar o papel de um poder que tudo antecede e que se torna imperioso cumprir.

Assim, Bakunin não iria só afastar-se da tecnocracia, como conseguiu também antecipar o despotismo das vanguardas, quando escreveu que «[s]erá o reino da inteligência científica, o mais aristocrático, o mais despótico, o mais arrogante e o mais desdenhoso de todos os regimes» (Bakunin 1910b, 477). Bakunin não está só a analisar criticamente o positivismo. Segundo Newman, ele está também a criticar o marxismo pelo seu doutrinário, isto é, por pressupor o domínio da ciência sobre a vida, pelo «papel de vanguarda do partido comunista, [que,] além disso, é baseado numa autoridade epistemológica – na afirmação de que é o único possuidor do conhecimento do movimento da história. É visto como tendo um monopólio do conhecimento científico que ninguém mais pode compreender» (Newman 2007a, 30). Para Bakunin, a ciência deve ser, assim, uma arma emancipatória contra a dominação e não o seu inverso. O gesto crítico de Bakunin não deve encontrar-se na oposição à ciência enquanto disciplina que permite uma compreensão objectiva da realidade social, mas à possibilidade de esta ser, em primeiro lugar, totalizante na hermenêutica da experiência, e, em segundo lugar, utilizada para legitimar a autoridade política¹³².

Por aqui, conseguimos desde já compreender os dois pontos que afastam Bakunin do positivismo, enquanto discurso político que, em boa verdade, nunca deixa de o ser. A validade da afirmação de Crowder pode ser posta em causa, não só porque há uma clara rejeição de um governo de cientistas, de uma qualquer declinação de um corporativismo de especialistas, como também se nega uma pretensão de alcançar uma única verdade objectiva em relação ao real. O que Bakunin vai de facto encontrar no positivismo de Comte não é um sistema de pensamento, nem muito menos uma metodologia que sirva de base à sua filosofia política, mas uma tensão entre dois aspectos que considera serem mutuamente exclusivos: o primeiro diz respeito a um sistema teórico que demonstra que o corpo social é dominado por um discurso eminentemente religioso, seja através da teologia, seja pela sua versão secularizada, a saber, o idealismo alemão. A segunda característica é a legitimação de uma autoridade que não é tanto centrada no objecto ou na disciplina do conhecimento – a ciência –, mas no seu protagonista: o

¹³² Por essa razão, ao contrário do que alguns comentadores pretendem sustentar (Avrich 1966, 382-383), Bakunin não representa nenhuma corrente de anti-intelectualismo. Pelo contrário, existe um contínuo reforço do papel da ciência e do conhecimento para a edificação de uma sociedade livre. Seria importante referir que o próprio Bakunin inicia a sua aproximação ao pensamento revolucionário num grupo de intelectuais que procuram discutir e interpretar a *Ciência da lógica*, de Hegel. Mesmo após a rejeição e crítica ao idealismo alemão, Bakunin não abandonaria o estilo analítico e a apreensão da essência de ideias gerais sobre problemas particulares da realidade social, como terá referido Proudhon (Aldred 1920, 8-9). A coerência do argumento de Avrich pode ser mesmo colocada em causa quando este admite que «Bakunin, por outro lado, considerava os intelectuais uma força valiosa, jovens fervorosos e enérgicos, *déclassé*, sem carreira nem saída. [...] O papel que os intelectuais deveriam desempenhar no derrube da velha ordem era crucial: seriam eles que acenderiam a rebeldia adormecida do povo numa fogueira de destruição.» (Avrich 1967, 22-23).

especialista. Por esta razão, se se puder afirmar que Bakunin é devedor do positivismo isso deve-se, exclusivamente, ao carácter antiteologista da sua filosofia política. O anarquismo de Bakunin é certamente ateu como o positivismo de Comte, mas o que o distancia deste último é precisamente não pretender substituir a autoridade divina pela autoridade do cientista, como chega mesmo a admitir quando compara o ofício do positivista ao do teólogo ou do metafísico, ao afirmar que por não rejeitar peremptoriamente o filosofema da causa primeira, acabam por cair num equívoco que põe em causa a integridade do seu aparelho teórico (Bakunin 1908b, 348).

Nos seus manuscritos póstumos sobre filosofia e ciência, que originaram o texto *Considerações filosóficas sobre o fantasma divino, sobre o mundo real e sobre o homem* (redigidos em 1870 e publicados postumamente em 1908), pode encontrar-se o seu mais detalhado trabalho crítico sobre o positivismo, no qual dedica alguns fragmentos a distinguir a escola francesa da inglesa (Bakunin 1908b, 329-330), mas, principalmente, a posicionar-se criticamente em relação a um sistema de pensamento que, no seu entender, pressupõe sempre uma estruturação em torno da autoridade política. E é precisamente por não haver espaço para um território de auto-governança no modelo de Comte que Bakunin interpretará a teoria política positivista como uma religião científica que pressupõe a governação do social (1908b, 331). Ao emergir como um aparelho teórico que cria práticas de exercício do poder político efectivo, não é de surpreender que o próprio Bakunin exponha uma carta de intenções em que se distancia do positivismo, ao afirmar que «não [é] positivista nem candidato a governo algum, mas um socialista revolucionário autêntico» (Bakunin 1908b, 334). Ou seja, a rejeição do positivismo por Bakunin é consequência não só da sua raiz epistemológica – o decisionismo do teórico, que escolhe como, quando e o que observar, criando uma leitura geral a partir da sua experiência particular e da sua vontade arbitrária –, como também da sua prescrição política – isto é, a governação pelos especialistas.

Ao contrário do que sucede com Bakunin, Kropotkin nunca é tão literal na crítica que formula ao positivismo, precisamente porque não chega a formular a possibilidade de um «governo de cientistas». Para Kropotkin, como já vimos, há um distanciamento em relação à rigidez metodológica do positivismo que o antecede, mas ao contrário de Bakunin isso não o dirige para uma rejeição aparentemente mais violenta do positivismo. Talvez a principal diferença entre ambos esteja no facto de Kropotkin, ao contrário de Bakunin, não ter compreendido que o positivismo, seja qual for a sua qualificação, é um discurso de poder. Já não um discurso de um poder transcendental que serve de fundação ao princípio da soberania, mas agora de um poder imanente que se torna justificativo da autoridade. A verdade é que Kropotkin concede que Comte empregou uma cristianização do positivismo a partir da publicação de *Sistema de política positiva* (1851-1854), quando refere que «Comte foi compelido a inventar uma nova divindade, a

Humanidade, e um novo culto, de forma a que este culto mantivesse o homem no caminho da vida moral» (Kropotkin 1912, 21). Segundo Kropotkin, a fixação desta nova autoridade era uma necessidade equívoca, motivada por Comte não ter ainda acesso ao conhecimento do evolucionismo (Adams 2015, 53), no qual irá assentar toda a proposta ética da ajuda mútua. Onde Kropotkin observou que o conflito entre acções morais e imorais era necessário para provocar uma reacção que motivasse os sujeitos a gradualmente caminharem na direcção de um progresso, Comte constataria que a única forma de minimizar qualquer acto contrário às normas morais seria constituir uma nova autoridade, a qual, naturalmente, seria representada por um corpo político que pudesse exercer definitivamente a sua força coerciva sobre o corpo social, mesmo que em nome de uma vontade geral. Assim, seria mais correcto afirmar que Kropotkin não abandona totalmente o projecto positivista, mas sim o positivismo comtiano e todo o enquadramento antropoteísta que o passou a definir.

A realidade é que a qualificação de «positivo» continua a acompanhar toda a obra de Kropotkin, mesmo depois de este ter avançado com a sua crítica a Comte, o que parece revelar uma ambição por regenerar o projecto teórico do positivismo, esvaziando-o da sua recém-adquirida transcendência e repondo-o como um discurso emancipatório, sem rasto de qualquer expressão de poder. Mas o mais certo é considerar que a utilização deste léxico se prende com meros circunstancialismos epocais, que escaparão a qualquer interpretação ahistoricista. Será mais correcto afirmar que para Kropotkin o positivismo terá sido relevante para revelar «uma interdependência de todos os fenómenos da natureza, a sua sequência, a sua base comum e as suas leis de desenvolvimento» (Kropotkin 1992, 249). Mas, ao invés de Bakunin, que aparentemente rejeitou o positivismo por ter compreendido que existe uma continuidade entre o seu modelo teórico e as configurações políticas que dele resultariam, Kropotkin considera que as formas políticas hierárquicas que se poderiam apresentar como corolários do positivismo não passam de erros científicos que derivam de um conhecimento ainda embrionário da biologia. A sua «ciência moderna» servia o propósito de colmatar essa falha, ao promover uma síntese entre o positivismo e a biologia, e, desta forma, revelar como uma política emancipatória seria o culminar natural da evolução histórica das espécies.

Regressemos, uma última vez, a Crowder. A intenção desta análise não foi de apenas revelar um equívoco pernicioso para a compreensão dos anarquismos de Bakunin e Kropotkin. Foi, antes de mais, avaliar até que ponto é que uma simples afirmação se pode transformar em moeda corrente a ser transaccionada no crescente mercado dos exegetas dos anarquismos e, assim, construir uma representação frágil que pode dar lugar a suspeições lamentáveis. Para um leitor mais desatento e menos familiarizado com esta família política, não seria de estranhar que surgisse uma acusação de que tanto Bakunin como Kropotkin

modelaram a sua arquitectura filosófica em fundamentos que apontam para uma teoria do poder político. Não estariam enganados, mas chegariam a essa conclusão por portas travessas, pois a relação que estas propostas anarquistas mantêm com o poder não é particularmente visível na sua suposta ascendência positivista. É bastante claro que Comte fazia parte das afinidades electivas de Bakunin e Kropotkin, mas isso é, acima de tudo, um produto dos seus tempos. De certa forma, o positivismo fazia parte do grande cabaz de referências dos teóricos progressistas do século XIX, e falhar nessa compreensão é contribuir para uma interpretação desprovida de historicidade e contextualização, que pode impedir uma visão mais informada do que está em causa em cada filosofia política. Esta só sairá enriquecida se partir de um entendimento dos elementos que são convocados para municiar o arsenal filosófico de cada autor. No que diz respeito a Bakunin, podemos ver como o positivismo contribui para a sua genealogia da autoridade política moderna, que o próprio resume no conceito de antiteologismo, isto é, que toda a autoridade política é previamente fundada em princípios teológicos e na sua variação secular, como seria o caso da metafísica. Quanto a Kropotkin, a influência é mais sentida na própria estruturação do seu pensamento, pois irá encontrar no positivismo o primeiro esforço sistemático de transportar o equipamento teórico das ciências naturais para o domínio das ciências sociais. Também a entropia fenomenológica podia finalmente ser dissolvida por uma síntese metodológica que prometia resolver a obsessão clássica em encontrar o melhor modelo de organização das sociedades humanas.

Não menos significativo é também aquilo que afasta Bakunin e Kropotkin do positivismo, mesmo que esse movimento seja feito a tempos diferentes. Enquanto o primeiro parte para uma rejeição de método, alegando que as ferramentas positivistas caem num empirismo totalizante que sufoca a vida enquanto experiência que não pode ser totalmente apreendida pelo microscópio do cientista, o segundo procurará superar o positivismo, ao desenvolver uma ciência política moderna que contemple os desenvolvimentos da então emergente biologia evolucionista. Mas tanto um como o outro partem numa direcção distinta, principalmente por lerem no positivismo comtiano uma bula de governação vertical e autoritária do corpo social, além de uma prescrição de um poder-como-dominância, onde não há lugar para uma auto-regulação do sujeito, nem para a possibilidade de emergir uma política de emancipação. E é precisamente através deste movimento de negação que se torna mais evidente qual o posicionamento que estes anarquismos apresentam em relação ao poder, algo que é, aliás, bastante apropriado para teorias políticas recorrentemente diabolizadas e apodadas de destrutivas. É neste caldo luciferino que os anarquismos de Bakunin e Kropotkin se tornam representáveis: negação da autoridade política encarnada no Estado e negação da filosofia transcendental que o sustenta. Mas não basta rejeitar a transcendência para negar uma teoria do poder, que pode muito bem apresentar-se com toda a sua sofisticação no

domínio da imanência, como o positivismo revelou. Afinal, poder-se-á imaginar algum tipo de dominação mais eficaz do que aquele do qual não é possível escapar? Poder-se-á imaginar algum gênero de poder mais restritivo, mais inescrutável e mais inevitável do que aquele que coabita com os sujeitos no seu plano de existência material? Poder-se-á imaginar um poder mais absoluto do que aquele que comunica em nome dessa entidade mítica à qual se convencionou denominar de natureza?

4.3.0 totalitarismo da natureza

4.3.1. Nada além do imanente e outras notas sobre o naturalismo materialista de Bakunin

Vimos já como tanto a proposta anarquista de Bakunin como a de Kropotkin pressupõem que o discurso científico, mesmo que não sujeitado à rigorosa metodologia positivista, é necessário para descodificar o enigma de como estabelecer a melhor forma de organização da comunidade política. Há uma mudança de guarda aparente, na qual o transcendentalismo é substituído pelo imanentismo, que a ciência tornará finalmente visível. É ao domínio da materialidade que a verdade da ordem política será resgatada, através do exame minucioso levado a cabo pelo cientista que sintetiza o empreendimento teórico e a investigação empírica. A sua função é a de alcançar aquilo que alguns comentadores de Bakunin denominaram de «praxis», uma enformação mútua entre teoria e prática que visava atingir o «verdadeiro conhecimento» (Leier 2006, 95-96). A sua tarefa não é, à primeira vista, a de governar o corpo social, de exercer algum tipo de dominação, como os positivistas comtianos parecem desejar, mas a de desocultar. Por isso, os anarquismos de Bakunin e Kropotkin são cúmplices em admitir um tipo específico de poder epistémico: uma autoridade revelatória que extrai a verdade e que, por essa razão, nunca abandona o domínio da política.

Este poder da ciência como modo de atingir um saber sobre o real levou a que alguns exegetas de Bakunin tivessem captado um compromisso com o conceito socrático de virtude como conhecimento (Rezneck 1927, 293-294), i.e., a indicação do caminho mais adequado para que cada sujeito se aproximasse de uma acção moralmente justa. Não deve ser surpreendente que Bakunin também tenha versado longamente sobre a estruturação de um novo ensino e tenha proposto a actualização dos métodos pedagógicos, algo que está particularmente presente no seu texto *A educação integral* (1911c). O que Bakunin naturalmente pretendia era a substituição do velho ensino religioso ou estatal por aquilo

que considerava ser o ensino científico, acompanhado da convicção de que um certo progresso científico caminhava a par e passo com um desenvolvimento moral, ao encarregar a instrução prescritiva do dever de superação da animalidade humana, à qual corresponde, no seu entender, o primeiro estado de desenvolvimento humano. Segundo Rezneck, Bakunin define o seu programa pedagógico recorrendo a Auguste Comte. Divide-o em três partes: Parte A ou *A filosofia positiva*, dedicada ao estudo teórico; Parte B com uma forte componente prática; Parte C, assente na pedagogia da doutrina revolucionária e na educação ética. Este será um dos variadíssimos casos que não favorecem uma leitura absoluta da obra de Bakunin, que em 1869, data do artigo, ter-se-ia já afastado do positivismo. Mas este regressa, nem que seja de forma algo superficial, na denominação de «filosofia positiva». Pode supor-se que para Bakunin esta designação servisse como guarda-chuva lexical para toda e qualquer reflexão antiteologista, isto é, para qualquer filosofia que surgisse em contramão ao idealismo alemão ou à teologia: na muito feliz expressão de Schmitt, uma oposição, enfim, ao «centralismo metafísico» (1998, 48). Ao contrário do que Rezneck sustenta, esta não será uma razão suficiente para compreender a proposta de instrução integral à luz do positivismo. O que poderá estar em causa é, novamente, um momento de ambiguidade e ambivalência na utilização de um léxico fixado historicamente, como tinha sido já referido no caso da produção teórica de Kropotkin, algo que é relativamente perceptível por uma leitura mais cuidada da sua imensa obra fragmentária. A realidade é que a instrução integral de Bakunin pode ser mais devedora daquela que teria sido avançada por Proudhon, quando referia que a educação monopolizada pelo Estado poderia conduzir à perpetuação de um regime de desigualdade. A proposta passaria por uma descentralização das instituições de ensino por associações e cooperativas, nas quais o ensino teórico devia ser acompanhado por uma educação prática de diversos misteres. Nada de propriamente inovador, se tivermos em conta que esta retoma do ideal clássico da pedagogia tinha já sido reinserido no espaço europeu pelas correntes humanistas do renascimento. O modelo pedagógico da instrução integral, aliando teoria e prática na «praxis» referida por Leier, teria como função desenvolver as componentes eminentemente biológicas da reflexão intelectual, que no seu estado primário seriam responsáveis pela criação do mito teológico (Bakunin 1908a, 105).

Num certo sentido, Bakunin antecipa uma forma de construtivismo social, ao especificar que a religiosidade e os processos de divinização são criados a partir de uma mediação social. Nada de essencial ou natural existe no surgimento desses fenómenos, pois trata-se apenas das consequências de um estado de desenvolvimento humano grosseiro. Significa isto que o argumento anti-autoritário de Bakunin depreende que a autoridade não é uma inevitabilidade do processo histórico ou da organização social, mas que é decorrente de um menor grau de conhecimento. Daqui decorre necessariamente o

corolário de que qualquer forma de poder-como-dominação é constituída por convenção e que, por isso, atenta contra as leis imanentes da natureza, que importa ouvir e cumprir com toda a atenção, sob pena de transgressão dos princípios morais que ocupam a totalidade dessa territorialidade. Em sentido estrito, pois, por a autoridade política estar fundada sobre a metafísica teológica ou secular é anti-natural e imoral. Ou, se quisermos, que por não estar limitado pela natureza, mais, por vergar voluntariamente as suas leis morais, o teologismo seja apresentado como uma grotesca manifestação da monstruosidade política. Não surpreende, pois, que Bakunin tenha sido celebrenemente apodado de «teólogo do antiteológico», por um dos seus leitores mais atentos e, aparentemente, inesperados (Schmitt 2006, 66).

O fascínio exercido por Bakunin em Schmitt, que em diversas passagens da sua obra o considera «o maior anarquista do século XIX» (1998, 48; 2006, 66), explica-se pelo facto de ser apresentado como um possível aliado na estratégia de ataque contra o torpor liberal-capitalista. Talvez seja essa a razão pela qual o anarquismo de Bakunin reaparece uma e outra vez como o duplo do decisionismo, mesmo que seja entendido como expressão derradeira da despolitização do mundo. A análise schmittiana e o chamamento de Bakunin são, sem margem para dúvidas, peculiarmente habilidosos, mas igualmente exagerados. É certo que Schmitt é bastante perspicaz em detectar em Bakunin a projecção de um «naturalismo absoluto» consistente contra a teologia (2006, 64), mas talvez seja um salto excessivamente provocatório alegar que se trata de um anarquismo satanista. A interpretação de Schmitt, contudo, presta-se a dois equívocos substantivos que importa destacar: em primeiro lugar, remeter o anarquismo bakuniniano para um puro optimismo antropológico peca por assentar num diagnóstico parcial e excessivamente simplificador, como veremos mais à frente; em segundo lugar, a apresentação de Bakunin como um teórico vitalista (em contraste ou em negação da crueza dos discursos científicos) e enquanto proponente de um discurso anti-racionalista e anti-iluminista (por oposição, por exemplo, a Marx) parece-nos em absoluto desacordo com os principais postulados que edificam o seu naturalismo singular. O anarquismo de Bakunin não se trata, pois, de uma qualquer variação da política enquanto mero jogo afectivo, como Schmitt parece indicar quando refere que «[q]ualquer tipo de cerebralismo é para ele um inimigo da vida» (1998, 48). Nem mesmo se pode inferir que o naturalismo bakuniniano exprime algum tipo de anti-intelectualismo (Schmitt 1988, 67), e, muito menos, um irracionalismo (Schmitt 1988, 73). Pelo contrário, o desvelamento da verdade pela ciência é a pedra de toque sem a qual é impossível compreender o caderno de encargos do discurso bakuniniano.

Assim, ao contrário do que parece sustentar Schmitt, que procura retratar Bakunin como uma figura excessiva que transborda as fronteiras políticas impostas pela tecnocracia liberal, o que iremos encontrar no seu discurso é, antes, um posicionamento bem mais domesticado: apesar de à superfície se

apresentar na exterioridade de uma governamentalidade moderna, uma leitura mais atenta e cuidada permite revelar o anarquismo de Bakunin a ocupar o espaço discursivo da razão liberal. Nos limites da racionalidade liberal, é certo, mas, ainda assim, o mesmo solo teórico, como veremos adiante. Schmitt foi excessivamente generoso com este discurso anarquista, quando, na realidade, Bakunin parece não enjeitar que o sucesso de uma política emancipatória depende do progresso científico, quase como se a moralização dos sujeitos dependesse da evolução das suas capacidades intelectuais. Por outras palavras, e apelando a um *Leitmotiv* iluminista que ocupa um lugar de destaque no discurso pedagógico bakuniniano, a instrução integral serviria para eliminar a ignorância, que é apresentada como a causa para a conservação do poder político. Como se pode verificar, não se está perante uma crítica à racionalidade, ao furor científico ou à instrução (ou à educação, ou ao ensino, dado que os termos são equivalentes para Bakunin) como discurso autoritários e centralizados. Contudo, o modelo de Bakunin tem já em conta aquilo que ele denomina de «ciência burguesa», que pode ser traduzido como uma desigualdade no acesso à ciência e ao conhecimento, ao mesmo tempo em que arremete contra a instituição escolar, como um modelo perverso de subordinação do aluno ao pedagogo. A ideia de instrução integral surgiria em contramão contra os modelos escolares existentes, e iria penetrar com grande facilidade nos diversos meios anarquistas, adaptando-se a diferentes modelos escolares, dos quais a experiência da Ruche, de Sébastien Faure, ou da Escola Moderna, de Francisco Ferrer i Guardia, poderão ter sido os casos mais célebres.

Ao afirmar que a instrução deveria ter como fim último «formar os homens livres e plenos de respeito e amor pela liberdade do outro» (1908a, 68), Bakunin estaria a conferir uma qualificação moralizante ao conhecimento científico, que, como vimos, permite ultrapassar o estado de «animalidade humana» a que o sujeito está remetido pelo teologismo e que serve para conservar o regime de dominação. A faculdade de pensar, de representação de possibilidades a partir de um pensamento abstracto que nasce de um olhar sobre o mundo, permite que cada sujeito negue a brutalidade a que estava remetido no estado pré-político. E é talvez neste ponto que mais se sentem os ecos de Rousseau, em particular do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, quando Bakunin fala de um princípio da revolta, que não só é dirigido contra as dominações quotidianas, como é também projectado contra a bestialização que encarcerava o indivíduo na subjugação. Este princípio da revolta é em tudo muito semelhante à resistência de que falava Rousseau quando referia que «[a] natureza comanda todos os animais, e os animais obedecem. O homem experimenta algo de semelhante, mas reconhece que tem a liberdade para aquiescer ou resistir» (Rousseau 2021, 39). O acesso ao conhecimento transforma-se, assim, na pedra de toque da dialéctica de Bakunin, pois é a ciência que

permite negar o instintivismo imoral da animalidade humana e activar o princípio da revolta, que é, no fundo, o princípio dinâmico do processo histórico. O papel da ciência volta a revelar-se de forma messiânica: é nela, e só nela, que reside o potencial para a libertação.

Estamos, evidentemente, perante um projecto teleológico, que teria o propósito de criar as condições para o surgimento de um «homem novo», ancorado neste desígnio geral de libertação, que se configura pela sucessiva superação de «etapas de desenvolvimento humanas», a saber: a natural bestialidade humana é, gradualmente, temperada por um processo de racionalização – iniciado pelo ensino do conhecimento científico – que, finalmente, permitiria ao sujeito consciencializar-se da sua missão libertadora e apreender a verdade sobre a essência humana, que se encontraria ocultada pelo obscurantismo e pela intimidação religiosa e estatal¹³³. Quando Bakunin mobiliza a ideia de medo para demonstrar a continuidade entre as pulsões naturais do «homem primitivo», a religiosidade (com o medo representado na figura da divindade) e a autoridade política, está, novamente, a demonstrar uma genealogia das relações de poder, particularmente da obediência à dominação, algo que já encontramos na análise foucauldiana sobre o pastoreio. Mais uma vez, o conhecimento científico é convocado para desempenhar a sua missão salvífica e alertar o sujeito de que a autoridade a que está subordinado não é mais que uma armadilha histórica que viola a configuração da natureza e das suas próprias leis. Em certa medida, o discurso científico reaparece para desempenhar a mesma função que encontramos no surgimento da racionalidade clássica: roubar à palavra divina o seu monopólio sobre a verdade e recriar as condições de acesso a essa mesma verdade através do método científico. Assim, podemos ver de que forma a filosofia da história de Bakunin consiste num processo linear e progressivo, bem ao jeito das narrativas do iluminismo, uma dinâmica sintetizada em três momentos epocais, aos quais correspondem três condições: (i) a economia social e privada, a que corresponde a animalidade humana; (ii) a era da ciência, subordinada ao pensamento; (iii) a época da liberdade, que é a efectivação do princípio da revolta (Bakunin 1908a, 23-24)¹³⁴. A transitoriedade entre etapas implica uma contínua

¹³³ Bakunin escreve que «[é] totalmente errado que se afirme que o sentimento religioso é próprio apenas dos homens; encontramos claramente todos os elementos fundamentais no mundo animal, e entre esses elementos o principal é o medo. “O temor de Deus”, dizem os teólogos, “é o começo da sabedoria”.» (Bakunin 1896, 586). Nas *Considerações filosóficas*, Bakunin desenvolve uma leitura histórica da evolução do sentimento religioso e da sua própria institucionalização, utilizando um método que se assemelha ao de Auguste Comte (McLaughlin 2002, 206-227). Já em *O império Knouto-Germânico* procede-se à avaliação do desenvolvimento do cristianismo e da sua relação com a evolução das instituições políticas.

¹³⁴ É inegável que o modelo de três etapas do processo histórico de Bakunin ressoa o modelo de Comte, quando este afirmava ter descoberto a lei fundamental do desenvolvimento humano a partir da leitura de um processo histórico tripartido que representaria a evolução da consciência e da intelectualidade humanas. O primeiro estado seria o teológico, essencial para iniciar a teoria especulativa; o segundo estado, resultado da negação do primeiro, denominar-se-ia de metafísico, estado transitório e de renovação da sociedade moderna; o terceiro estado seria representado pela positividade, estabelecendo-se a limitação do pensamento humano e reconhecendo-se a impossibilidade de alcançar a verdade absoluta. As leis fenoménicas são determinadas, assim, pela observação

evolução, uma acumulação de momentos históricos, de constante superação do evento pretérito em direcção à sociedade futura. E é precisamente este entendimento evolutivo da história, como também do desenvolvimento subjectivo, que permitirá uma compreensão alargada da problemática em torno dos naturalismos de Bakunin e Kropotkin.

A dinâmica que podemos observar neste discurso anarquista é marcada, assim, por uma relação interdisciplinar. Quer isto dizer que é necessário conhecer a relação entre uma história das transformações sociais e uma ciência natural que, nesta época, começa a infiltrar-se gradualmente pelo discurso político, com interpretações para vários palatos, e que pretende revelar objectivamente as condicionantes «naturais» para o «desenvolvimento» dos sujeitos, tal como as suas verdadeiras potencialidades. É, por exemplo, o caso da biologia, que visa apetrechar a teoria social com um conhecimento minucioso sobre a «espécie», com a elaboração de catalogações e hierarquizações que tornam o sujeito num objecto dissecável pelo novo pressagiador, também ele uma nova figura arquetípica, de que Bakunin e Kropotkin serão duas das expressões mais radicais: o cientista social. Assim se explica o encantamento que ambos os teóricos anarquistas sentiram pela biologia evolucionista, que à primeira vista poderia parecer paradoxal, dada a conotação conservadora, eugenista ou racalista à qual as correntes lamarckianas ou darwinistas ficaram mais associadas. Mas, na verdade, o evolucionismo biológico declinou-se em expressões muito diversas de darwinismo social, inclusive em visões mais igualitárias, como aquelas que acabaram por se denominar de neo-malthusianas. No espaço de ideias anarquistas, o evolucionismo irrompeu em algumas narrativas oitocentistas com o propósito de robustecer a crença na sociedade futura através da ciência. Ao contrário dos socialismos utópicos, os diversos anarquismos poderiam agora justificar o seu *telos* pelo natural desenvolvimento biológico da espécie humana e pela gradual complexificação da sociedade. Este apelo não se fez apenas sentir no *laissez-faire* de Herbert Spencer, mas também nas expressões mais socializantes, como foi o caso de Kropotkin ou Bakunin.

Para este último, o evolucionismo permitia explicar as transformações involuntárias da espécie, ou seja, que as próprias modificações do sujeito não são só produzidas pelo contexto social em que se encontra inserido, mas também por factores biológicos que não podem ser desprezados e que devem ser tidos em conta quando se procura apurar as causas para a «evolução da consciência humana». Ao aceitar uma concepção teleológica da história humana, através da adopção da crença no princípio do contínuo progresso da humanidade, Bakunin poderia agora sustentar o seu argumento em redor do

e pelo raciocínio. Para compreender em maior pormenor a perspectiva de Comte em relação à lei fundamental da evolução humana e à evolução da consciência intelectual, cfr. a 51.ª lição do *Curso de Filosofia Positiva* (Comte 1893, 498-587).

desenvolvimento evolutivo da sociedade: «Atrás do homem está a sua animalidade, à sua frente reside a esperança da sua completa humanidade» (Rezneck 1927, 284). Ao integrar um evolucionismo primitivo no seu projecto teórico (Rezneck 1927, 273), Bakunin contribui para a identificação de uma natureza humana relativamente ahistórica, isto é, que é determinada naturalmente pela biologia. Não significa isto que Bakunin ignore as circunstâncias específicas de uma dada época para a determinação do processo histórico: está simplesmente a referir que não é apenas a estrutura económica que determina a história, mas que também têm de ser tidos em consideração os factores exógenos à acção subjectiva.

Com a adição deste elemento evolucionista ao arquipélago teórico de Bakunin pode verificar-se como a sua filosofia política está enraizada num naturalismo peculiar. Mas esta concepção de natureza carrega ainda uma grande influência de Feuerbach¹³⁵, ao defini-la como a totalidade da causalidade e a soma de todos os fenómenos físicos e das suas interacções. É curioso que a mais clara definição de natureza, por Feuerbach, possa ser encontrada nos textos da polémica que trava com Stirner, também ele um teórico anarquista de que Bakunin conhecia a obra e da qual se tinha afastado de forma determinante. O que Feuerbach alega é que a centralização da existência no sujeito, entendido como um agente externo à natureza, não permite desenvolver um conhecimento verdadeiramente coerente da realidade, expresso pela perda da

«percepção da verdadeira totalidade, da unidade e vida numa unidade. O humano moderno existia e ainda existe sem ponto focal, pela razão, o indivíduo sem centro foi apresentado e visto como centro. E como a percepção de si mesma da humanidade se desintegrou na percepção de centros totalmente independentes, o mundo passou a ser visto como não tendo centro, e o mundo único foi disperso em muitos mundos.»
(Feuerbach 1980, 66)

A recepção da ideia de totalidade do mundo natural é fundamental para o naturalismo de Bakunin, tal como a aceitação da característica infinita e ilimitada no potencial criador da natureza:

«A natureza desenvolve o seu poder criativo ilimitado numa irrestrita multiplicidade, independência, separação, corte, determinação e distinção. [...] Essa multiplicidade infinita, esse enorme tudo, torna-se uno. Tudo é uno, uno é tudo; este é o mistério da

¹³⁵Sobre a influência de Ludwig Feuerbach para a estruturação do pensamento naturalista de Bakunin, veja-se McLaughlin 2002, 197-206.

vida, da unidade da alma e do corpo. O uno como muitos é o corpo; os muitos como uno são a alma.» (Feuerbach 1980, 58)

Significa isto que há também aqui contornos de uma ontologia espacial, um território que é totalmente preenchido pela realidade física, material e social. Esta natureza como totalidade social – uma natureza que é o real e o real que é a natureza – é complementar à definição que Bakunin encontra para uma outra natureza, que diz respeito à subjectividade, uma natureza humana na qual o sujeito está essencialmente predisposto para ser livre, necessitando da ciência para descodificar a forma como pode concretizar esta potência. A natureza humana e a moralidade fazem parte do vocabulário humanista, que é recuperado por Bakunin para, a partir dele, se formular a crítica ao poder-come-dominação. Se, para Feuerbach, o lugar do sujeito tinha sido usurpado pela divindade, para Bakunin esse lugar encontra-se agora ocupado pelo Estado. É desta usurpação indevida que emerge o poder, que vai impondo o seu domínio à natureza humana, impedindo-a de florescer (Newman 2007a, 38). A proposta de Bakunin assenta num entendimento destas duas naturezas complementares, inserido-se no debate dos naturalismos filosóficos do séc. XIX ao contribuir para sustentar uma corrente análoga ao fisicalismo: mas, ao rejeitar qualquer possibilidade de acesso àquilo que transcende o mundo físico, Bakunin acerca-se de um naturalismo radical, ou seja, de uma perspectiva que considera irreal tudo aquilo que não pode ser revelado pelo conhecimento científico. O que está em causa para o russo é a evidência de que existe uma unidade natural e que o sujeito é um componente de uma dimensão total que tudo abrange. Assim, tudo o que exista para lá da compreensão da ciência passa a ser representado como imoral. A natureza, equiparada à noção de realidade, é a totalidade da existência, e também onde reside o fundamento ético da sociedade futura.

Bakunin está a propor um naturalismo particularmente singular e original no espaço socialista do séc. XIX, que pressupõe uma continuidade entre o natural e o social, num movimento de contaminação mútua entre as duas esferas. Se existe uma primeira equivalência a ser estabelecida entre idealismo e teologia, Bakunin avança com uma segunda proposta da mesma índole, na qual realidade social e natureza passam a jogar dentro do mesmo campo semântico e são preenchidas pelo mesmo significado. Ao definir realidade como a causalidade universal e a totalidade do movimento possível, força a sua indistinção em relação ao conceito de natureza, entendida como a criadora de tudo o que é moral e racional. Esta confusão conceptual permite-lhe sustentar que tudo o que é real resulta do que é natural e que nada do que existe para lá da natureza pode ser entendido como parte da realidade acessível. Porém, devido a este entendimento de natureza como a totalidade que fornece os instrumentos necessários à

emancipação ética do indivíduo, e que também se encerra numa área limítrofe onde, fora dela, nenhuma liberdade pode existir, alguns comentadores improváveis detectaram um paradoxo do poder na proposta de Bakunin, na qual «[a] liberdade é a dominação sobre a natureza, fundada na submissão à natureza. É dominação sobre a natureza na medida em que o conhecimento das leis da natureza fornece-nos o conhecimento dos meios para a realização dos fins; é submissão à natureza na medida em que os fins se encontram na própria natureza» (Voegelin 1975, 238). Nesta relação tautológica entre a natureza, como território onde as normas éticas vivem adormecidas, e as leis naturais, que regulam a «evolução» de uma espécie que é essencialmente definida por um conjunto de normas às quais nenhum sujeito se pode opor, por serem constituintes ontológicos, reside uma segunda aporia do poder-come-dominação no anarquismo de Bakunin: não só estamos perante a adopção de uma autoridade epistémica da ciência, em particular da biologia evolucionista, como há uma vinculação às próprias leis da natureza, também elas biológicas, que agem como reguladoras e condicionadoras da constituição ôntica da subjectividade. A rigidez monolítica de uma autoridade natural à qual o sujeito não pode desobedecer configura um tipo de poder que se torna político a partir do momento em que penetra nos discursos de governação e auto-governação do sujeito enquanto férreas imposições morais. Na realidade, todo o problema pode ser sintetizado numa outra tautologia que parece deixar pouco espaço de manobra à construção política, se a compreendermos como um agregado de relações que são geradas e produzem incompatibilidades ou concordâncias entre sujeitos situados historicamente: o natural é moral e o moral é natural.

Como vimos, para Bakunin, tudo o que é constituinte do real faz parte do domínio da materialidade. Tudo o que é imaterial ou «transcendental», ou que é incognoscível, está, assim, além da natureza e é, *in extremis*, imoral. E como para Bakunin existe esta equivalência de significados entre natureza e matéria, ou mais especificamente, a ideia de que a constituição da natureza assenta nos elementos materiais da realidade (de que todos os fenómenos e a reflexão abstracta dependem, em primeira instância, daquilo que é do domínio da fisicalidade), este naturalismo desdobra-se inevitavelmente num materialismo. O conceito de matéria não se encerraria no que é inorgânico; na verdade, a natureza da qual emerge a matéria é entendida como a totalidade das forças fundamentais do universo que se manifestam nos domínios do que é puramente natural e no domínio do que é moral ou intelectual (Voegelin 1975, 238). A matéria é, assim, o substrato de tudo o que existe no real. Mas este materialismo é também peculiar, tendo em conta as abordagens que lhe foram contemporâneas e que foram celebrizadas. Pode afirmar-se que o materialismo bakuniniano tem uma configuração particular, que dificilmente poderia ser confundida com aquela sobre a qual Marx e Engels discorreram em pormenor em *Feuerbach. Oposição das concepções materialista e idealista*. Não que Bakunin recuse a premissa de que é a matéria reflectida

no real que constrói a história. O materialismo bakuninista distancia-se do marxista precisamente porque rejeita um reducionismo económico. Para Bakunin, o sujeito histórico não pode ser determinado meramente pelas suas circunstâncias sociais e económicas e não pode autonomizar-se plenamente da influência dos factores naturais. Pelo contrário, Marx e Engels afirmavam que a natureza tinha uma função meramente instrumental, longe de ser um dos elementos primordiais na configuração da sua filosofia da história, quando, referindo-se ao naturalismo de Feuerbach, questionavam se seria possível conceber a existência de uma ciência natural sem as condições de possibilidade garantidas pela estrutura económica. Mesmo a funcionalidade dessa ciência natural parece só existir em relação à estrutura económica, da qual depende, como admitem Marx e Engels quando referem que «sem a indústria e o comércio, onde estaria a ciência da natureza? Mesmo esta ciência “pura” da natureza só alcança o seu objectivo, bem como o seu material, por meio do comércio e da indústria, por meio da actividade sensível dos homens» (Marx e Engels 2008b, 30-31).

Esta divergência quanto à preponderância explicativa da estrutura económica sobre qualquer outro fenómeno que ocorra no mundo material pode revelar-se noutros domínios. Por exemplo, permite desvendar o lugar de poder que Bakunin encontra no Estado, revelando-o como um agente autónomo e não como um mero produto da estrutura económica: ao contrário de Marx e Engels, para Bakunin o Estado não se esgota nem no classismo, nem nas relações económicas, das quais depende para conservar a sua própria existência. Em carta ao jornal *La Liberté*, de Bruxelas, Bakunin explana o seu afastamento das teses marxistas ao escrever que «[e]le [Marx] disse: “A pobreza produz escravidão política, o Estado”; mas não permite que esta frase se inverta e diga: “A escravidão política, o Estado, por sua vez, reproduz e mantém a miséria, como condição da sua existência; de modo que, para destruir a miséria, é preciso destruir o Estado”» (Bakunin 1910c, 378). Estamos perante uma interpretação diametralmente oposta ao reducionismo económico marxista: Bakunin está simplesmente a afirmar que existe a possibilidade de que as forças económicas sejam determinadas por forças políticas e que a negligência deste fenómeno pode contribuir para a origem de um poder político mais dominante (Newman 2007a, 32).

A oposição entre o materialismo histórico marxista e o materialismo naturalista bakuninista revelam como pode não existir necessariamente uma correspondência absoluta entre naturalismo e materialismo, como estas distintas posições demonstram. Se é possível afirmar que no caso bakuninista existe uma sequência entre a dimensão natural e material, podendo até alegar-se que existe uma sobreposição total, no caso de Marx e Engels o caso muda de figura. Pode mesmo intuir-se que no pensamento de Marx e Engels não há lugar para um *continuum* entre o social e o natural, mas antes uma subordinação na qual

se evidencia uma clivagem entre o objecto (natureza) e o sujeito (agente histórico revolucionário) (McLaughlin 2002, 168). Por isto, Miller considera que «[a] diferença mais fundamental [entre os dois modelos materialistas] diz respeito à concepção materialista da história, frequentemente considerada pelos marxistas o coroar do seu sistema, mas vista com mais desconfiança pelos anarquistas» (1984, 79). Miller vai mais longe ao afirmar que os anarquistas – e Bakunin em particular – apresentaram duas objecções ao materialismo histórico: por um lado, a de que a noção de etapas históricas na evolução das sociedades é demasiado inflexível e determinista e, por outro, o menosprezo com que é entendido o revolucionarismo e a acção directa devido à crença e à confiança imobilista na evolução das leis históricas como causa suficiente para alcançar a revolução social. Se é certo, porém, que existe um cepticismo explícito, por parte de Bakunin, em relação a um materialismo histórico meramente assente numa realidade material que exclui a natureza, também não é menos correcto afirmar que Bakunin procurou coroar a sua teoria com um materialismo singular – mas um materialismo, não obstante –, ao contrário do que Miller afirma: a característica própria deste naturalismo materialista é a de que não existe lugar para compreender uma rigidez das leis históricas; tão somente porque esse espaço está já ocupado pelo imobilismo das leis naturais.

Neste sentido, talvez não seja despropositado afirmar que o materialismo naturalista de Bakunin tanto é devedor dos materialismos clássicos, quanto à aceitação do postulado da precedência do objecto em relação ao pensamento, como do naturalismo de Feuerbach, em particular pela definição do conceito de natureza como a totalidade da causalidade e a soma de todos os fenómenos materiais e das suas interacções. Mas se Bakunin rejeitava o materialismo histórico marxista por entendê-lo como um processo de cisão entre o sujeito e a natureza, também não aceitará plenamente a proposta de Feuerbach: não porque Feuerbach não apresente a realidade como a totalidade da natureza, mas porque pressupõe que existe uma diferença categorial entre natureza e sujeito, i.e., entre objecto e sujeito. Bakunin radicalizará esta proposta ao afastar qualquer possibilidade de dualismo. No seu lugar, afirmará a unidade natureza-sujeito: uma relação que revela a continuidade progressiva do humano, motivada por transformações materiais da sociedade, mas principalmente pela evolução biológica da espécie. Assim, para solucionar a cisão social-natural, Bakunin responderá a Marx e Engels com um regresso ao naturalismo de Feuerbach. Mas Bakunin dará um novo salto teórico, ultrapassando esta variação naturalista, ao referir que a totalidade só pode ser alcançada através da supressão dos limites entre objecto e sujeito, unindo as duas categorias numa única singularidade.

Mas como desatar este nó górdio, em relação à contaminação do anarquismo de Bakunin pelo domínio absoluto e inequívoco da natureza? Veja-se, em primeiro lugar, o argumento do anarquista: enquanto

Marx e Engels resolvem o problema ao estabelecerem uma relação de dependência entre a natureza e a estrutura económica, Bakunin parece não se aperceber que na sua tentativa de estabelecer uma política anti-autoritária constrói uma nova categoria de autoridade, que por ser constituinte da realidade e do próprio sujeito não pode ser alvo de escrutínio ou sequer contrariada. A natureza exerce uma autoridade sobre o sujeito, à qual ele não pode resistir pelo simples facto de ele ser apenas mais um elemento que a constitui. Bakunin tentaria argumentar que não se trata de uma autoridade externa, nem da imposição de uma lei coerciva. Ao invés, a aceitação das leis naturais deriva do facto de estas serem parte constitutiva da subjectividade, algo que se torna perfeitamente explícito quando Bakunin afirma que «[a] liberdade do homem consiste unicamente nisto, que ele obedeça às leis naturais porque ele mesmo as reconheceu como tais, e não porque lhe foram impostas externamente por uma qualquer vontade estrangeira, divina ou humana, colectiva ou individual» (Bakunin 1908a, 51). A obediência às leis naturais justifica-se por estas não se apresentarem como uma imposição exterior ao sujeito, mas precisamente por configurarem a essência do sujeito. É dentro desta tensão entre autoridade natural e autoridade artificial que se revela a natureza do poder político para Bakunin: a dominação trata-se, afinal, de um conjunto amplo de práticas e discursos exteriores aos sujeitos e que se cristalizam institucionalmente no aparato repressivo do Estado. A autoridade das leis naturais, por contraste, poderá substituir a autoridade política, reclamando a sua legitimidade moral do simples facto de ser inata à sociedade, por estar adormecida sob o jugo despótico do teologismo. Mas o conjunto de argumentos que constroem o naturalismo de Bakunin parecem ser relativamente frágeis e, na melhor das hipóteses, simplesmente questionáveis. Para uma filosofia política anti-autoritária, o anarquismo de Bakunin parece muito permeável a inúmeras declinações do poder-como-dominação. Mas ainda antes de analisarmos as possíveis objecções ao naturalismo materialista de Bakunin, visitemos a proposta anarquista de Kropotkin, que permitirá compreender outras relações entre sujeito, natureza e poder.

4.3.2. Kropotkin e o regresso ao real: para uma mitopoética naturalista

Já afirmámos antes que o método científico de Bakunin é ainda relativamente rudimentar e que seria necessário aguardar pela chegada de um verdadeiro cientista social, apetrechado com todas as ferramentas metodológicas legítimas, para que pudéssemos falar de um «anarquismo científico». É isso que sucede com Kropotkin, que também deposita no conhecimento científico a chave para conhecer a sociedade futura, a partir do momento em que os variados domínios do saber incorporaram os métodos

das ciências naturais e se constituíram enquanto ciências humanas. Assim, Kropotkin define o anarquismo como

«a concepção do Universo baseada na interpretação mecânica dos fenómenos, que compõem a totalidade da Natureza, incluindo a vida das sociedades humanas e os seus problemas económicos, políticos e morais. O seu método é o das ciências naturais, e todas as conclusões a que chegar devem ser verificadas por este método, se pretende ser científico. A sua tendência é a de trabalhar uma filosofia sintética sobre todos os factos da Natureza, incluindo a vida das sociedades, sem, contudo, cair nos erros de Comte e Spencer.» (Kropotkin 1912, 38)

O anarquismo de Kropotkin aparece, assim, como expressão desta «filosofia sintética» que é configurada, no seu fundamento, pelo conhecimento científico e pelo método indutivo-dedutivo, que substitui qualquer outro pela sua comprovada eficácia comparativa. Afinal, «nenhuma descoberta no século XIX, na mecânica, astronomia, física, química, biologia, psicologia ou antropologia foi feita pelo método dialéctico.» (Kropotkin 1912, 40). A possibilidade de crítica ao poder-como-dominação emerge precisamente da aplicação bem-sucedida destas ferramentas, pois qualquer forma de autoridade, em particular as leis da «sociedade burguesa», não passam de «suposições ou afirmações que ninguém procurou verificar» (Kropotkin 1912, 41). Mas, afinal, de que forma é que Kropotkin pode sustentar que o «anarquismo é o resultado inevitável do movimento intelectual das ciências naturais, que se iniciou no século XVIII» (Kropotkin 1912, 91)? A resposta encontra-se num motivo conceptual que lhe permitiu argumentar que reside na natureza um elemento moral que é inato a qualquer espécie animal, humana ou não-humana. Ao ser revelado pelo conhecimento científico, esse atributo pode, finalmente, ser compreendido como parte constituinte da essência humana. E se ainda não se encontra activo, é pelo simples facto de ser desconhecido pelo sujeito. No entanto, no preciso momento em que é demonstrada a sua existência como característica da natureza humana, pode construir-se uma nova comunidade ética assente nos princípios naturais da cooperação: esse elemento, que servirá de base a toda a filosofia política de Kropotkin, é designado por ajuda mútua.

Tal como Bakunin, inspirado pelo modelo comtiano, procurou mostrar como existia um processo evolutivo do progresso humano, também Kropotkin procurará revelar que existe um desenrolar ascendente da história, através de uma arqueologia das «sociedades humanas», procurando encontrar nelas signos e

sinais de como a ajuda mútua sempre esteve presente na experiência subjectiva¹³⁶. Mas, ao contrário de Bakunin, não há lugar para nenhum tipo de pessimismo antropológico. A sua «animalidade humana» não tem lugar na arquitectura teórica de Kropotkin: não tanto por este não conceber um estágio inferior de evolução, mas precisamente porque não é demonstrável empiricamente a existência de uma «vontade de poder» bestial. A genealogia moral de Kropotkin segue uma direcção contrária, na qual o lugar de destaque é ocupado pelo princípio de ajuda mútua, que reside passivamente em qualquer sujeito. E esta pressuposição universalista implica que a ajuda mútua é constituinte do sujeito, independentemente do estágio evolutivo em que este se encontre. É precisamente a ajuda mútua que se apresenta como factor de evolução determinante, que permite observar o desenvolvimento dos mecanismos de cooperação entre sujeitos e, principalmente, revelar como se potencia esse instinto inato de sociabilidade, que «tem evidentemente origem nas etapas mais primitivas da evolução do mundo animal» (Kropotkin 2021, 16). O trabalho de Kropotkin passa, assim, por colmatar uma omissão nos estudos naturalistas: demonstrar como a ajuda mútua pode revelar a «origem pré-humana dos instintos morais, mas também como [a ajuda mútua pode apresentar-se como] uma lei da natureza e um factor de evolução» (Kropotkin 2021, 16).

Talvez seja necessário situar historicamente este texto e esta aventura teórica de Kropotkin no contexto dos debates biólogos do final do século XIX, que, como sabemos, tiveram uma repercussão política avassaladora durante todo o século XX e nas primeiras décadas do século XXI. O tempo de Kropotkin é o da euforia darwinista, com o surgimento de um conjunto significativo de epígonos que sustentavam que a essência humana era a da competição, da sobrevivência do mais forte, da selecção natural. O principal estratega desta interpretação hegemónica foi o evolucionista naturalista Thomas Huxley, que ficou conhecido para a posteridade como o «Bulldog de Darwin». Esta alcunha expressa bem a ferocidade com que Huxley arregimentou um conjunto importante de correligionários para sustentar a ideia de que um olhar científico sobre a natureza só pode concluir que a evolução das espécies se dá através do conflito. Os fortes prevalecem, os fracos perecem e a vida depende disso. É evidente que as ambições biólogos de ocupação do espaço público, principalmente pelos ganhos de capital simbólico que a ciência apresentara durante este século, transitariam com grande facilidade para os discursos e práticas

¹³⁶ *Ajuda mútua. Um factor de evolução*, a obra mais célebre e na qual podemos encontrar a maior expansão do argumentário de Kropotkin em relação ao princípio da ajuda mútua, é constituído por artigos anteriormente publicados na revista literária inglesa *The nineteenth century*. Os títulos de cada peça revelam com precisão o objectivo de Kropotkin em analisar uma «história civilizacional» a partir da chave da ajuda mútua: «O apoio mútuo entre os animais»; «O apoio mútuo entre os selvagens»; «O apoio mútuo entre os bárbaros»; «O apoio mútuo na cidade medieval»; «O apoio mútuo entre nós». O plural majestático não engana: trata-se de uma separação qualitativa entre «estados de desenvolvimento material e moral» superiores e inferiores, com todos os significados que uma divisão deste género pode acarretar para a construção de uma filosofia da história teleológica de base científica.

políticas, principalmente com as célebres teses sobre as causas da decadência e degenerescência dos povos europeus, que ocuparam ilustres figuras, de Antero a Spengler. Outros, mais literais na aplicação destas leis aos contextos sociais, argumentaram que a violência entre «povos» é moralmente legítima, pelo simples facto de permitir que os vitoriosos imponham a vontade do mais forte sobre os infortunados perdedores. O equilíbrio entre darwinismo social e teses racialistas parecia ter uma certa vantagem nos meios científicos e políticos e Kropotkin decide apresentar uma tese alternativa: ao contrário do que se poderia julgar, não se trata de uma tese profundamente radical, na qual poderia afirmar-se que não existe correspondência entre leis naturais (o que é) e normas morais (o que deve ser), ou sequer que a demonstração de que a evolução das espécies só ocorre através da competição é uma falácia científica, pois carece de verificação. Ou ainda que nada disto interessa para qualquer teoria política, pois mesmo que Huxley esteja correcto, e que de facto a evolução só ocorra pela violência, os casos analisados dizem respeito a sociedade animais não-humanas, e que existe uma diferença qualificada em relação às sociedade animais humanas, o que daí resulta que a aplicabilidade ao domínio político seja reduzida e questionável, pois «extrapolar uma antropologia filosófica totalizante dos estudos da vida animal [...] [reduz] a diversidade da história humana à abstracção das leis universais da natureza» (Gerber 2019, 99). Nem mesmo se põe em causa o próprio princípio da evolução, como algo que não pode reclamar a sua legitimidade da natureza, dado que se trata de uma representação humana e não de algo verdadeiramente imanente.

O que Kropotkin fará, pelo contrário, é reinterpretar as teses darwinistas, afirmando que «a guerra de cada um contra todos os outros não é *a lei da natureza*» (Kropotkin 2021, 54). Em *Ajuda mútua*, o célebre texto que se tornaria o compêndio por excelência do «anarquismo científico», esse propósito é tão claro e vincado que todos os capítulos se iniciam com a reiteração sentenciosa, tão típica daqueles que se encontram bafejados pela certeza de terem encontrado a verdade, de que o princípio da ajuda mútua não só constitui a essência humana, como se revela claramente em toda a história (e dizer o contrário é simplesmente o correlato da ignorância ou sinal de impostura). Assim, é o instinto pela cooperação, que secunda o princípio da ajuda mútua, que pode ascender a norma imanente. Kropotkin resolve esta questão dando prontamente a resposta à pergunta que ele próprio lançou:

«Mas se recorrermos a uma prova indirecta e perguntarmos à natureza: “Quais são os mais aptos? Os que estão constantemente em guerra com os outros ou aqueles que se apoiam mutuamente?”, descobrimos de imediato que os animais que

adquirem hábitos de ajuda mútua são indubitavelmente os mais aptos.» (Kropotkin 2021, 30)

Onde, então, se encontram os «factos» de que o biólogo necessita para verificar a tese? Kropotkin diz que esses «factos» abundam até nos microrganismos ou, segundo a classificação utilizada, nos «animais inferiores», mas que o princípio da ajuda mútua se encontra também em invertebrados, aves e mamíferos. A ajuda mútua é visível na segurança e no cuidado da prole, na partilha de comida, no sacrifício de si, nas práticas de trabalho comunitário. E da observação destas ocorrências em formigas e térmitas, conclui Kropotkin, «sem risco de errar», que a ajuda mútua produz confiança e «iniciativa individual (condição primeira do progresso intelectual)» (Kropotkin 2021, 38-39). Esquilos, castores, falcões, qualquer espécie serve a Kropotkin para mostrar como o instinto de ajuda mútua está presente, em maior ou menor grau, em diversas comunidades de animais não-humanos. Equipado com o microscópio do zoólogo e armado com o bastão do moralista secular, Kropotkin apoia-se nesta inclinação para a sociabilidade para fazer avançar o seu credo naturalista: o de que existe uma continuidade entre as comunidades animais e as comunidades humanas. E, ao mesmo tempo, a selecção natural enquanto princípio evolutivo também não é posta em causa, apenas virada ao contrário: a selecção natural de que Darwin falara já não é a competição desenfreada pela supremacia, mas sim aquela que é alcançada pela colaboração entre indivíduos da mesma espécie ao se «evitar a competição» (Kropotkin 2021, 97).

À semelhança do que já sucedera com Bakunin, também Kropotkin procurou mostrar como a evolução humana está intimamente ligada à perda da animalidade e da reclamação de uma plena humanidade. Mas enquanto a ideia de «animalidade humana» em Bakunin é um exercício meramente abstracto, com referências oclusas ou acidentais a uma suposta «humanidade primitiva», à qual corresponderia um estado de pré-desenvolvimento humano, Kropotkin encarregar-se-á de construir uma análise historiográfica da natureza que se pretende mais refinada. Por isso, o princípio da ajuda mútua aparenta entrar em conflito com a concepção hobbesiana de um estado pré-político de guerra de todos contra todos, pois o que prevalecia era o desejo inato de sociabilidade para garantir a própria sobrevivência, levando ao surgimento de sujeitos colectivos tão distintos quanto o bando, a tribo ou o clã. Reclamando a legitimidade das grandes expedições antropológicas do século XIX, Kropotkin enumera minuciosamente os diversos aglomerados comunitários que comprovavam o seu argumento de que a ajuda mútua não é uma criação da sociedade, mas algo mais similar a uma motivação silenciosa de qualquer espécie animal e que com as espécies humanas adquire um virtuosismo e uma complexidade que só pode ser violada por um tipo de poder artificial, anti-natural, que corrompe a índole vitalista que ao indivíduo estaria

biologicamente reservada. Mas a realidade é que a pressuposição de que a comunidade ética deve estar fundada sobre um princípio que emerge do instinto animalesco universal mantém, como Damian Gerber assinalou, uma relação proporcionalmente inversa do «dogma hobbesiano do instinto egoísta universal inerente à psicologia humana» (Gerber 2019, 98). A verdade é que Kropotkin mantém o tipo de abordagem universalista e psicologizante, criando igualmente um novo dogma, o do altruísmo cooperativo como condição biológica de qualquer espécie animal, humana ou não-humana. E é precisamente a restrição deste princípio natural que permite que se possa identificar a condição imoral de um aparato institucional como o Estado.

Mas para compreendermos de que forma o Estado se apresenta como restrição da natureza humana, talvez seja importante voltar a realçar a diferença categórica entre as duas leituras antropológicas de Bakunin e Kropotkin: se, para Bakunin, a «animalidade humana» corresponde a uma etapa de violência desmedida, de uma «vontade de poder» que estará na génese da institucionalização do poder político, em Kropotkin parece evidenciar-se um optimismo antropológico mais explícito. Se o princípio da ajuda mútua é constituinte da natureza do indivíduo, isso significa que ele está naturalmente pré-disposto a agir moralmente. É por isso que para Kropotkin o Estado não é uma causalidade de uma imaginada ignorância primitiva, como em Bakunin, mas o produto de contingências materiais na organização das sociedades primevas. O primeiro momento de fractura em relação às estruturas sociais «primitivas» é provocado pela escassez de recursos e pelas migrações que daí resultaram, levando à implosão interna das antigas organizações comunitárias – em particular, os clãs –, ao surgimento da família patriarcal e, mais significativamente, ao nascimento de uma configuração que Kropotkin denominou de «comunidade aldeã» (Kropotkin 2021, 144). O que esta comunidade apresenta como organização contrária ao princípio da ajuda mútua é o início da dissolução dos laços de cooperação absoluta, ao tornar-se perceptível os traços iniciais de acumulação de riqueza e de transmissão hereditária. Sentem-se os primeiros sinais de uma divisão primordial de propriedade privada de bens, mas existe ainda uma concepção comum da terra e um código moral onde Kropotkin observa resquícios de uma sociabilidade assente na ajuda mútua. O espaço ocupado pela «comunidade aldeã dos bárbaros» instala-se, assim, no limite entre uma história pré-estatal e uma história do Estado enquanto motor político dominante da vida social.

Com o início do regime de servidão a que os povos bárbaros se viram votados e com o início de um sistema arcaico de arbitragem de conflitos entre famílias e tribos, uma certa autoridade judicial começa a emergir no seio de guildas militares. Apesar de poucas coordenadas cronológicas nos serem oferecidas por Kropotkin, o período tratado deverá ser a baixa idade média. Toda esta leitura histórica é feita de forma apressada, pouco precisa e inquietantemente duvidosa: afinal, nesta interpretação dos eventos

políticos, a impressão que fica é de que se trata de um processo universal pelo qual todas as culturas passaram em simultâneo. Por isto, o feudalismo não é visto como um período de clausura, mas de renascença emancipatória, com o declínio das milícias militares e o ressurgimento de um hipotético poder assembleário que estaria ligado à configuração da «comunidade aldeã». O auto-confinamento mediado pela fortificação de aldeias, como forma de garantir a segurança, é visto, aliás, como uma expressão emancipatória das massas (Kropotkin 2021, 189). Aquilo a que podemos chamar de «fraternidade medieval» é uma categoria possível da genealogia da ajuda mútua que Kropotkin vai desenvolvendo em simultâneo com o estudo das origens da autoridade política em torno de uma mais robusta configuração política que é designada por Estado.

Este Estado, no entanto, apresenta uma constituição difusa e incómoda para quem procura compreender o argumento de Kropotkin. O termo é utilizado de forma libérrima por Kropotkin, que tanto vê nas cidades medievais um Estado, como logo de seguida emenda a mão e diz que Estado tampouco eram. O que talvez se consiga entender de forma mais clara é que a cidade medieval terá uma institucionalização com costumes e tradições políticas proto-democráticas (assemblearismo, divisão de poderes, auto-gestão). Dificilmente se poderá ver aqui qualquer tipo de Estado, mas poderá sugerir-se que estamos perante um tipo de governamentalidade particular, que emerge da necessidade de dirimir conflitos, ao mesmo tempo em que se assegura uma repartição da soberania por diferentes componentes da cidade. Mas o que para Kropotkin é o resultado natural da complexificação das sociedades humanas, não deixa de ressoar a uma limitação gradual do princípio de ajuda mútua: esse espaço, anteriormente ocupado pela livre associação entre sujeitos, entra em ruptura; no seu lugar, uma autoridade política embrionária vai fixando os seus alicerces, sob a égide da paz e da segurança garantidas a todos. O esforço teórico de Kropotkin para revelar um domínio político não-contaminado pelo Estado acaba por fechar-se numa demonstração antropológica do contratualismo: torna-se desnecessário especular acerca da possibilidade de existência de um contrato imaginário entre sujeitos; com as munições da antropologia e da historiografia é possível revelar que esse contrato terá mesmo acontecido durante os séculos XI e XII, um pouco por toda a Europa. Existe, porém, uma importante diferença, que revela uma cândida ingenuidade. Ao contrário dos contratualistas, que entendiam o soberano como alguém que detinha um mandato exterior ao sujeito, que lhe delega as funções políticas devidas, Kropotkin considera que a autoridade que emerge na cidade medieval é interior, natural e, por isso, legítima. A assembleia da cidade medieval aparece como uma extensão do corpo das subjectividades que a constituem, quase como se esta autoridade natural assentasse num princípio de consenso universal, que cai por terra quando o próprio Kropotkin admite a

necessidade de constituição de um corpo judicial extra-comunitário que solucione as divergências que a própria cidade, enquanto subjectividade colectiva pura, não consegue resolver.

Talvez seja pertinente reapropriarmo-nos de um termo abundantemente utilizado na literatura anarquista para analisar criticamente o marxismo. A armadilha em que Kropotkin incorre, nesta história eurocêntrica da ajuda mútua e da autoridade, é a do reducionismo do poder político ao Estado. Por outras palavras, Kropotkin estará a dizer que direito consuetudinário e arbitragem de conflitos *ad hoc* não são expressões de qualquer poder como autoridade política, apesar de nos ser claro que qualquer um destes dois dispositivos é, pelo contrário, revelador de um problema ainda maior: o discricionarismo do decisor ou do intérprete da lei não escrita. E para Kropotkin nenhuma destas duas expressões se pode equivaler a uma derivação de poder político pela simples razão de que são operadas num contexto pré- ou para-estatal. Parece, contudo, importante verificar que esta subordinação do poder político ao Estado incorre em dois equívocos prejudiciais para qualquer filosofia política anarquista: por um lado, que o poder só se torna um conceito operativo na existência do Estado; por outro lado, o Estado é, apenas e só, um lendário compósito artificial que é constituído por uma configuração administrativa e por um aparelho de normas de direito positivo, e que terá ganhado algum tipo de consciência que o impele a exercer uma nefasta dominação sobre os sujeitos. Este Estado teria as suas primícias por volta do final do século XV, quando

«um senhor feudal mais astucioso, mais dado à acumulação de riquezas e muitas vezes menos escrupuloso do que os seus vizinhos, conseguiu apropriar-se de territórios mais ricos e ter maior número de camponeses nas suas terras, cavaleiros mais numerosos no seu séquito, mais tesouros nas suas arcas.» (Kropotkin 2021, 241)

Juntamente com a institucionalização do direito romano e com o poder simbólico conferido pela Igreja ao poder político, eis que o Estado pode finalmente aparecer nesta história. Mas tudo isto parece excessivamente ligeiro para explicar os mecanismos pelos quais um princípio natural, como seria o da ajuda mútua, tão presente e com tantos sucessos, é facilmente capturado pelo predador. Por isso, Kropotkin apresentará uma outra causa, desta feita de natureza material, que levaria ao nascimento do Estado. Como o próprio admite, o «erro maior e mais fatal das cidades foi assentar a sua riqueza no comércio e na indústria, em detrimento da agricultura» (2021, 244). Com o empobrecimento dos cidadãos, «a autoridade do rei encontrou nas cidades prontos aliados nos pobres» (2021, 245). Como

por magia, ou por determinismo histórico, que será o equivalente filosófico, o Estado triunfa e a ajuda mútua retoma a sua condição de espectador silencioso da história, aguardando por um evento natural que a desperte do sono dos justos.

Mas se a fábula da ajuda mútua encerra em si uma pretensão de mostrar de que forma é que a história lhe deve o seu sentido, menos convincente é a explicação para o surgimento do Estado. Para Kropotkin, o movimento do Estado é construído na negativa, na oposição às expressões de ajuda mútua que povoaram a história. Assim, onde as «comunidades aldeãs» falhavam, onde a cidade medieval fracassava, onde a possível fraternidade entre sujeitos sucumbia, eis que o Estado era a causa total, «tentando constituir-se em único laço» que uniria os «agrupamentos insuficientemente coesos de indivíduos» (Kropotkin 2021, 320). E o que podemos encontrar na obra de Kropotkin é, de facto, um eixo historiográfico ao qual falta um certo elemento determinante: demonstrar o que é o Estado, de que forma é que ele se reproduziu e qual a razão para este opor a sua conservação ao princípio da ajuda mútua. Sobram apenas resíduos esparsos sobre um Estado centralizador que executa a sua função de estimulador «de um desenvolvimento de um individualismo desenfreado e de vistas curtas» (Kropotkin 2021, 253). O que se pode reter desta genealogia superficial do Estado enquanto poder-como-autoridade é que aparentemente existe uma oposição dialéctica entre a dominação e o princípio ético de ajuda mútua enquanto constituinte da essência humana. E o que Kropotkin parece querer sustentar é que esta oposição assenta numa dinâmica de conflito entre natureza, onde reside o potencial ético da comunidade, e artifício, no qual o Estado é a expressão institucional da imoralidade. Mas é precisamente nesta equiparação entre moral e natureza que se pode detectar uma das armadilhas teóricas mais claras a qualquer projecto político assente no naturalismo filosófico. O que foi justamente observado por alguns comentadores é que o princípio da ajuda mútua impossibilita que se compreenda a diferença entre expressões cooperativas que sejam fruto de algum tipo de instinto biológico e as formas de cooperação que são criadas a partir das relações mantidas entre os sujeitos num contexto social. Quer isto dizer que a «mediação social retém o seu carácter “natural” em Kropotkin, precisamente por ele obscurecer a diferenciação *em relação* à natureza, sendo que no final a segunda natureza humana é reduzida a um conduto do crescimento inevitável dos “instintos” e das “leis” naturais.» (Gerber 2019, 97). Por outras palavras, o trabalho dito sociológico de Kropotkin, na sua obsessão por recolher exemplos e dados que mostrem como a ajuda mútua esteve sempre presente em diferentes propostas comunitárias detectáveis ao longo de toda a história, oferece dois problemas: em primeiro lugar, serve apenas para sancionar a intuição de que a ajuda mútua não nasce no contexto social, mas reside na natureza humana; em

segundo lugar, é um exercício anti-científico e tautológico, pois «atribui uma substância ética à “natureza” e depois procura exemplos» para justificar a sua intuição inicial (Gerber 2019, 97).

A questionação desta representação da natureza humana por Kropotkin permite vislumbrar sérias objecções possíveis, às quais é possível agregar aquelas que podem ser formuladas ao naturalismo materialista de Bakunin. Se cada um destes naturalismos anarquistas apresenta uma configuração distinta, não é menos correcto afirmar que as continuidades permitem analisar um conjunto de críticas e objecções que lhes são comuns. Em parte, estas críticas transcendem o universo da qualificação anarquista e são, em grande medida, objecções formuláveis a qualquer teoria política que tenha por base um fundamento naturalista. Mas a pulsão anti-autoritária apregoada pelos teóricos anarquistas implica que se realize uma inspecção mais fina de filosofias políticas que se apresentam a si próprias como discursos que não sofrem qualquer contaminação pelo poder. Pelo contrário, talvez importe analisar o modo pelo qual os anarquismos de Bakunin e Kropotkin resvalaram inconscientemente em tecnologias da dominação. Vejamos, agora, onde se encontram essas armadilhas.

4.4. Um eixo de poderes invisíveis: seis objecções

4.4.1. Consenso e unanimidade. Novas incursões num velho problema

Em contraposição a uma perspectiva relativamente acrítica quanto ao papel que a autoridade da natureza desempenha na enformação comportamental dos sujeitos, talvez seja importante referir seis pontos cruciais na argumentação de Bakunin e Kropotkin, que podem permitir olhar de forma diferente para as suas filosofias políticas, já não como cândidas propostas, que conseguem evitar a contaminação pelo poder, mas como projectos que inconscientemente se revelam bastante porosos a diversos discursos autoritários. Em primeiro lugar, observe-se cuidadosamente a pressuposição de que cabe à ciência desvendar as leis naturais imanentes, partilhadas por todos os sujeitos, independentemente da sua realidade cultural, que aparentemente pressupõe, por um lado, o universalismo epistemológico da biologia, e, por outro, um universalismo moral e político, produtor de um conjunto de normas que são impostas a qualquer sujeito, sem ter em conta a sua circunstância histórica. Ao considerar que existe uma natureza intrínseca, objectivamente observável pela ciência, Bakunin e Kropotkin acreditam que a totalidade dos sujeitos, seja qual for a sua condição social ou cultural, não só partilham a mesma natureza, como conseguirão reconhecê-la e aceitá-la. Alguns comentadores alegaram que o problema do

reconhecimento é, aliás, crucial, tendo em conta que contextos sociais em que predomina uma desigualdade económica duradoura podem inviabilizar esse pretense consenso universalizante, não sendo certo que quem se encontra numa posição privilegiada entenda as suas leis ditas naturais da mesma forma que os subalternos (Gerber 2019, 94). O primeiro problema passa, então, por resolver este dilema sobre um pretense consenso no reconhecimento da natureza e das leis que dela emanam: afinal, «[a]quilo que é reconhecido como natureza pelo escravo é o caminho bem-comportado do hábito e do costume nativo; a natureza não é verdadeiramente conhecida, mas apenas bem conhecida» (Gerber 2019, 94-95).

4.4.2. **Que fazer com os anti-naturais e os pré-políticos?**

Em segundo lugar, retome-se a questão abordada anteriormente: a importação do modelo das ciências naturais, em particular da biologia, para o domínio das embrionárias ciências sociais, que por aquela altura tomavam a primazia académica no estudo dos fenómenos políticos. Neste ponto, é muito relevante retomar a noção de poder-saber de Foucault, que determina a forma como um conjunto de desenvolvimentos nas áreas do conhecimento, com o surgimento de novas disciplinas, é, em simultâneo, acompanhado por uma transformação dos dispositivos de poder, com o surgimento de novos sujeitos e sofisticação de aparelhos de controlo e vigilância. O nascimento de uma «segunda naturalização» mostra como se revela, também, uma nova concepção de natureza, «aquela que era a plenitude fixa e imóvel da razão. Uma natureza que era a totalidade da razão presente em cada um dos seus elementos» (Foucault 2015a, 219). É este conceito de natureza, surgido na segunda metade do séc. XVIII, que ainda vai servir de modelo a Bakunin e Kropotkin. E é este tipo de conhecimento da natureza, enquanto totalidade da razão, que lhes será útil para admitirem que tudo o que escapa ao olhar do biólogo é não só irracional como imoral. Ao acompanhar o exame científico com um normativismo ético, os anarquismos de Bakunin e Kropotkin resvalam num perigoso projecto de poder político, pois excluem do espaço de intervenção pública (ou, pelo menos, menosprezam, desvalorizam, ignoram ou tornam invisível) um conjunto de sujeitos-categorias que escapam ao domínio da razão. E se pensarmos que Bakunin também se distingue de Marx por apregoar que a revolução social só chegará se se encontrar um espaço político para a intervenção do lumpenproletariado – a tal «putrefacção passiva das camadas inferiores da velha sociedade» (Marx e Engels 2008b, 136) –, resta saber de que forma é que o seu naturalismo não entra em conflito com essa ambição. Por isso, o problema central não reside em apresentar o Estado como uma figura política anti-natural e que, por isso, pode ser imediatamente deslegitimada moralmente. A

questão é que o Estado não é o único sujeito que entraria na categoria de anti-naturalidade de um anarquismo biologista: se o lumpenproletariado é talvez a representação classista mais fiel dos anti-naturais de que falava Foucault em *História da loucura e Os anormais*, não parece que um discurso que equipara a natureza à racionalidade e à moral possa comportar a sua inclusão.

Poder-se-ia argumentar, não sem alguma razão, que Bakunin sustentaria que os sujeitos que configuram o lumpenproletariado, uma categoria classista que alberga delinquentes, loucos, miseráveis, pobres, doentes e degenerados (para utilizar o léxico epocal, também ele carregado com uma série de significados), se encontram nessa condição não por causa de uma predefinição biológica mas, acima de tudo, pelas condições materiais de existência a que estão sujeitados. São, enfim, produtos do regime de desigualdade económica em que habitam. E esse argumento é de facto utilizado por Bakunin, retomando a inspiração materialista que tínhamos observado pouco antes. Mas até que esses sujeitos sejam de alguma forma curados dessa condição, a sua humanidade reside neles de forma meramente potencial. São, portanto, sujeito pré-políticos por se encontrarem ainda determinados pela «animalidade humana». Este duplo problema encontra-se bem explicitado no seguinte trecho de *Federalismo, socialismo e antiteologismo*:

«Se ele é uma espécie de besta feroz ou, como às vezes acontece, pior que uma fera, reconhecer nele o carácter humano não seria cair numa ficção? Não, porque qualquer que seja a sua degradação intelectual e moral actual, se ele não for organicamente idiota ou louco, caso em que deverá ser tratado não como criminoso, mas como doente – se estiver em plena posse dos seus sentidos e da inteligência que a natureza lhe deixou, o seu carácter humano, mesmo num meio onde se revelem os seus desvios mais monstruosos, ainda assim existe nele, de uma forma muito real, como uma *faculdade, sempre viva, enquanto ele viver para chegar à consciência de sua humanidade – caso ocorra uma mudança radical nas condições sociais que o tornaram tal como ele é.*» (Bakunin 1907a: 178).

O problema parece claro: para Bakunin, existe certamente um cardápio de degenerações, que tanto podem ser motivadas pela biologia como pela realidade social. O seu materialismo naturalista revela-se de forma evidente. No primeiro caso, estamos perante um sujeito anti-natural, «o organicamente idiota ou louco»; no segundo caso, um sujeito pré-político que só pode reclamar a sua participação na comunidade «caso ocorra uma mudança radical nas condições sociais que o tornaram tal como ele é».

Em ambos os casos, os sujeitos estão excluídos da participação política. Tudo isto leva a crer que Bakunin não tenha compreendido a dimensão do problema do seu naturalismo materialista. Por detrás de uma pretensão de fundar um argumento sólido contra a autoridade política enquanto artificialidade, permite que esta reentre no seu anarquismo: por um lado, por definir as regras de entrada na comunidade política, isto é, todos aqueles que podem aceder ao conjunto de configurações naturais que os atestam como sujeitos éticos e políticos. E a realidade é que esta equiparação entre a dimensão natural e a dimensão moral sentir-se-á também no anarquismo de Kropotkin, como admite Gerber, quando refere que «tornar o sentimento moral equivalente à “natureza” é uma das formas mais abrangentes de argumentação, frequentemente adaptada por Kropotkin na procura de uma base universal para a ajuda mútua» (Gerber 2019, 105). À porta de ambos os projectos anarquistas fica o outro patológico e imoral. Por outro lado, impõem uma restrição provisória àqueles que não podem ainda reclamar uma «humanidade plena». A comunidade política espera por eles, mas a sua entrada depende da transformação material que eliminará a sua monstruosidade. Neste acto de condicionamento da participação também reside o poder político de um discurso filosófico criado a partir da ciência da natureza.

4.4.3. **Conhecimento, verdade, moral e poder: o cientismo**

Esta especificidade relaciona-se com um terceiro ponto em que os anarquismos de Bakunin e Kropotkin se deixam infiltrar por uma noção de poder-como-dominação. Agora, refiro-me à pretensão de entender a ciência como um conjunto de ferramentas de conhecimento objectivo e ideologicamente neutras. A questão do possível valor neutro do julgamento científico originou um longuíssimo debate, não só no domínio da filosofia da ciência, como também da filosofia moral. Talvez importe convocar novamente Foucault, que revelou de que forma é que emergem um conjunto de discursos que não conseguem escapar a essa interferência subjectiva e como são também participantes activos nas relações de poder que se estabelecem entre diferentes estruturas e sujeitos. Entre estes discursos encontra-se o científico, que se subdivide em diferentes áreas disciplinares, como por exemplo a biologia. O propósito de encontrar um espaço discursivo neutral, que não estivesse contaminado pelo olhar subjectivo do cientista, torna-se bastante central a partir do século XIX, particularmente no domínio de uma nova linguagem científica, que se quer «polida», «a tal ponto que, destituída de toda a particularidade própria, purificada dos seus acidentes e das suas impropriedades – como se não pertencessem de modo algum à sua essência –, ela possa tornar-se o reflexo exacto, o duplo meticuloso, o espelho fiel de um conhecimento que, esse, não é verbal» (Foucault 2019, 396). Este processo de higienização de linguagem relaciona-se com a

própria intenção de criar um novo espaço discursivo para a ciência, que não seja mais que «uma “cópia” da natureza» (Foucault 2019, 397), e, assim, esteja confinado ao nível da síntese e da crueza da materialidade que a constitui. O intento é de expurgar o hermetismo da linguagem filosófica e especulativa e de produzir um domínio para uma linguagem fria e inerte. Como a natureza. E neste sentido, apenas descreve e enuncia, elenca e divide, ficando remetida a um puro estado de pretensa objectividade, de resgate de uma verdade pura, como também ambicionava Kropotkin, quando admitia que a prosa devia perder a fúria poética para ganhar em organização e clareza de discurso, regressando «à simplicidade, à exactidão e [...] à beleza de estilo que era característico dos seguidores do método indutivo, e cujos escritores do século XVIII, pois tinham desistido da metafísica, dominavam com grande mestria» (Kropotkin 1912, 16).

Ao mesmo tempo que surge esta nova linguagem científica – que se fixa como uma nova estrutura –, o próprio conhecimento científico pode desenvolver-se e subdividir-se em diferentes disciplinas. Todas elas partilham de um objectivo, que é manter a castidade do seu projecto, imune a qualquer tipo de subjectividade, tal como o espaço de linguagem que estrutura o seu discurso. As novas ciências, em particular a biologia, emergem para reflectir objectivamente a vida e a natureza com a «exactidão na observação [e] rigor no raciocínio» (Foucault 2019, 309). Mas o que Foucault dirá é que esta «despromoção da linguagem» à objectividade acompanha a intenção de se desvendar uma verdade do mundo, que segundo a perspectiva naturalista reside, muda, na natureza. Ao contrário do que Bakunin e Kropotkin parecem afirmar, ao crerem que o discurso científico é, de certa forma, imune ao poder político e, por isso mesmo, a única forma de aceder a um conhecimento autêntico sobre a antropologia (e que permita desvendar a melhor forma de organização da sociedade futura, tal como estratégias de saída emancipatórias, ao mesmo tempo em que se demonstra como a dominação política pertence ao domínio do erro, quando não do falso), Foucault dirá que o poder político é, ele próprio, tal como a objectividade e a neutralidade, constituído em simultâneo com os saberes. Parece ser isso que se pode concluir da afirmação de Foucault sobre a objectividade (e também a neutralidade, apesar de não se referir directamente a ela) não se encontrar «na fundação do conhecimento, mas [ser], na realidade, produzida por ele» (2011, 202).

Se Bakunin e Kropotkin parecem afirmar que o conhecimento científico antecede o poder político e, por essa razão, lhe deve ter uma precedência na legitimação, Foucault dirá que sem que se compreendam as relações de poder, é impossível representar o discurso científico. Este ponto é clarificado nas *Lições sobre a vontade de saber*, quando Nietzsche é convocado para explicitar o que está realmente em causa com a questão do conhecimento e a sua relação com a objectividade e a neutralidade. Logo à partida,

uma diferença crucial com o projecto científico de Bakunin: afastar de forma determinante o sujeito do objecto e determinar que a relação sujeito-objecto não é constitutiva do conhecimento. A principal ilusão que o conhecimento consegue construir é, assim, a da existência de um sujeito e de um objecto (Foucault 2011, 204). E esta mentira, que contrasta com a ambição de verdade depositada no conhecimento, revela-se na radical subjectividade do observador, porque «distorce a realidade, porque é perspectivista, porque apaga a diferença e porque introduz o reino abusivo da semelhança» (Foucault 2011, 204). É precisamente esta violência introduzida pela ciência moderna, com o intuito de agrupar a dissemelhança pela supressão da diferença, que revela uma «vontade de poder» de representação do mundo sem ambiguidade¹³⁷. E esse exercício de dominação revela-se mais concretamente na forma como as diversas disciplinas se apropriam do facto, exercendo-lhes um acto de violência radical: a imposição de verdade, que os transforma em constituintes de realidade. Nietzsche vira o tabuleiro do método científico, que pressupunha que a observação da realidade permitiria conhecer a sua verdadeira constituição. Pelo contrário, irá argumentar que é o conhecimento, falsamente vestido com a máscara da verdade, que irá impor à realidade o conteúdo da sua constituição (Nietzsche 1967, 298). E é sobre esta constituição de verdade perspectivista, mas que se apresenta como neutral e objectiva, que o poder político vai agir, servindo-se do conhecimento para criar dispositivos de dominação e mecanismos criativos de governação. Em termos foucauldianos, o conhecimento científico, declinado em diversas disciplinas do saber (a estatística, a psiquiatria, a biologia), serve as governamentalidades porque lhes oferta a possibilidade de conhecer o real a governar, e as governamentalidades alimentam o conhecimento com a legitimação da sua forma de constituir a realidade. A verdade, que não existe de forma essencial, não é algo que possa ser resgatado pelo conhecimento; ao invés, é uma vontade que o conhecimento cria e disponibiliza para que a estrutura política se torne efectivamente num poder para incluir e excluir, para vigiar e controlar através da agregação de semelhantes, para normatizar e normalizar, para se transformar num poder-como-dominação, isto é, num poder disciplinador de corpos e regulatório de vidas.

¹³⁷ Talvez seja quanto a este aspecto particular da ciência enquanto generalizadora e produtora de uma omissão da individualidade do seu objecto de estudo que se pode apresentar um dos mais interessantes pensamentos de Bakunin em relação à ciência. Procurando afastar-se do positivismo, Bakunin afirmará, numa longa nota de rodapé, que a ciência, «reconhecendo sua absoluta incapacidade de conceber indivíduos reais e de se interessar por eles, deve renunciar definitiva e absolutamente ao governo da sociedade; pois se se envolvesse nele, nada poderia fazer senão sacrificar os homens vivos, a quem ignora, em [ilegível] suas abstrações, que constituem o único objecto do seu legítimo interesse.» (Bakunin 1908b, 396-397). Este é mais um dos variadíssimos exemplos que dificulta a compreensão do argumentário de Bakunin. Podemos confirmar que existe uma aproximação à crítica ao positivismo, de que a ciência não pode confundir-se com a vida. Mas aparentemente Bakunin intui que o problema de homogeneização do objecto a partir do trabalho científico é, também ele, problemático. E talvez neste aspecto particular convirja na mesma direcção de Foucault. Ou melhor, talvez seja correcto afirmar que se trata de um diagnóstico semelhante, mas com conclusões diferentes: enquanto Bakunin irá falar da ciência enquanto conjunto de saberes sobre a realidade, Foucault irá mais longe e afirmará que são esses mesmos saberes que constituem a representação da realidade que é apresentada a cada sujeito.

Desta forma, clarifica-se a forma como a autoridade epistémica da ciência pode exercer uma pressão fundamental na governação do corpo político. Se para Bakunin e Kropotkin a verdade poderia ser desvendada pelo conhecimento científico, Foucault, seguindo Nietzsche, argumentará que essa mesma verdade não está disponível para ser acedida. A verdade não reside na natureza, mas é produzida pelo conhecimento científico e, por essa mesma razão, não tem um conteúdo essencial, mas é historicamente construída (a título de exemplo, a verdade dos biólogos do século XIX difere dos eugenistas do século XX e dos geneticistas do pós-guerra, apesar das continuidades entre ambos). E essa verdade legítima e é legitimada pela autoridade política, que delega no cientista a função de arauto e, em troca, se serve do seu conhecimento especializado para tornar mais produtiva a sua tecnologia de dominação, que já revisitámos nas cartografias das governamentalidades. É também por isso que os mecanismos de dominação se tornam mais complexos e podem prescindir de uma acção coerciva: basta, aliás, que os sujeitos aceitem a sua acção como verdadeira, ou, pelo menos, que reconheçam passivamente a legitimidade das disciplinas de conhecimento ao seu dispor, para que se proceda a uma gradual internalização da submissão, através da padronização de comportamentos e estandardização de formas de vida. Este processo de normalização assenta assim na premissa de que existe uma relação não só entre conhecimento, verdade e moral, como já Bakunin e Kropotkin promoviam, como também entre conhecimento, verdade, moral e poder. Ao contrário destas filosofias políticas anarquistas, para Foucault, como sabemos, não há uma relação antitética entre poder e saber, mas, pelo contrário, uma relação simbiótica em que ambos necessitam do outro para sobreviver e para se potenciar.

4.4.4. **Naturalismo ético: a objecção da normatividade**

Um quarto problema relaciona-se com a própria estrutura do naturalismo filosófico e a relação ambígua que mantém com o poder, no que diz respeito ao cumprimento de deveres morais. Se é certo que naturalistas anarquistas como Bakunin e Kropotkin alegam que o seu projecto é impenetrável pelo poder, isso deve-se a um entendimento peculiar do que está em causa com a categoria de natureza. Bakunin e Kropotkin terão alguma razão, caso pretendam argumentar que o poder é um tipo de força que é aplicada a um sujeito, de forma involuntária, por um outro. Dominação e autoridade são, assim, declinações visíveis de um poder material que é originado por uma interpretação deficiente do que é a natureza e os seus ditames. É por isso que o teologismo é um erro histórico e revela a forma como a construção ideológica dos regimes de poder depende de uma falha hermenêutica que se institucionalizou num conjunto amplo de instrumentos de coerção. O poder apresenta-se, assim, na sua forma mais epidérmica

e numa total transparência. As leis da natureza, pelo contrário, não são impostas ao sujeito pelo exterior, mas são configuradas por uma ontologia particular e são parte constitutiva da sua existência material. Contrariá-las é uma forma de contrariar a vida e por isso, como Bakunin afirma, «seria absurdo revoltar-se contra as leis naturais» (Bakunin 1907d, 242). Rejeitar ou agir contra a natureza, como sucede com as configurações de poder-como-dominação, de que seria principal expressão o Estado, são, por isso mesmo, actos mortificantes.

A tese naturalista parece ser particularmente armadilhada para estes teóricos anarquistas, por parecer uma revisitação dos velhos temas teístas: a existência de um conjunto de leis da natureza que são prescritas a cada sujeito, sobre a constituição física da realidade, e às quais não é possível resistir e as quais não é permitido contrariar. E estas leis não dizem apenas respeito à configuração material do mundo, como também são vulgarmente acompanhadas de um outro conjunto de leis morais, que vinculam o sujeito à obediência, sob o risco de estarem a agir contra um «facto» ou contra uma característica da natureza humana. Este tipo de naturalismo ético, que faz depender um conjunto de normas morais de uma justificação a partir de factos naturais, uma perigosa sobreposição entre factos morais e factos naturais, está na base de um interessante debate no domínio da filosofia moral. Scanlon contribui para esse diálogo quando refere que existem domínios distintos e que dentro de cada um deles existem regras próprias, normatividades distintas. Por exemplo, um argumento moral tem uma constituição ontológica diferente de um argumento matemático ou de um argumento sobre a natureza (Scanlon 2014, 23). Factos morais são normativos porque correspondem a obrigações, factos naturais são meramente descritivos de como funciona a dimensão em que estes se encontram, i.e., a natureza. Enquanto estes últimos pressupõem uma determinação daquilo que é a realidade, os primeiros expressam aquilo que «deve ser», para parafrasear o título de um livro de Derek Parfit que aborda precisamente esta questão.

A diferença categorial entre factos normativos e factos naturais traduz-se na objecção da normatividade (Parfit 2011, 324-327), que especifica que a diferença entre ambos reside precisamente na diferença de conteúdo das suas reivindicações. Tal como Scanlon, Parfit afirma que um «falso testemunho» é um facto legal e não aritmético, tal como « $7 \times 8 = 56$ » é um facto aritmético e não legal. Ao que Scanlon chamava de diferença de dimensões dos factos, Parfit denominará de diferença de categorias dos factos, mas, na realidade, o argumento é semelhante. É um erro filosófico, ou pelo menos uma afirmação pré-kantiana bastante questionável, sobrepor factos que são ontologicamente distintos, ou seja, que pertencem a categorias diferentes. «Uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa», ou como Parfit de forma mais eloquente expõe «o calor não pode ser um tom de azul, nem um rei medieval» (Parfit

2011, 325). Ao invés, Bakunin e Kropotkin definem que aquilo que é observado pelo cientista e que adquiriu um estatuto de verdade – o facto natural – é igualmente uma verdade moral e que por isso tem um valor normativo (Crowder 1992, 354). Cada sujeito deve agir de forma adequada a cumprir os deveres morais mandatados pela observação adequada da natureza. A armadilha reside precisamente aqui: Bakunin e Kropotkin requerem um intuitivismo¹³⁸ em relação ao funcionamento da natureza, como se a dimensão de relacionamento entre espécies não-humanas (as já famosas abelhas, no caso da *Ajuda mútua* de Kropotkin) pudesse reflectir-se para o domínio da espécie humana e, assim, adquirisse uma condição moral. Este é um primeiro problema. O segundo, talvez mais forte, consiste na ideia de que reside na natureza, nas relações inter-espécies não-humanas, um certo tipo de moralidade que deve ser transportado para a comunidade humana e que a contaminação moral precede o surgimento das estruturas de poder político. Bakunin chega mesmo a afirmar que «os elementos a que chamamos de moral, já se encontram no mundo animal» (Bakunin 1907a, 135). Um mundo que pressupõe a inexistência de conflito, de jogos de força, de relações de poder. E é a partir deste optimismo, ele próprio pré-científico, que se poderia fundar uma nova ética.

Mas também isto parece ser particularmente incoerente com o que analisámos antes: se existe um hipotético mundo natural no qual se esconde um código ético, que a adequada observação científica irá tornar visível, como contemplar a existência de uma «animalidade humana»? Para Bakunin, a natureza é, aparentemente, tanto o espaço do qual se deve resgatar o conteúdo de um conjunto de normas morais, como é o território habitado por bestas ferozes. Por outro lado, a sociedade política parece hospedar a aparelhagem imoral por excelência – o Estado –, mas é também nela, e só nela, que o «desenvolvimento humano» se pode realizar, de forma que o sujeito alcance a sua plena humanidade. Mas se na natureza habita a brutalidade na sua expressão mais violenta, o que deve a ciência resgatar senão uma guarida de imoralidades? Este paradoxo é, principalmente, antropológico. E relaciona-se com duas concepções sobre a natureza humana, que competem entre si para ganhar primazia na filosofia política de Bakunin. Só que a indecisão quanto à verdadeira natureza humana ameaça fazer com que a proposta teórica de Bakunin colapse. Além disso, podemos, ainda hoje, considerar que a ideia de natureza humana é apelativa no seio de uma discursividade política anti-autoritária?

¹³⁸ Uma possível refutação à objecção da normatividade de Scanlon e Parfit reside precisamente no intuitivismo da declaração de que a dimensão normativa e a dimensão natural são «demasiado diferentes» (Schroeder 2005). Para uma posição bastante crítica do dualismo entre descritivismo e normativismo e da «falácia naturalista» de G.E. Moore, «ela mesmo uma falácia», em relação com o naturalismo ético de Kropotkin, cfr. Morris 2002.

4.4.5. **Um problema antropológico: onde, quando e como encontrar a natureza humana?**

O debate em torno da natureza humana é um dos principais pontos de referência para quem se inicia no estudo das controvérsias em torno da filosofia política e da antropologia filosófica. O atractivo talvez se encontre no carácter prescritivo que um conceito deste género parece prometer, estando vulgarmente associado à apresentação do filósofo como uma figura de autoridade que fala a verdade que os incautos desconhecem. É ele que vê mais longe e com maior minúcia, atrevendo-se a decodificar os anseios e tendências partilhados por todos os sujeitos, e a partir daí receita o modo de governação adequado: uma que tempere as vilezas e outra que amplifique as virtudes. Há também um sentido redentor neste diagnóstico, no próprio acto de desvendar a essência do sujeito, que lhe permite reencontrar-se com a tão procurada autenticidade. E existe, claro, uma vertente literária e estética que se enriquece por rodar em torno dos mistérios pulsionais e por exaltar os talentos inatos de um determinado génio. Descobrir os segredos da natureza humana é, também, responder à questão ancestral: «Quem somos?» E, como se sabe, não são raros os casos de pensadores ambiciosos que se atiraram a tão esmagadora tarefa. Não é surpreendente que não tenha sido apresentada uma resposta particularmente convincente a esta questão e o interesse parece ter esfriado no último século, pelo menos no domínio da filosofia política. As razões são certamente de natureza variada, mas talvez não seja despropositado apresentar algumas: em primeiro lugar, um gradual cepticismo quanto a panaceias. Se a filosofia contemporânea parece ser menos arriscada, tendo abandonado a teoria ideal e, por isso, despertando menos interesse público que as que a antecederam, também é certo que revela uma maior prudência em sentenciar o que é comum a todos. Isso pode relacionar-se, em segundo lugar, com uma intenção que parece bastante promissora para a filosofia contemporânea, que se prende com a procura de desterritorializar a teoria e abdicar de retratos totalizantes. Isto é, duvidar de representações homogeneizadoras quanto à vontade inata de cada sujeito, independentemente da sua circunstância. Finalmente, um terceiro elemento que pode explicar a menor atenção dada às discussões em torno da natureza humana tem que ver com o ascendente que o meio social tem ganhado no domínio da antropologia filosófica. Afinal, a filosofia política promete trabalhar sobre sujeitos políticos e não sobre modelos mitológicos.

Se o conceito de natureza humana caiu em desuso, pelo menos de forma explícita, continua a ser bastante relevante para compreender a forma como os anarquismos são compreendidos fora do espaço académico. É comum pensar-se que os anarquistas são ingénuos intratáveis, que confiam que um regresso a um estado pré-político traria benefícios inegáveis para a vida dos sujeitos. Segundo esta

percepção, o Estado seria um obstáculo à livre fruição dos bons instintos naturais de cada sujeito. Daí até à arregimentação dos anarquistas ao feudo do optimismo antropológico é um salto não muito longo¹³⁹. O problema é, no entanto, um pouco mais complexo do que resumir a análise antropológica dos discursos anarquistas ao enunciado «as pessoas são boas, mas o magistrado é corruptível», como fez, de forma algo singela, Schmitt (2006, 55). É inegável que na obra de Bakunin, por exemplo, existe uma pré-concepção de um conjunto de instintos naturais, mas isso não significa necessariamente que esses instintos sejam apresentados como qualidades. Como se verá, contudo, estamos perante duas concepções de natureza humana muito distintas: uma que pode, de facto, ser designada de optimista, e que pressupõe que a contaminação moral do sujeito é obra não da sua natureza, mas da realidade material e do Estado, levando-nos a crer que Bakunin entendia a natureza humana como um lugar ético pré-contaminado; outra que pode, no entanto, ser apelidada de pessimista, e que se configura em redor da ideia de uma «animalidade humana» que só pode ser corrigida por um processo de racionalização do sujeito pela obra e graça do conhecimento científico. E, claro, como as próprias designações de optimista e pessimista indicam, existe também um significado dissimulado: que qualquer uma das duas perspectivas em relação à natureza humana não passam de uma convicção, de um juízo pessoal. Algo que estará mais próximo de uma opinião que de um argumento. Ou seja, que apesar da pretensão de objectividade universalizante na definição do conjunto de características a que aqui chamamos de natureza humana, a realidade é que estamos perante um credo especulativo.

Claro que o problema não reside na vocação especulativa da filosofia, sendo que a abdicação dessa condição terá sido o que fez com que as suas tendências contemporâneas perdessem algum do seu lustro. Contudo, para Bakunin e Kropotkin esse é, evidentemente, um problema a corrigir. E se a filosofia, como escrevemos anteriormente, perdia o seu capital simbólico durante a segunda metade do século XIX, a verdade é que o conceito de natureza humana se deslocou para outras disciplinas do saber, que o apropriaram e desenvolveram com consequências políticas visíveis. É o caso, evidentemente, das diversas ciências sociais que alegaram captar a verdadeira natureza humana, já não através de um discurso obsoleto, como seria o filosófico, mas através do científico. As características comuns dos sujeitos já não eram hipóteses, mas evidências observáveis cientificamente, biologicamente. E é também à biologia que Bakunin e Kropotkin vão recorrer para construir o seu ambíguo discurso sobre a natureza humana, que já não consistirá em ideias gerais sobre um maior ou menor grau de egoísmo inato nos sujeitos, com um cabaz de paixões intermináveis, como com Hobbes ou Rousseau, mas num retrato

¹³⁹ Na sua intenção de atacar as fundações do anarquismo, Newman refere essa mesma «concepção optimista da natureza humana» (Newman 2007a, 42). A questão, como se verá, é mais problemática do que esta afirmação parece fazer transparecer.

pretensamente preciso e rigoroso de quais as características inerentes ao «género humano», quais as intenções que são partilhadas por todos, quais os traços comportamentais comuns e quais as suas inclinações morais num estado pré-político. Não estamos já no domínio de uma natureza humana, cuja apreensão é intuitiva e especulativa, mas perante uma «natureza humana determinada e definida biologicamente» (McLaughlin 2002, 174).

E é precisamente neste ponto que reside a importância em traçar um discurso ético baseado na natureza humana, para Bakunin: segundo Newman, o *locus* do qual pode partir uma teoria moral é precisamente o sujeito antes de este estar subjugado à regulação do Estado. Para Bakunin, então, torna-se imperativo mostrar que o sujeito tem uma essência que não é necessariamente corrompida pela acção destrutiva das instituições políticas. Aqui, Bakunin, que afirmara que queria superar o dualismo sujeito-objecto, está precisamente a elaborar um projecto filosófico nos antípodas dessa posição original: trata-se de criar uma filosofia do sujeito, no qual este se constitui enquanto fundação moral. Segundo alguns comentadores, é da sua essência que se projecta a possibilidade de criação de uma comunidade ética, pois o sujeito é apresentado como o lugar puro de resistência ao poder (Newman 2007a, 39). À primeira vista, isto serviria apenas para consolidar o preconceito muito difundido de que a filosofia política de Bakunin não escapa ao optimismo antropológico e que a imoralidade não é uma condição essencial, mas a consequência do empobrecimento ético levado a cabo pelo Estado. Porém, se se atentar ao que ele escreve em *Protesto da Aliança*, o russo abre a possibilidade de que a natureza humana não seja propriamente esse terreno impoluto no qual se funda a moralidade:

«Vemos que o instinto de comando, na sua essência primitiva, é um instinto carnívoro inteiramente bestial, bastante selvagem. Sob a influência do desenvolvimento intelectual dos homens, ele, de certo modo, idealiza-se e enobrece as suas formas, apresentando-se como órgão da inteligência e como servidor devoto dessa abstracção, ou dessa ficção política, a que chamamos de bem público; mas, no fundo, continua tão prejudicial, ou vai mais longe, na medida em que, com a ajuda das aplicações da ciência, se estende mais e torna a sua acção mais poderosa. Se existe um demónio em toda a história humana, é este principio de comando. Só ele, com a estupidez e a ignorância das massas, nas quais, aliás, sempre confia e sem a qual não poderia existir, só ele produziu todas as desgraças, todos os crimes e toda a vergonha da história.» (Bakunin 1913: 17)

Aparentemente, a subjectividade humana, por ser também constituída pelo impulso animalesco, comporta em si aquilo a que Newman denominou de «princípio do poder», ou seja, que nenhum sujeito pode ser confiado com poder, pois existe sempre o desejo por exercer o domínio sobre os outros no coração da subjectividade humana (Newman 2007a, 49). Perante esta contradição, a subjectividade revolucionária que pressupunha uma inocência absoluta é desestabilizada e torna-se instável e perigosa. Por isso, Newman pergunta: «como se pode ter a certeza de que uma revolução anarquista será diferente de uma revolução de vanguarda marxista?» (Newman 2007a, 49). A resposta é, simplesmente: não pode. E isso deve-se à particularidade da definição de natureza humana que Bakunin procura. Não se trata propriamente de uma intuição hobbesiana, a partir da qual se legitima o surgimento de um Estado civil que proteja os indivíduos do seu semelhante. A génese do Estado não é um evento singular em que se institui como poder político a partir da auto-consciente abdicação de parte da vontade política num pacto originário. O Estado não é um produto da vontade de sujeitos que se consciencializam que precisam de proteger a sua própria vida, mas é o corolário desse estado animalesco e bestial, e dessa mesma «vontade de poder». Enquanto em Hobbes o Estado protege, sob a ficção de um hipotético contrato celebrado entre todos, para Bakunin o Estado é simplesmente uma criatura que é originada das pulsões pré-rationais e violentas do sujeito. O Estado é, afinal, um monstro. Mas esta genealogia pressupõe um novo problema: se os monstros são representações antagónicas da configuração essencial dos sujeitos, e se o Estado é um produto da predisposição violenta dos sujeitos, pode este ainda ser concebido como anti-natural?

Uma solução possível para este equívoco seria, simplesmente, admitir que o Estado é o substracto do instinto pulsional pelo poder que podemos encontrar na natureza imoral do sujeito. Mas a admissão desta possibilidade põe em causa a interpretação de Newman, quando referia que Bakunin localizara o local não-contaminado pelo poder nessa mesma natureza humana. O que Bakunin talvez pareça intuir é que existem duas naturezas humanas: uma que existe de forma meramente potencial no sujeito, e que só pode ser acordada pelo grito libertador da razão e da revolta; uma outra, mais visível e ruidosa, que se apresenta como «animalidade humana», algo como um estágio inferior da evolução biológica e histórica da espécie. A natureza humana primária, na qual se encontra o resíduo de moralidade que estará na fundação de uma ética por vir, vive silenciosamente sob uma natureza humana constituída por três faculdades, como já observámos: só depois de superar o instinto animal, temperado pelo pensamento racional, pode o sujeito reclamar a sua liberdade a partir da revolta. Pode considerar-se, então, que o sujeito se aproxima da sua primeira natureza quando supera as vocações instintivas e passa a agir «segundo a sua vontade, libertado de qualquer constrangimento externo» (Stewart 2021, 234),

que é o mesmo que dizer que o sujeito se reencontra com a sua natureza no preciso momento em que a abandona. Não há lugar para qualquer optimismo na antropologia filosófica de Bakunin¹⁴⁰: o sujeito, apesar de ser o lugar de onde despontam os instintos de moralidade, é também subjogado à sua natureza violenta e irascível. É a racionalidade garantida pelo conhecimento científico que o salva da Queda¹⁴¹ e efectiva as condições de possibilidade de uma revolta consciente contra o instituído. Trata-se de tornar actual a condição necessária da primeira natureza do sujeito em superar a sua segunda natureza animal. A leitura antropológica de Kropotkin é, no entanto, particularmente distinta da de Bakunin, principalmente no que diz respeito a uma possível primazia da «vontade de poder» enquanto constituinte da natureza humana. Kropotkin aproxima-se de forma mais convincente de um certo tipo de optimismo antropológico e optimismo naturalista, confiando ao princípio da ajuda mútua o carácter essencial que faltava no modelo de Bakunin. Há uma clara oposição entre uma antropologia fundada numa «vontade de poder» que deve ser combatida, como em Bakunin, e uma antropologia instaurada sobre uma vocação natural para uma sociabilidade cândida. Não quer isto dizer que Kropotkin descure a reflexão sobre a perfídia moral que se encontra no cerne da natureza humana. Mas o que está realmente em causa, e aqui a distância em relação a Bakunin é mais evidente, é que a «animalidade humana», presente em ambas as discursividades anarquistas, tem conotações muito distintas: no caso de Bakunin está vinculada a uma qualificação de imoralidade, de violência competitiva e de «vontade de poder»; com Kropotkin, é neste estágio primário que se vislumbram os primeiros sinais de moralidade e onde se detecta a presença do princípio de ajuda mútua como constituinte da essência de animais sociais, entre eles os humanos. É evidente que esta leitura gera, também, inúmeros problemas, entre eles uma omissão consciente, por parte de Kropotkin, em evidenciar as diferenças categoriais entre a vida animal não-humana e as relações sociais entre animais humanos. Mas o equívoco principal encontra-se, provavelmente, na construção de um discurso que pressupõe que a configuração política ideal deverá assentar simplesmente na afirmação da benevolência natural. Esta estratégia condena o projecto de Kropotkin a uma inoperatividade passiva, o que é especialmente problemático para o compromisso anarquista com a resistência à dominação. Fundar a comunidade ética na ajuda mútua, enquanto «absoluto metafísico» (Gerber 2019, 102), implica que toda a acção política do sujeito, na sua «segunda natureza social», deva ser dirigida para garantir a sua reaproximação à essência que alegadamente o constitui, e não para a sua transformação ou abolição.

¹⁴⁰ Marx alegou que se tratava, aliás, de uma leitura profundamente pessimista e individualista (Marx 2016b).

¹⁴¹ O que também levou alguns autores a considerarem que Bakunin retoma os temas bíblicos, já antes desenvolvidos por Hegel. Se, para este, a Queda representa o momento em que se passa «da vida animal para a verdadeira auto-consciência e para a capacidade para pensar e raciocinar», Bakunin vai encontrar sentido na alegoria da revolta contra a divindade. Sobre este tema, cfr. Stewart 2021, 233-234.

Este género de conservacionismo político, de eterno retorno a uma pretensa essência humana que terá sido gradualmente sepultada sob as ruínas do Estado moderno, parece cair no equívoco de conceber uma subjectividade primeva sem mácula. Mas o regresso a um hipotético estado originário, no qual sobrevive uma oposição entre a subjectividade pura e pré-política e a subjectividade enformada pelas tecnologias do poder (que é, sabemos, o único caminho plausível para que se possa elaborar, de forma convincente, uma teoria do poder-como-resistência), não promete mais que uma filosofia política efabulada e, por isso, estéril. No caso particular do anarquismo de Kropotkin, estamos perante um registo evolutivo invertido e quase paradoxal: enquanto as configurações sociais caminham no sentido de potenciar o seu desenvolvimento material, graças ao maravilhoso triunfo da ciência na era da técnica, eis que as subjectividades devem procurar actualizar o princípio de ajuda mútua, que, como vimos, se expressou historicamente em regimes sociais mais arcaicos. Também aqui existe um optimismo científico que carece de qualquer inquérito empírico: afinal, o tão ansiado «desenvolvimento científico» irá, inevitavelmente, potenciar o princípio de ajuda mútua? Uma observação relativamente desatenta do último século parece desmentir esta convicção e remetê-la para a gaveta das convicções e não dos factos científicos que Kropotkin gostaria de convocar.

Talvez seja possível interpretar de outro modo o modelo ético-político de Kropotkin, ao situá-lo num outro tipo de diálogo com o evolucionismo moral. Se é verdade que Kropotkin favorece uma ideia de universalidade essencial do princípio da ajuda mútua, não é menos importante referir que a configuração social que dele desponta pode apresentar representações muito distintas, determinadas historicamente. E é precisamente esta noção de evolucionismo moral, que acompanha o próprio «desenvolvimento científico», que também nos permitirá compreender uma outra leitura possível e menos problemática da questão da natureza humana na filosofia política de Bakunin. É, também, mais fiel à intenção original, se estabelecermos que os princípios de moralidade não estão, ao contrário do que Newman refere, numa hipotética essência do sujeito e que, por isso, a primeira natureza humana referida anteriormente desaparece. Existe, isso sim, uma única natureza humana que obedece às leis da própria evolução, que caminha gradualmente da «animalidade humana» para a época da razão e, finalmente, para o tempo da desobediência. O surgimento do Estado e da religião, como configurações institucionais e filosóficas do antiteologismo, são erros históricos, é certo, mas são inevitabilidades produzidas por um nível de «desenvolvimento humano primitivo». E é precisamente o facto de esse erro ser inevitável e atingir todas as sociedades que demonstra a existência de uma natureza humana universal, como admite Bakunin, quando afirma que «[q]uanto à universalidade de um erro, só prova uma coisa: a semelhança, senão a identidade perfeita, da natureza humana em todos os tempos e em todos os climas» (Bakunin 1908a,

38). Os erros, essas armadilhas históricas, pertencem, pois, a essa primeira etapa da evolução histórica. Mas se a essência humana também pressupõe um desenvolvimento das naturais capacidades do sujeito se auto-consciencializar da sua vontade de liberdade, ou melhor, de efectivar a faculdade de razão para determinar as leis naturais às quais está vinculado e para instituir a responsabilidade moral, isso significa que a resistência contra as mitologias de poder é um corolário lógico desta natureza humana definida biologicamente, como McLaughlin referia. Significa isto que, ao contrário do que Newman refere, não é possível encontrar as fundações da moral na natureza humana ou pelo menos não é possível antevê-la directamente, pois ela existe de forma adormecida, potencial. Esta emerge apenas quando o sujeito se constitui socialmente e permite que a sua «vontade de poder» seja superada por uma «vontade de liberdade».

Seria mais correcto afirmar, então, que a moralidade não deriva do sujeito pré-político, mas do sujeito que se define socialmente e que é produzido pelo ambiente que o rodeia. Como alguns autores referiram (Morland 1997, 78), trata-se de uma visão contextualista da natureza humana, ou seja, que esta é principalmente constituída pelo reforço exterior que a enforma. Não significa isto que não existam algumas características inatas do sujeito, como já observámos, mas que esses atributos são reforçados pelo contexto social em que este se encontra inserido. Como o próprio Bakunin admite em relação ao indivíduo:

«se está em plena posse dos seus sentidos e da inteligência que a natureza lhe deixou, o seu carácter humano, mesmo no meio dos seus mais monstruosos desvios, existe, no entanto, de uma forma muito real nele, como uma *faculdade, sempre viva, desde que ele viva para chegar à consciência da sua humanidade, e que uma mudança radical ocorra nas condições sociais que o tornaram tal como ele é.*» (Bakunin 1907a, 178)

Bakunin quer com isto especificar três elementos: (i) que a natureza humana é constituída por características inatas, potencialidades para que este alcance a sua humanização plena; (ii) que a natureza humana é também constituída por uma «vontade de poder», que é uma declinação da «animalidade humana» e que evidencia o carácter primitivo da «evolução civilizacional» (a «fome de poder» é, pois, um fundamento antropológico e não um artifício, como alegara Schmitt na sua interpretação do anarquismo bakuniniano [2006, 64]); (iii) que só através da determinação social do sujeito é que os instintos morais se podem tornar actualidade. Aqui, sim, podemos retomar, de forma menos equívoca, a analogia das

duas naturezas: já não uma revisitação maniqueísta entre o mal e o bem, que se confrontam para ganhar a supremacia constituinte da subjectividade humana, mas entre uma primeira natureza potencial do sujeito pré-político e uma segunda natureza que actualiza materialmente a primeira numa subjectividade política plena. Para uma filosofia política tantas vezes apelidada de destrutiva, encontramos aqui um elemento profundamente criativo numa sociedade que «longe de diminuir e limitar, pelo contrário, cria a liberdade dos indivíduos humanos. É a raiz, a árvore, e a liberdade é seu fruto.» (Bakunin 1907c, 275). Através desta chave de uma natureza humana contextual também será possível compreender em maior pormenor o projecto ético de Kropotkin. Se é certo que o princípio da ajuda mútua é o pilar no qual se funda todo o seu projecto moral, a realidade é que este motivo teórico não deve ser entendido como um dispositivo fixo, que sustenta uma natureza humana também ela imóvel. É importante realçar que a sua interpretação do evolucionismo biológico implica que os animais humanos não «são caracterizados por uma essência platónica supra-natural, mas por uma natureza humana em evolução, que exhibe níveis crescentes de sociabilidade e individualidade» (Morris 2002, 428). À semelhança do que acabámos de ver em Bakunin, é precisamente este elemento de sociabilidade que enforma e torna efectiva uma subjectividade fundada sobre a ideia de ajuda mútua. E é aqui que reside a principal distinção entre animais humanos e não-humanos: se estes revelam tendências morais, apenas os primeiros podem constituir-se enquanto agentes morais, pois a «moralidade é o produto conjunto do instinto, sentimento e da razão, que só existem no homem» (Kropotkin 1992, 252). Seguindo os princípios evolucionistas, Kropotkin acaba por sustentar que a moralidade é um projecto em construção, que difere de época para época, o que pode levar-nos a supor que as configurações sociais do princípio da ajuda mútua são, também elas, mutáveis e dependentes dos «diferentes graus de sociabilidades» revelados pelas sociedades humanas. É desta forma que se pode efectivamente compreender o que está em causa no naturalismo ético de Kropotkin, que partilha com Bakunin a crença na existência de um conjunto de características inatas à natureza humana (no caso de Kropotkin, o princípio de ajuda mútua é uma delas), que apresentam diferentes configurações epocais, dado que «as concepções de justiça são de natureza histórica e estão continuamente a transformar-se» (Morris 2002, 431).

Esta concepção contextual da natureza humana permite, também, que se compreenda toda a amplitude do naturalismo materialista de Bakunin, que se encontra no interstício de uma concepção ahistórica e essencialista e de um materialismo histórico marxista, no qual não existe espaço para uma natureza humana acrónica, mas para uma concepção de um sujeito condicionado pelas contingências materiais. A crítica a ambos os projectos consiste em evidenciar o mesmo problema: uma tendência para tornar absoluta a interpretação da realidade, seja através de uma remistificação generalizada do sujeito, como

sucedem com Feuerbach, seja pela elaboração de uma teoria excessivamente abrangente e totalizante que não deixa espaço para uma possibilidade de refração, como com Marx. Mas a natureza humana de Bakunin é ainda um projecto universalizante e determinista, no qual a biologia desempenha um papel fundamental de ditar as regras e normas da subjectividade. O espaço que resta, esse bizarro e estreito domínio de liberdade, é determinado pelas condições materiais de existência, restando pouco mais ao sujeito do que ser constituído pelas leis da natureza e pelas leis da economia política. A inexistência de uma diferença clara entre o domínio da natureza e o domínio do social entroncam na ideia da constituição de uma realidade, também ela, totalizante. No entanto, alguns autores, como McLaughlin e Peter Singer, mostram-se bastante favoráveis a aceitar esta perspectiva naturalista, ora considerando que «a ideia de que a natureza humana não existe é absurda» (McLaughlin 2002, 249), ora concordando com a visão de Bakunin de que «Marx e os seus seguidores “não sabiam nada sobre a natureza humana”» (Singer 1999, 4-5).

O que parece claro é que as formulações de Bakunin e Kropotkin são particularmente equívocas, na forma como reivindicam um anti-autoritarismo que é deixado de fora destas concepções de natureza humana. Se à superfície se afirma que o reino do poder sucumbirá perante a revolta racionalizada, em Bakunin, ou perante a livre fruição da ajuda mútua, com Kropotkin, não deixa de ser intrigante pensar que esta conclusão só possa ter sido alcançada através de um trabalho especulativo e hiper-subjectivo, algo que é particularmente problemático para quem confiava à observação científica um papel primordial nos seus edifícios teóricos. Além disso, a representação da natureza humana envolve, também aqui, uma forma de autoridade epistémica que elimina um conjunto de diferenças culturais relevantes para compreender a multiplicidade de subjectividades que povoam o espaço público que é, por excelência, o lugar de intervenção política. O problema que aqui encontramos é duplo: a representação da natureza humana enquanto essência transfigura-se numa categoria que fixa o sujeito à imobilidade e à impossibilidade de este se transformar em outra coisa que não aquela que esteja prevista pelo código determinista da biologia. É certo que Kropotkin procura contornar este problema registando que apesar de o princípio de ajuda mútua ser inerente a todos os sujeitos, ele configura-se de forma distinta, consoante a época histórica. Mas o problema antecede esta questão: não se trata ainda de verificar de que forma é que esse altruísmo se desdobra em fraternidade, solidariedade ou outro tipo de sociabilidade associativa, mas de se operar uma análise na qual a ajuda mútua é uma predisposição de todos os animais sociais. Ao contrário do que Brian Morris procurava argumentar (2002, 429-431), alegando que em Kropotkin não há lugar para qualquer essencialismo, apontando o dedo aos leitores contemporâneos do chamado «anarquismo clássico», é possível comprovar que o edifício ético do seu anarquismo é

erguido em cima de uma pré-concepção de que qualquer sujeito está geneticamente codificado para operacionalizar a ajuda mútua, qualquer que seja a sua aparência.

Em certa medida, *Ética. Origem e desenvolvimento*, obra póstuma e sùmula da teoria moral evolucionista de Kropotkin, é um compêndio que procura traçar o percurso ideológico que já Bakunin tinha trilhado poucas décadas antes. As condições materiais de existência parecem surgir como meras alavancas ou entraves à natural exponenciação da natureza humana e à sua evolutiva moral. Com Kropotkin, este quadro é representativo de uma cadência determinista da subjectividade a partir da sua composição biológica e da sua disposição intrínseca. Mesmo que o destino das subjectividades seja realizar o éden na terra, é no próprio gesto teórico de revelar o futuro que se anula a possibilidade de abertura à construção de mundo. A posição determinista não é mais que uma horrível expressão de fechamento de horizonte e um exercício de poder que confina as subjectividades à minguada celebração do seu previsível fado. Como também foi observado por alguns comentadores, Bakunin impõe ao sujeito uma subordinação às leis imutáveis da biologia como condição necessária para a sua libertação, o que pode e deve parecer paradoxal (Marshall 2008, 293). Esta aporia expressa-se claramente na ideia de que a «autoridade à qual cada um deve obediência moral nunca foi rejeitada em princípio, ao contrário da obrigação política» (Fowler 1972, 741-742). No fundo, Bakunin está a fundamentar uma obediência natural em fundamentos racionais, através de um conjunto de princípios morais apriorísticos que se encontram enraizados na própria essência da natureza. É a autoridade da natureza que, em última instância, cria uma subjectividade livre:

«A natureza é, para o homem, a única dignidade e toda a liberdade possível. Ele nunca terá outra; pois as leis naturais são imutáveis, fatais; elas são a base de toda a existência e constituem o nosso ser, para que ninguém se revolte contra eles sem chegar imediatamente ao absurdo.» (Bakunin 1907a, 104-105)

Mas esta autoridade da natureza não é realmente uma autoridade *da* natureza, antes um poder desempenhado por quem fala em nome dela. A autoridade que reside na biologia só se revela nas prescrições dos seus exegetas, pois são eles que revelam a configuração da existência aos leigos. Apesar de Bakunin vociferar contra os teólogos e metafísicos, arrisca-se a cometer o mesmo erro que pretende evitar, quando afirma que é impossível contrariar um conjunto de leis que não são elaboradas pela natureza inerte, mas pelos seus intérpretes. São estes que desempenham um papel de autoridade, ao definirem as regras às quais todos os sujeitos devem estar submetidos, uma espécie de dogma terminal

que tudo abarca e que deixa mesmo em aberto a possibilidade de surgir um qualquer tipo de resistência. Talvez as críticas mais rigorosas que possam ser feitas a este tipo de argumento, sejam que (i) mesmo os «burocratas da verdade» só o são numa determinada circunstância histórica e que as suas próprias afirmações são, por definição, contingenciais e, assim, inscrevem-se no território oposto àquele que é entendido como essencialista, e que (ii) a autoridade das leis da natureza não se encontra num legislador fantasmagórico, mas nos paladinos que comunicam as normas em nome de uma verdade que só eles conhecem e podem alcançar. Afinal, Bakunin parece ignorar que a representação das leis da natureza depende da subjectividade do observador e ela, inevitavelmente, também flui e transforma-se através dos tempos, dado que a natureza apresenta uma «trajectória histórica concreta em que o natural é mediado e reflectido em si próprio» (Gerber 2019, 96). Este tipo de tautologia consagra um género de poder que Bakunin ignora (por conceber a ciência como um discurso atemporal e estático, quando é, como sabemos, um discurso historicamente situado e passível de ser transformado) ou simplesmente rejeita (por entender que existe uma clivagem entre diferentes tipos de legitimidade para diferentes tipos de autoridade).

Além disso, a pressuposição de que existem um conjunto de normas morais que qualquer sujeito racional aceitaria também carece de confirmação e desvaloriza as próprias transformações de códigos éticos que diferentes culturas, em diferentes épocas, experienciaram (veja-se, por exemplo, as diferenças entre Proudhon e Bakunin quanto ao reconhecimento da mulher como sujeito moral; este pequeno exemplo parece revelar como os códigos éticos não correspondem a «uma identidade perfeita», mesmo entre afins). Poder-se-á dizer que Kropotkin teria compreendido este problema com maior clareza que Bakunin, quando referia que as concepções de justiça eram variáveis e contingenciais. Mas a raiz do problema mantém-se inatacada: a abertura de um caderno de encargos morais só acontece se este for precedido por um princípio ético que a tudo se sobrepõe, neste caso o princípio da ajuda mútua. Isto é, qualquer proposta que surja em oposição a este princípio não alcança a sua validade enquanto norma ética. Por isto, não será displicente reafirmar a presunção dos benefícios da constância da natureza, em que Kropotkin parece reafirmar que o princípio de ajuda mútua pode ser melhor ou mais mal aplicado a contextos sociais distintos, seja à «comunidade aldeã» ou à cidade medieval, mas que a sua essência permanece fixa ao longo da história. Este argumento esvazia em absoluto a possibilidade de conceber a subjectividade como algo em permanente transformação e, também, determina que a comunidade ética é o corolário inevitável de um princípio natural inalterado. Gerber assinalou que esta concepção de natureza «deixa pouco espaço para a determinação social na história humana» (2019, 108), o que demonstra como a forma que Kropotkin terá encontrado para contrariar o determinismo histórico marxista

foi adoptar um determinismo naturalista que esgota o potencial transformador das subjectividades e da vida em sociedade. A esta objecção, na qual se reafirma que a totalização das estruturas naturais é tão pernicioso quanto a totalização das estruturas sociais, podemos chamar de objecção à imutabilidade.

Relacionado com esta última objecção, Kropotkin parece também garantir uma integração equívoca do princípio da ajuda mútua no seu enquadramento teórico. Porque se é certo que à natureza está reservada uma aura mítica e quasi-transcendental (afinal, todas as relações sociais, seja colaboração ou solidariedade, derivam necessariamente de um princípio imanente de ajuda mútua), não é menos verdade que Kropotkin atribui um importante valor à sua análise historiográfica, permitindo a entrada da «lógica da mediação social, do jogo de forças que é inerente às circunstâncias materiais e que cristaliza uma segunda natureza humana» (Gerber 2019, 110). Porque mesmo que seja possível compreender que a ajuda mútua existe enquanto princípio imutável na natureza, a realidade é que esta só se efectiva no contexto social e, mais importante que tudo isso, é que fundamenta configurações políticas diferentes, tendo em conta não a sua circunstância regional ou cultural (a verdade é que Kropotkin considera que existe um universalismo geográfico), mas a sua circunstância epocal. Por isso, a ajuda mútua pode surgir politicamente como cooperação aldeã, como federalismo medieval ou como resistência sindicalista. Esta objecção serve para exprimir o paradoxo do anarquismo de Kropotkin, que procura sustentar a sua ética num princípio inerente e imutável, ao mesmo tempo que afirma que este se realiza distintamente, consoante o tempo. Este «naturalismo mitopoético», de que falava Gerber, depende de uma vinculação conceptual ahistoricista por contribuir para a perpetuação da ideia de que a natureza é uma dimensão incontaminada pelas condições materiais de existência.

Se este é o ponto de partida para a ética anarquista de Kropotkin, em Bakunin é mais difícil vislumbrar uma génese. Apesar disso, é frequente encontrar referência a uma pretensa «humanidade» imaculada, que é necessário resgatar às garras cruéis da «animalidade humana». Mas, como Newman refere, uma condição perigosa do anarquismo de Bakunin é a oposição maniqueísta entre humanidade e poder, que pressupõe que um poder-come-resistência só possa partir de um lugar que não esteja contaminado pelo poder-come-dominação (Newman 2007a, 5). Mas se seguirmos fielmente Bakunin, chegamos à conclusão de que mesmo que o sujeito sofra um processo de reeducação sobreviverá sempre nele uma réstia de «vontade de poder». Uma concepção da natureza humana que parta de um ponto de partida essencialista não só excluirá as identidades da diferença, falhando a sua pretensão de universalidade, como excluirá todos os sujeitos que não conseguirem ultrapassar a sua animalidade e que se mantenham vinculados a essa vocação instintiva para exercer a dominação. Esta exigência de moralidade virginal ao revolucionário do futuro elimina a possibilidade de contemplar processos de construção de

subjectividades, de confrontos, de transformações e, principalmente, para recorrer a um velho vocábulo tão utilizado pelos radicais do século passado, de contradições. A própria resistência contra a dominação parece uma miragem, dado que a sua realização depende de critérios particularmente exigentes e de condições de perfectibilidade humana extremas.

Finalmente, a dupla acção determinista dos naturalismos de Bakunin e Kropotkin parece sintetizar a violência do materialismo histórico e do biologismo evolucionista num só poder inescapável, que liberta um espaço muito limitado para que o próprio sujeito intervenha na criação da sua própria subjectividade. E também aqui podemos compreender como o determinismo naturalista é, ele próprio, um enunciado que exerce uma tremenda violência sobre o sujeito, deixando-o agrilhado entre as estruturas económicas e as leis da evolução biológica. Ao contrário do que Bakunin e Kropotkin pareciam antever, o determinismo não irá soprar os ventos da liberdade; ao invés, promete uma temível e aborrecida tempestade.

4.4.6. A autoridade moral dos comuns e a paixão pela ordem

Se acompanharmos a genealogia do Estado avançada por Kropotkin deparamo-nos com uma glorificação da espontaneidade na criação de instituições sociais. Associações, comunidades e aldeias, todas aquelas que aparentemente se opõem ao jugo da autoridade política, emergem naturalmente do princípio da ajuda mútua. O naturalismo anarquista de Kropotkin «dissolve a autoridade política num “consenso” mítico» (Gerber 2019, 113) e todas as configurações sociais que emergem são apenas actualizações do instinto natural de sociabilidade que Kropotkin vê em toda a natureza. Nesta oposição entre natural e anti-natural, entre o que respeita a ajuda mútua e o que se opõe a ela, vislumbra-se a crítica de Kropotkin ao poder-como-domação, sem que esta questione a possibilidade de que a própria representação da natureza não seja mais que um produto da acção do sujeito, consoante a circunstância em que se encontra. Por isso as representações da natureza diferem tanto: a natureza de Kropotkin já não é a mesma de Bakunin, não será igual à de Bookchin e é também muito distinta da dos jusnaturalistas ou da do próprio Marx. Isto demonstra que a natureza pouco tem de natural; é, antes, um artifício, moldado pela vontade contingente do sujeito. À reorganização da sociedade futura não se poderá opor tudo aquilo que é anti-natural (não é a própria história constituída, apenas e só, pelo artifício sobre a natureza?), nem o seu alcance pode depender de um instinto inato de voluntarismo ou de que se aguarde, pacientemente, pela recuperação iminente da «sociedade natural».

Importa recordar que o último capítulo de *Ajuda mútua* é dedicado a estas aproximações à «sociedade natural» através das diferentes representações do princípio da ajuda mútua na vida social do final do século XIX. Como resistência ou subversão, a ajuda mútua revela-se, para Kropotkin, em inúmeras soluções comunitárias, do associativismo às aldeias e às sociedades educativas. De certa forma, o princípio da ajuda mútua serve para fundamentar o aspecto mais construtivo dos projectos filosóficos anarquistas, que pretendem responder ao dilema com que tantas vezes são confrontados. Afinal, que vem depois da destruição da autoridade política? De que forma se organizam as subjectividades, já que, como vimos, só em sociedade elas podem efectivar a sua potência? Como qualquer boa resposta a um poderoso dilema, Bakunin começa pela negativa e ao ataque. Aquilo que a «sociedade futura» não será é o produto de uma mediação política. Isto é, não existiria lugar para qualquer tipo de representação política, de um sujeito mandatado para executar a vontade do povo ou da classe. Bakunin, por oposição ao marxismo, salienta que mesmo que o Estado se disfarce com uma roupagem socializante, este apenas servirá para perpetuar as contradições da sociedade capitalista e «deixará intacta a divisão do trabalho, reinstalará hierarquias industriais e, ainda, irá gerar um novo conjunto de divisões de classe» (Newman 2007a, 27). O problema da representação torna-se bastante claro: enquanto para Marx a classe dominante governa através do Estado, para Bakunin o Estado governa através da classe dominante. Isto implicaria que a representação não seria inevitavelmente exercida pela burguesia, mas que poderia ser substituída por qualquer outro grupo, como uma vanguarda, uma burocracia ou um partido (Newman 2007a, 27).

Mas esta não é, aliás, a única diferença metodológica substancial entre os projectos políticos de Bakunin e Marx. Talvez a principal dissemelhança, ou pelo menos aquela que permite compreender com maior detalhe a filosofia política de Bakunin, esteja relacionada com a sua subversão do método dialéctico onde se pode encontrar de forma mais clara a definição do pressuposto de que a lógica mediadora deve ser abandonada. A dialéctica avançada por Bakunin apresenta características distintivas, que talvez mereçam ser brevemente explanadas¹⁴². Em *A reacção na Alemanha*¹⁴³, Bakunin retoma a oposição entre o reaccionarismo (tese) e o revolucionarismo (antítese), i.e., um conflito entre o princípio positivo de não-liberdade e o princípio negativo de liberdade. Apesar de ter sido Herzen a introduzir Bakunin a esta

¹⁴² A influência de Hegel na estruturação da dialéctica de Bakunin é evidente. Para entender com mais pormenor esta relação, cfr. McLaughlin 2005, 155-161. Sobre a inicial interpretação conservadora e a derivação para o hegelianismo de esquerda, cfr. Aldred 1920, 7-10.

¹⁴³ Ensaio publicado no periódico de Arnold Ruge, *Deutsche Jahrbücher*, sob o pseudónimo de Jules Elysard. Marca a aproximação de Bakunin ao pensamento socialista.

dicotomia (Aldred 1920, 16-17), a verdade é que já antes Proudhon tinha esboçado esta oposição, quando referia que:

«[tentaria] mostrar, pelo que está a acontecer diante dos nossos olhos, que, como o instinto de reacção é inerente a qualquer instituição social, a necessidade de revolução também é irresistível; que qualquer partido político, seja ele qual for, pode tornar-se, por sua vez, dependendo das circunstâncias, expressão revolucionária e expressão reaccionária; que estes dois termos, reacção e revolução, correlativos um do outro e reciprocamente engendrados, são, para além dos conflitos, essenciais para a Humanidade: de modo que, para evitar as armadilhas que ameaçam a sociedade pela direita e pela esquerda, a única maneira é, ao contrário do que o actual Legislativo se vangloriou de fazer, a reacção comprometer-se perpetuamente com a revolução.» (Proudhon 1851, 4)

Porém, enquanto Proudhon concebe as duas forças como essenciais para a acção política, Bakunin procurará superar o conflito, aceitando a liberdade como único princípio verdadeiramente edificador da nova ordem social. A comum tríada da dialéctica hegeliana – constituída por tese, antítese e pela formação de uma síntese que emerge do aperfeiçoamento das anteriores – é modificada e radicalizada, através da rejeição de uma articulação mediadora¹⁴⁴ e, portanto, da possibilidade de se sintetizar um conflito que não pode ser consensualizado. Recorde-se que Hegel define a dialéctica como o «movimento racional superior em que estes ser e nada, aparentemente totalmente separados, passam um para o outro por conta própria, em virtude do que são, e a pressuposição nega-se a si própria. É a natureza dialéctica imanente do ser e nada em si mesmos de manifestar a sua unidade como sua verdade» (Hegel 2010, 80). O ser e o nada são apresentados como tese e antítese, de forma semelhante à qualificação que Bakunin oferece ao princípio de não-liberdade e ao princípio de liberdade. Contudo, este recusa a possibilidade de um processo dialéctico mediador ou que construa uma unidade onde, como Hegel afirma, a síntese se torna actualidade, o que implica uma terceira etapa que Bakunin rejeita, pois para ele a antítese – ou o princípio de liberdade – transporta em si todo o potencial criador. A superação do

¹⁴⁴ A lógica da mediação insiste na ausência de verdade de um só lado da contenda, devendo promover-se um compromisso para que se alcance uma conclusão verdadeira. Para Bakunin, existe uma evidente contradição nesta relação dual, pois: (i) o Positivo é em si próprio absolutamente auto-suficiente e não sendo formado por nenhum componente negativo, não possui um sentido essencial para a compreensão do real; (ii) o Positivo inactivo exclui activamente o Negativo e, portanto, as forças revolucionárias vitais que contêm o potencial construtor da nova ordem social (cfr. McLaughlin 2007, 37-40).

dualismo alcança-se através da destruição da tese e da confirmação plena do carácter antitético da nova realidade. Provavelmente, Hegel caracterizaria Bakunin de céptico, mediante a definição que apresenta na *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*: «O dialéctico, quando tomado isoladamente pelo entendimento, constitui cepticismo, particularmente quando revela conceitos científicos. Contém meramente negação como resultado do dialéctico» (Hegel 2010, 128). Mas, para Bakunin, a impossibilidade de síntese está intimamente ligada à convicção de que a construção da sociedade futura só poderá ser alcançada sobre as ruínas do instituído: a construção do futuro seria produzida pela destruição do presente. Para ele, «a história aparece-nos, então, como a negação revolucionária, às vezes lenta, apática, sonolenta, às vezes apaixonada e poderosa, do passado» (Bakunin 1908a, 37). É o princípio negativo e revolucionário que nega o existente e, em simultâneo, transporta o princípio criativo. Bakunin rejeita, assim, a interpretação mais banalizada de que tanto tese como antítese possuem um potencial criativo: na verdade, a conclusão do percurso dialéctico demonstra que a tese não pode ser geradora e só a sua extinção pela antítese pode criar o novo¹⁴⁵. Só o princípio revolucionário suporta em si a rejeição do que é e a possibilidade do que pode vir a ser.

O afastamento em relação a Hegel não pode ser entendido como se se tratasse apenas de uma distinção formal quanto à lógica dialéctica. O princípio político que é sintetizado e postulado é rejeitado por Bakunin: isto é, a noção de estatismo, como representação conceptual do princípio da ordem, estará no centro da sua crítica a Hegel (tal como a Marx e Comte). Esta noção é considerada por Bakunin como a representação conceptual do reaccionarismo, pois subverte o potencial negativo da dialéctica e preserva parte do conteúdo do princípio de não-liberdade. Não existe, assim, a possibilidade de harmonizar a tese e a antítese, o positivo e o negativo, através de um processo mediador, pois é absoluta a contradição e incompatibilidade entre ambos. O negativo, ao adquirir o seu conteúdo pela oposição ao positivo¹⁴⁶, impossibilita uma mediação entre o princípio existente e o seu antípoda, que existe para o negar. Assim, a lógica da destruição tem precedência sobre a lógica da mediação, isto é, na leitura dialéctica de Bakunin a revolução é logicamente mais consistente que a reforma. Para alcançá-la, é necessário efectivar socialmente o princípio da revolta, que mais não é do que a condição que exprime a negação do princípio

¹⁴⁵ Eric Voegelin, ao interpretar o panfleto *O catecismo revolucionário*, cuja autoria é atribuída frequentemente a Bakunin e Sergei Nechayev, contraria a perspectiva de que o potencial criativo deve integrar uma acção revolucionária. Na verdade, entende que Bakunin considera que existe uma tensão entre contemplação (imaginação positiva de uma nova ordem social) e acção (destruição negativa da realidade instituída). Assim, Bakunin estaria a aceitar que a vontade particular «só se expressa na negação da ordem, sem a imaginação positiva da nova ordem» (Voegelin 1975, 230).

¹⁴⁶ Bakunin analisa dois tipos de reaccionários: por um lado, os *Reaccionários Consistentes*, que aceitam a incompatibilidade entre o elemento positivo e o negativo, advogando uma supressão radical e exclusiva do negativo e preservando o instituído; por outro lado, os *Reaccionários Mediadores*, que defendem uma concessão parcial, não rejeitando absolutamente o negativo.

positivo de não-liberdade ou o que Bakunin entende como «a revolta de cada um contra a tirania dos homens, contra a autoridade individual e social representada e legalizada pelo Estado» (Bakunin 1907c, 283). Ora, é precisamente em *Deus e o Estado* que Bakunin discorre sobre a forma como o poder político até pode estar encerrado nas instituições clericais ou estatais, mas que a sua extinção não deriva necessariamente na anulação da autoridade. Esta encontra-se distribuída desigualmente e de maneira informe pela própria sociedade, deslocando-se entre as relações familiares, laborais ou de amizade. A constatação de que a realidade deste poder é inescapável parece ser premonitória para aquilo que Foucault afirmaria um século depois. Mas a realidade é que Bakunin está apenas a aflorar o que Stirner tinha já sustentado três décadas antes, em *O único e a sua propriedade*. Quando Bakunin refere uma hipotética revolta do indivíduo contra a sociedade – afirmando que esta é bem mais difícil de ser alcançada do que a revolta contra a sociedade organizada pelo Estado – pode estar a aproximar-se da crítica de Stirner à tirania da comunidade e das instituições sociais, que é, contudo, bem mais assertiva que o posicionamento algo ambíguo do russo.

Assim, Bakunin está a degenerar o modelo hegeliano para sustentar uma dialéctica negativa, atribuindo à antítese – a pulsão destruidora do existente – uma primazia não só moral como também racional. A destruição da tese implica também uma dilaceração do princípio de conservação e de não-liberdade. O surgimento da noção de revolução tem muito que ver com a ideia de um acto que causa a cesura histórica: é, mais precisamente, o evento antitético no qual se estabelece a sua filosofia da história. O progresso passa a ser mensurado não só como uma sobreposição de etapas sobre etapas, mas principalmente como um percurso que é gradualmente golpeado e interrompido pelo momento revolucionário. Mas este evento não será já uma síntese entre o antigo regime e o mundo novo. Ao invés, a revolução, para Bakunin, marca a clivagem definitiva com a ordem existente e o seu total abandono. A sociedade futura não nasce das ruínas da sociedade obsoleta, mas da sua terraplanagem, não existindo lugar para uma mediação entre forças históricas antagónicas. Pela sua absoluta oposição ao conservado, o processo dialéctico de Bakunin pressupõe que é a antítese revolucionária que realiza a potência emancipatória, rompendo o tecido da história e abrindo o escopo da liberdade¹⁴⁷. Neste sentido, a dialéctica negativa de Bakunin é

¹⁴⁷ Interessante e criativa a comparação de McLaughlin entre os processos históricos de Bakunin e de Thomas Kuhn: o processo histórico possuiria uma lógica racional e o progresso seria garantido através da revolução. A analogia é concretizada através da apresentação das características similares entre a revolução social e a revolução científica: (i) sensação de disfunção que conduz à crise (pré-requisito da revolução), através da descrença das massas nas instituições existentes; (ii) a revolução implica a polarização de forças antagónicas, que representam formas incompatíveis de convívio (McLaughlin 2007, 42-45). Como confirmado em (i), o entendimento de *crise* por Kuhn é comparável à relevância que é atribuída a este conceito por Bakunin, que compreende que a sua consciencialização pelo sujeito permite movê-lo «em direcção à acção revolucionária, uma acção que, como o retorno interior de Schelling, deve produzir a identidade de liberdade e necessidade – mas liberdade entendida como liberdade política e económica, e necessidade entendida como a inexorável pressão

também um modelo de oposição entre o bem e o mal, entre a sociedade e o Estado. Segundo Newman, trata-se de uma visão maniqueísta do mundo, no qual o exercício revolucionário serviria para libertar a potência emancipatória da sociedade, que apesar de ser inata se encontra confinada pela existência do Estado (Newman 2007a, 28). Por isto, a dialéctica desenvolvida por Bakunin é, assim, teoricamente negativa e praticamente revolucionária (McLaughlin 2007, 70).

Devido a este cepticismo em relação a qualquer lógica mediadora, Bakunin propõe que a revolução, como grande propósito político para causar a fractura entre o velho e o novo mundo, seja produzida pela acção espontânea e directa do sujeito ao evitar-se a delegação de qualquer autoridade política a uma minoria ilustrada. Contudo, se se atentar a um escrito produzido por Bakunin poucas semanas após a queda da Comuna de Paris e poucos meses antes da cisão na Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), o já referido *Protesto da aliança*, o russo alerta para o facto de tempos excepcionais exigirem medidas excepcionais. Diz Bakunin que:

«Em momentos de grandes crises políticas ou económicas, onde o instinto das massas, aquecido até ao vermelho, se abre a todas as inspirações felizes, onde essas manadas de escravos, dobradas, esmagadas, mas nunca renunciadas, finalmente se revoltam contra o seu jugo, mas sentem-se desorientadas e impotentes porque são completamente desorganizadas, dez, vinte ou trinta homens de bom entendimento e bem organizados entre si, e que sabem para onde ir e o que desejam, facilmente conduzirão cem, duzentos, trezentos ou ainda mais.» (Bakunin 1913, 90)

Pode entender-se que esta afirmação não é mais que o resultado da sua própria circunstância: perante o fracasso do projecto *communard* e antecipando a contagem de espingardas entre as diversas uniões de ofícios, associações de classe e secções nacionais que compunham a AIT, Bakunin poderia estar apenas a afirmar que a acção directa poderia ser um bom recurso metafórico e galvanizador, mas que a *realpolitik* verga até os revolucionários mais radicais no momento da decisão política. Mas esta característica organizativa que premeia as correntes de anarquismo hegemónicas não é meramente discursiva e tornar-se-á uma das particularidades mais evidentes na prática política das décadas seguintes, principalmente com as extensões anarco-sindicalistas e plataformistas. Afinal, não sem razão, afirmava

revolucionária das massas» (Voegelin 1975, 199). O escopo da liberdade é ampliado devido ao reconhecimento da crise como condição favorável a uma acção verdadeiramente revolucionária e emancipadora.

Elisée Reclus que «a anarquia é mais alta expressão da ordem». Uma crítica preliminar que poderá ser feita é a de que Bakunin comete o erro de considerar que a autoridade não penetraria nos meios anarquistas, quando, na realidade, a própria noção de organização pressupõe uma inevitável institucionalização e distribuição de poder político.

Bakunin estaria convicto de que a supressão da representação política pelo evento revolucionário daria lugar a uma nova configuração social, na qual a autoridade seria também anulada pela imediata supressão das instituições. Ao invés de uma revolução política, na qual apenas se vislumbra uma mudança de guarda, a revolução social implicaria uma destruição das estruturas repressivas e autoritárias. Através da eliminação desse aparato institucional, para o qual participam tanto a Igreja – como institucionalização da autoridade moral –, como o Estado – como institucionalização da autoridade política –, Bakunin propõe uma regeneração da ordem social insalubre e corrupta. Convocando o discurso higienista, que não raras vezes se revestiu de um idiolecto moralizante, e que certamente contribuiu para que o russo fosse frequentemente qualificado de populista, Bakunin argumenta na *Carta a um francês*, que «só a revolução social, tal como a entendemos, poderá desviá-la e transformá-la para a França em meio de salvação» (Bakunin 1907d, 210)¹⁴⁸. Subordinado a uma missão purificadora, o revolucionarismo social emerge como uma terapêutica da enfermidade causada, em primeira instância, pela autoridade política. Quando Bakunin afirma que «destruir completamente esta máquina administrativa e governamental, sem tentar substituí-la por outra, e assim restaurar a completa liberdade de iniciativa, movimento e organização para todas as províncias, para todas as comunas da França – o que equivale à dissolução do Estado, para a revolução social» (Bakunin 1907d, 213-214), está a sobrepor, em primeiro lugar, a extinção do Estado à revolução social¹⁴⁹. Numa segunda instância, está simplesmente a representar o Estado como uma aparelhagem política na qual se sintetiza socialmente o princípio positivo do reaccionarismo.

A alternativa política avançada por Bakunin distende-se em duas ramificações que se reforçam mutuamente, entre uma configuração logística da sociedade futura e a forma adequada de distribuição de recursos. A primeira delas refere-se evidentemente à destituição do poder político encarnado no Estado e à construção de um modelo de organização alternativo. Para Bakunin, o Estado emerge não só como representação da autoridade política, como já se pôde observar, mas também como figura titânica fundada numa razão de Estado que comporta uma moralidade dissimulada e que se projecta através da

¹⁴⁸ Esta carta seria dirigida a Gaspard Blanc, um dos seguidores de Bakunin em Lyon.

¹⁴⁹ Alexandr Herzen poderá ter influenciado Bakunin quanto à necessidade de aceitar a revolução social como circunstância destruidora da estrutura política estatal (Aldred 1920, 13, 16).

sua aparelhagem legal. É graças ao direito positivo que o Estado transcende o domínio da subjectividade para impor a cada sujeito as suas normas, determinando o que é moral e juridicamente permissível. Ora é exactamente no que respeita à sobreposição ente legalidade e moralidade que Bakunin irá desenvolver a sua crítica, alegando que a normatização positiva contradiz as leis da natureza e avassala cada sujeito aos ditames particularistas de cada Estado. Se as concepções de justiça se relativizam, devido à pluralidade de actores políticos no teatro internacional, cada Estado passa a julgar com pesos e medidas diferentes, através de um modelo judicial distinto e vinculado a uma dispar concepção de bem. Com a existência de diferentes Estados subordinados a diferentes concepções de justiça, a consequência inevitável é o conflito e a guerra torna-se a lei suprema das relações internacionais. Assim, além da estruturação interna do Estado contribuir para minimizar a liberdade dos seus cidadãos, a sua propensão expansionista resulta na agressão à liberdade de todos aqueles que vivem fora das suas fronteiras.

Dois problemas preliminares de análise podem desde já ser referidos: em primeiro lugar, até se pode argumentar que Bakunin está a hiperbolizar o grau de agência que o Estado poderia ter, tendo em conta que a sua antropomorfização (ou mesmo bestialização) é ela mesmo uma consequência de uma idealização romântica. Mas não se está ainda no domínio da representação do Estado como um conjunto de relações entrecruzadas entre sujeitos, práticas de governamentalidade e tecnologias de poder. Esse salto ontológico só seria dado por Landauer algumas décadas mais tarde. Para Bakunin, o Estado ainda se apresenta como um sujeito autónomo, o executante e o decisor da autoridade política. Em segundo lugar, o universalismo de Bakunin entra em confronto com qualquer interpretação contingencial de justiça, que dependeria da sua circunstância cultural e epocal. Mesmo que a crítica ao particularismo estatal resida numa demonstração do carácter exclusivista e intolerante do Estado, Bakunin não evita cair no erro de construir uma narrativa moral eurocêntrica que não tem em consideração as especificidades relativas a cada sociedade. Pode até alegar-se que a proposta de vinculação a um conjunto de leis da natureza é, por definição, conservadora, tendo em conta o grau de imutabilidade de princípios morais, não havendo lugar para uma construção histórica e dinâmica de uma ética subjectiva. Aquilo que se pretende revelar é o que foi ocultado pela mediação anti-natural do Estado. Porque é precisamente na natureza que reside a possibilidade para uma política da emancipação e é à natureza que estes discursos anarquistas recorrem para sustentar os seus projectos revolucionários. A natureza guarda secretamente as ferramentas para a livre fruição dos sujeitos, para o estabelecimento de relações sociais onde não há lugar para qualquer tipo de dominação, e, no seguimento lógico, para pôr fim à política do poder encarnada no Estado.

Assim, para solucionar o problema da organização política do Estado, Bakunin apresenta duas soluções: uma mais radical, que passa pela sua completa abolição, e outra mais moderada, que é definida pela completa transformação da estrutura estatal, através de um modelo descentralizador que consagraria a plena liberdade dos seus constituintes em entrarem no Estado ou em abandonarem-no, i.e., que fosse fundado num direito perpétuo de secessionismo. O organograma desta nova estrutura para o contexto europeu seguiria um molde federalista e não é irrelevante mencionar que Bakunin a nomeou como Estados Unidos da Europa, pois esta nova configuração seguiria o modelo norte-americano (Voegelin 1975, 235). O próprio Bakunin admite que o modelo centralista do Estado francês devia ser substituído pela estrutura federal norte-americana, quando referia que «[a] partir de agora deve ficar claro para todos aqueles que realmente querem a emancipação da Europa, que, embora mantendo as nossas simpatias pelas grandes ideias socialistas e humanitárias expressas pela Revolução Francesa, devemos rejeitar a sua política de Estado e adoptar resolutamente a política de liberdade norte-americana» (Bakunin 1907a, 13). No seu entender, a rejeição da política de Estado implicava aceitar uma política de liberdade, que consistiria numa «livre federação de indivíduos e de associações, comunas, distritos, províncias e nações da humanidade» (Bakunin 1907a, 156). O que estaria em causa para Bakunin seria resolver o paradoxo do poder político através da composição do comum, o qual garantiria que a liberdade seria maximizada através de um compósito entre associações locais, comunidades artísticas ou económicas, cuja filiação dependeria apenas da vontade e, principalmente, dos interesses de cada um. A organização da sociedade futura «dispensaria o princípio do Estado coercivo. No seu lugar despertaria uma associação voluntária e espontânea de homens que quisessem alcançar uma vida mais plena» (Rezneck 1927, 291), na qual se estruturaria uma relação imune ao poder político, com cada associação a desempenhar funções meramente funcionais, com o propósito de «garantir uma cooperação pacífica e frutífera» (Rezneck 1927, 291)¹⁵⁰.

É evidente que a tradição federalista sempre medrou nas correntes hegemónicas anarquistas. Basta recordar que Proudhon editou um extenso tratado sobre a questão federal, denominado *Do princípio federativo e da necessidade de reconstituir o partido da revolução* (1863). Porém, não sem razão, a obra tardia de Proudhon é frequentemente analisada numa perspectiva ensaística libertária, mas que está já afastada das proposições anarquistas. Mesmo sobre a clivagem entre autoridade e liberdade, Proudhon não dá o passo radical de Bakunin, ao negar a primeira em prol da segunda, mas tenta desenvolver uma lógica conciliatória entre os dois conceitos, quando afirma que

¹⁵⁰ Para uma análise crítica da proposta federalista de Bakunin, quanto ao procedimento decisório e quanto à sua aplicação numa comunidade de produção de larga-escala, cfr. Cole 1954, 224-227. O ambíguo processo decisório no projecto (con)federal anarquista é também abordado em Bookchin 1995, 71-72.

«A Autoridade supõe necessariamente uma Liberdade que a reconheça ou a negue; a liberdade por seu lado, no sentido político do termo, supõe igualmente uma autoridade que lide com ela, a reprima ou a tolere. Suprima-se uma das duas, a outra não faz mais sentido: a autoridade, sem uma liberdade que discuta, resista ou se submete, é uma palavra vã; a liberdade, sem uma autoridade que a equilibre, é um contra-senso» (Proudhon 1996, 40)

No entanto, Bakunin tenta importar uma noção cara a Proudhon para o seu projecto político: a ideia de compreender os Estados Unidos da Europa como um «regime de liberdade». Porém, ao contrário de Proudhon, Bakunin não compreende que a organização federal só é exequível se cultivar, na melhor das hipóteses, uma relação harmoniosa entre liberdade e autoridade. A anulação da autoridade ou do poder político é, por isso, uma impossibilidade. Se a realidade é que Bakunin contribuiu decisivamente para integrar no *corpus* anarquista a ideia de internacionalismo, rasgando com clivagens nacionais (às quais o jovem Bakunin não foi avesso), também não é menos verdade que a proposta apresentada ao Comité Central da Liga para a Paz e Liberdade pouco mais é que uma revisitação do modelo proudhoniano. Quando no quinto ponto se refere que os Estados Unidos da Europa consistiriam numa «federação livre de indivíduos nas comunas, das comunas nas províncias, das províncias nas nações, e finalmente destas nos Estados Unidos da Europa primeiro e depois em todo o mundo» (1907a, 16-17), Bakunin está a propor uma solução política para a centralização da soberania no Estado unitário, tal como Proudhon tinha já exposto. E neste ponto não é claro que nem Bakunin nem Proudhon tenham compreendido que a delegação da soberania em colectivos, associações, comunas, ou grupos mais pequenos, conserva a existência da autoridade, mesmo que esta se apresente mais localista. Os projectos confederais do início do séc. XX revelariam precisamente que o poder-como-dominação, por mais descentralizado que reivindicasse ser, era inescapável, principalmente quando se exigia uma sofisticação do aparato de organização interna. Ou seja, o problema com que qualquer intérprete destes discursos se depara adquire três dimensões: ou se segue a análise inebriada de Bakunin, que consiste em simplesmente anular o poder político através da sua descentralização; ou se considera que o federalismo bakuniano é uma proposta para a reforma do Estado; ou se aceita que em qualquer configuração que uma organização política de carácter anarquista possa adquirir reside sempre um potencial para o desenvolvimento de relações de poder.

Para complementar a ideia de que existe uma oposição maniqueísta entre poder e autoridade, por um lado, e humanidade e liberdade, por outro, Bakunin também estabelece uma proposta de distribuição justa da riqueza que, em simultâneo, garantiria que cada sujeito poderia efectivar a sua liberdade potencial colectivamente, que se irá agregar ao federalismo como solução política. Portanto, trata-se de compreender que a realização política da liberdade só poderá ser alcançada através da socialização do sujeito, algo que estaria também já presente, como vimos, no princípio de ajuda mútua de Kropotkin. A liberdade, que não seria mais que um significante vazio, vai sendo gradualmente definida por oposição ao poder-como-dominação. Assim, a ideia de liberdade mais não é que uma concretização da plenitude moral que o sujeito alcança em sociedade e que, por isso, também ela só pode ser pensada fora das amarras da «animalidade humana». Na era da razão, pode o sujeito finalmente encontrar uma organização da «sociedade de tal forma constituída que cada indivíduo, homem ou mulher, ao tornar-se vivente, encontre meios mais ou menos iguais para o desenvolvimento das suas várias faculdades e para o uso do seu trabalho» (Bakunin 1907a, 55), o que significa que a organização da «sociedade futura» teria, então, de obedecer a um princípio de justiça regulado por um modelo socialista e igualitário. Mas se se comparar este modelo com a prolixa produção teórica de modelos socializantes durante o séc. XIX, a proposta de Bakunin é peculiar a um tempo e imprecisa a outro. Os seus traços distintivos não residem no facto de se tratar de uma lente universal, a partir da qual se desvenda a panaceia para a desigualdade coeva, já que essa era uma das características generalizadas pelas diversas correntes de pensamento oitocentistas: assenta, isso sim, na aplicação de um plano enformado pelo estado de opressão política e económica dos povos eslavos. Assim, trata-se de um socialismo ruralizado que define que «a terra, a propriedade de todas as pessoas, não deve ser possuída por outros que não os que a cultivam com seus braços» (Bakunin 1907a, 57), ou seja, que a apropriação legítima da terra é exclusivo de quem a trabalha. O que Bakunin parece defender é um socialismo dos e para os trabalhadores, um colectivismo exclusivista no qual todos aqueles que não participam nas actividades de produção de riqueza estariam automaticamente excluídos do processo distributivo, que deriva de um critério de eficiência e de legitimidade de apropriação pelo produtor e não de um critério de necessidade (Avrich 1967, 28).

Como se pode intuir, existe uma clara clivagem entre o princípio de distribuição colectivista bakuniano – mais restritivo – e o princípio de distribuição comunista marxista – mais abrangente. Mas, segundo alguns comentadores, Bakunin distancia-se do modelo comunista pela conotação política com que este sistema económico foi carregado, caindo na «velha falácia anarquista de que o Estado cria a propriedade, em vez de apoiar a doutrina que expressa que a propriedade necessita e condiciona o Estado» (Aldred 1920, 18). Ou seja, procurando distanciar-se de qualquer projecto de socialização autoritária, Bakunin

aproxima-se do colectivismo, não por defender um plano económico diametralmente oposto, mas por querer afastar-se de uma concepção vanguardista e elitista. A diferença entre o colectivismo de Bakunin e o comunismo de Marx não é mais que uma ilusão, uma distinção terminológica motivada pelo «medo da ditadura» que o primeiro revela. Portanto, a sobreposição entre comunismo e marxismo não só não é uma recente confusão conceptual – na qual as experiências políticas historicizáveis se justapõem e se equiparam ao discurso homónimo –, como também contribuiria para Bakunin se posicionar de forma ambivalente em relação ao esquema distributivo proposto para a «sociedade futura», ao contrário do que Kropotkin e Malatesta fariam décadas depois, aplicando o princípio comunista a uma organização social sem Estado e contribuindo para anular esta equivalência problemática.

Contudo, o que certamente estaria em causa para Bakunin seria assegurar que a liberdade só poderia ser concretizada num contexto social que lhe fosse favorável. Quer isto dizer que não procura contribuir para uma formalização do conceito de liberdade; está, pelo contrário, a tentar demonstrar que a extinção do poder político só se pode operacionalizar caso se promova uma socialização da terra e uma distribuição dos seus recursos segundo um princípio de justiça igualitária. A liberdade não seria, assim, apenas uma noção vagamente semelhante à proposta pelas correntes liberais suas contemporâneas¹⁵¹ ou pelos libertarismos de mercado dos séculos seguintes. Por outras palavras, não se trata de sintetizar a liberdade como a ausência de coerção externa não-sancionada pelo sujeito. Apesar de a proposta de Bakunin seguir um modelo semelhante na condenação moral da dominação exercida pelo Estado, o seu anarquismo é frequentemente confrontado com o problema de resolver a questão da autoridade que poderia emergir de um contexto social ou numa organização colectiva. A coerção até poderia ser abolida, mas isso não significaria a aniquilação de qualquer réstia de coacção, que é também uma expressão de violência contra o sujeito. E àqueles que não podem e não querem participar na obrigação política de trabalhar, que se torna o dever pelo qual se definiria o acesso à comunidade política, «Bakunin insistia que todas as medidas necessárias fossem tomadas para garantir o cumprimento» (Fowler 1972, 745). Se efectivamente existe uma preocupação declarada em promover uma efectivação política do conceito de liberdade, este teria de transcender a esfera minimalista daquilo que algumas décadas depois se escolheu designar por «liberdade negativa».

A amplificação da potência de liberdade estaria, assim, dependente de uma estrutura que permitisse que cada sujeito pudesse concretizar a sua moralidade em sociedade, enquanto minimizasse a vocação

¹⁵¹ Fowler afirma que existem três diferenças entre as concepções de liberdade liberal e bakuniniana: (i) a tradição liberal minimiza a importância de um enquadramento comunitário para a realização efectiva da liberdade; (ii) a tradição liberal advoga a igualdade em termos políticos e não em termos materiais para a realização da liberdade; (iii) o liberalismo oitocentista realça a importância da liberdade política subordinada à lei (1972, 745-746).

natural para uma «vontade de poder». É precisamente isso que é admitido por Bakunin num artigo publicado no jornal *L'Égalité*, a 10 de Julho de 1869, intitulado «La Montagne et M. Coullery», afirmando que «[nós] queremos a liberdade plena de cada um, manifestada no desenvolvimento integral de todas as suas faculdades naturais, e baseada na solidariedade e na igualdade de todos» (Bakunin 1911b, 84). Para Bakunin, o que estaria em causa seria a possibilidade de realização plena do sujeito, de aceder aos mesmos recursos que qualquer outro sujeito para efectivar as suas capacidades em potência. Entrando em curto-circuito com a sua proposta colectivista, o russo está de certa forma a admitir que cada sujeito teria o direito moral a reivindicar qualquer bem material segundo as suas necessidades. Assim, a promoção de uma ideia de que a liberdade só se torna efectiva se pressupuser a garantia de que cada sujeito tem acesso ao conjunto de recursos necessários à sua maximização contribui para que se possa mesmo admitir que Bakunin antecipa Berlin no entendimento da importância da «liberdade positiva» para uma constituição de uma noção ampla e robusta (McLaughlin 2007, 10).

Ao contrário do que alguns teóricos da denominada segunda vaga do anarquismo alegaram, Bakunin não negligenciou o conflito inerente entre «liberdade positiva» e «liberdade negativa», ou entre liberdade social e autonomia individual, subvalorizando a primeira em prol da segunda (Bookchin 1995, 5-7). Convocando o célebre mote dirigido à Liga da Paz e da Liberdade – «Que a liberdade sem socialismo é o privilégio, a injustiça; e que o socialismo sem liberdade é a escravatura, a brutalidade» (Bakunin 1907a, 59) –, verifica-se que Bakunin tem bem presente a tensão entre ambos os conceitos, que é certamente o principal desafio teórico a uma teoria da liberdade bakuniniana e talvez seja este um dos seus principais contributos de para a estruturação de um dos pilares conceptuais dos anarquismos hegemónicos nas décadas vindouras: de que forma se poderia garantir que o sujeito se tornaria soberano de si próprio ao mesmo tempo em que se aniquilava o aparato institucional responsável pela redistribuição da riqueza social? Talvez Bookchin esteja correcto em afirmar que esta tensão não foi resolvida, mas o problema não residiria tanto no fracasso em alcançar uma síntese conceptual (que seria paradoxal com o próprio método dialéctico de Bakunin, como se viu), mas em procurar que a filosofia política anarquista girasse em redor de um conceito tão problemático como o de liberdade. Se se pensar que o sujeito caracterizado por Bakunin caminha em direcção à liberdade através do estabelecimento de relações sociais com os outros, tem de se aceitar que estará a concessionar a sua vontade individual a possíveis deliberações da colectividade. Rezneck sugere que, inconscientemente, Bakunin levantou o problema central da teoria política: «como reconciliar liberdade individual com a obrigação social de obediência?» (Rezneck 1927, 286). O que está aqui em causa é uma contradição na definição de liberdade de Bakunin: se o sujeito se emancipa através da revolta contra a autoridade política, como pode aceitar a autoridade do colectivo?

Uma possível resposta que Bakunin poderia oferecer para solucionar esse problema é que este tipo de autoridade é voluntariamente aceite por ser natural: se a liberdade só existe socialmente, nunca poderão ser rejeitados os deveres morais de cada sujeito em relação aos outros. É por esta razão que a autoridade da natureza – que, como se viu, engloba a própria sociedade – é essencial ao homem livre. A obediência aos seus ditames faz parte da essência do sujeito, pois este só se emancipa obedecendo às restrições da vida social e aos requisitos da natureza.

É questionável se uma filosofia política anti-autoritária, como o anarquismo de Bakunin reclama ser, pode sustentar esta vocação para ignorar a autoridade moral que não só a natureza, como a sua representação enquanto sociedade, parecem deter e impor sobre o sujeito. Problemática é também a forma como Bakunin parece abdicar de reflectir criticamente sobre esta questão e simplesmente apresentar esta combinação de poderes – o poder prescritivo das leis da natureza e as relações de poder entre diferentes sujeitos, que pode demonstrar-se em variações de poder mais silenciosas e invisíveis como o poder-como-manipulação ou o poder-como-influência – como um constituinte da subjectividade. Está, simplesmente, a ditar que as condições de possibilidade da liberdade sejam, logo à partida, restringidas por um conjunto de normas biológicas, ignorando por completo a dimensão violenta que as relações entre sujeitos podem adquirir, mesmo onde o Estado não intervém. Por isso, há quem sustente que a fuga possível para os anarquismos teóricos implica que estes se emancipem do jugo despótico exercido pela noção de liberdade.

Esta dimensão, vulgarmente ignorada por diversos teóricos anarquistas, expressa-se com grande clareza nos projectos políticos que sucederam ao de Bakunin. A crença depositada na sensatez do sujeito racional, quando não nos seus bons instintos, como no caso de Kropotkin, parece ser suficiente para que os discursos anarquistas hegemónicos apresentem o fármaco universal para a contaminação moral das sociedades coevas. Mas o espaço da teoria política é ainda outro: é o domínio onde se procuram encontrar as práticas mais adequadas para responder à premência do conflito entre sujeitos que terão sempre anseios distintos. Para solucionar esta questão não basta varrer a alteridade em busca de uma pretensa singularidade moral. Afinal, nem todos os sujeitos se irão comportar da mesma forma, mesmo que todos o façam racionalmente. Os diferentes interesses jogam no mesmo campo que a diversidade de subjectividades, que não são também constituídas essencialmente, mas se apresentam como os produtos de máquinas de enformação. E esta aparelhagem de produção de subjectividades opera, também, de forma bastante distinta, consoante a sua época, consoante o seu território, consoante a sua contingência. As subjectividades da Alemanha oitocentista onde Bakunin se exilou não serão as mesmas da Alemanha do entre-guerras de Landauer, ou mesmo daquelas que, hoje, se mobilizam em

manifestações pela preservação da integridade e soberania dos seus territórios, como as zapatistas em Chiapas. Os equívocos de Bakunin são duplamente perigosos para uma teoria anarquista contemporânea pois não só revelam o abandono do terreno da política para se instaurarem no da teologia, como criaram epígonos que reificaram o credo numa natureza humana imóvel que deixa pouco espaço para a constituição subjectiva no mundo, na constante afirmação de um consenso mítico que pode ser alcançado e na valorização de um possível unanimismo decisório. A elaboração de uma teoria na qual o choque de forças e vontades é solucionado por uma milagrosa ascese moral do sujeito esgota a relevância que a política poderia ainda ter.

É difícil observar como pode existir um argumento contra o poder-como-dominância, levando à letra o conteúdo dos principais argumentos da obra de Bakunin e Kropotkin. Aparentemente, o que acaba por restar não é mais do que regressar ao tão visitado quanto inócuo debate entre natureza e cultura. Gerber refere que tanto uma como a outra «levam a marca histórica da dominação humana» (2019, 116), que é o mesmo que dizer que qualquer um destes domínios não pode ser representado como um lugar não-contaminado pelo poder. Não resta mais nenhuma solução aos anarquismos se não prescindirem do instintivismo natural e da posição originária das leis da natureza, por forma a reclamarem o seu papel enquanto discurso político relevante. Para se estabelecerem enquanto projectos de transformação radical do existente, não resta alternativa que não seja abandonarem a sua posição imaculada e sujarem as mãos com a política, que é o mesmo que dizer que necessariamente terão de se confrontar com o poder. O desafio para os anarquismos contemporâneos não passa, também, por simplesmente ignorar os importantes contributos que todos estes teóricos ofereceram para que seja possível pensar uma existência que não esteja confinada aos limites garantidos pelo Estado. A possibilidade de pensar uma vida que não dependa da vontade daqueles que exercem algum tipo de autoridade política ou de algum tipo de dominação é, certamente, um dos discursos mais apelativos da modernidade. Mas a imposição de normas e a sua internalização parecem ser processos mais complexos que aqueles que Bakunin e Kropotkin analisaram: não só parecem depender da vontade expressa por parte de sujeitos, como também podem ser executados por outras estruturas que não podem ser necessariamente confundidas com o Estado. É justo afirmar que há sujeitos que consciente e racionalmente legitimam e anseiam pela autoridade política. Também é justo afirmar que o poder político transcende a esfera estatal e se reproduz com grande facilidade num conjunto alargado de relações aparentemente incontamináveis para estes teóricos anarquistas. Assim, para não tropeçar na armadilhada apologia da necessária reeducação dos sujeitos por uma vanguarda, em que qualquer meio justifica qualquer fim, nem na dependência absoluta em relação à quimera da singularização das vontades numa só, ou sequer aguardar resignadamente pela

sublevação dos insubmissos, eis que é necessário apresentar uma outra solução, que não caia num reducionismo estatal do poder-como-dominação, e que talvez possa ser menos ambiciosa que as pretensões totalizantes destas expressões anarquistas. Afinal, ao lançaram-se numa guerra infinita contra o poder, teóricos anarquistas como Kropotkin e Bakunin não se aperceberam que esse mesmo poder, com as suas várias declinações, estava já a infiltrar-se nas suas propostas impolutas.

4.5. Restos de dominação

Recuperemos a críptica declaração de Foucault no final da última lição de *«É preciso defender a sociedade»*, cuja análise deixámos entreaberta na secção dedicada à cartografia das contra-condutas. Temos resistido a intercalar o nosso inquérito com longas citações, mas vale a pena reproduzir o último parágrafo da lição de 17 de Março de 1976:

«Por conseguinte, sempre que tendes esses socialismos, essas formas e esses momentos de socialismo que acentuam o problema da luta, tendes o racismo. Assim, as formas de socialismo mais racistas foram, evidentemente, o blanquismo, a Comuna e a anarquia, muito mais do que a social-democracia, a Segunda Internacional e muito mais do que o próprio marxismo. [...] Mas, antes de Dreyfus, todos os socialistas, enfim, os socialistas na sua grande maioria, eram fundamentalmente racistas. E creio que o eram, na medida em que (e concluirei aqui) não reavaliaram – ou, se quiserem, acharam que era perfeitamente natural, um dado indiscutível – esses mecanismos de biopoder que o desenvolvimento da sociedade e do Estado tinham posto a funcionar desde o século XVIII. Como é possível fazer funcionar um biopoder e exercer, ao mesmo tempo, os direitos da guerra, os direitos para matar e a função da morte, a não ser passando pelo racismo? Creio que era esse o problema, e continua a sê-lo.» (2006, 279)

Depois de analisarmos as discursividades anarquistas dominantes, a partir de Bakunin e Kropotkin, talvez seja finalmente possível compreender o que está verdadeiramente em causa neste conjunto de enunciados provocadores de Foucault. Ora, em primeiro lugar, importa reclarificar que o racismo a que Foucault se refere não é de teor étnico, como poderia parecer à primeira vista. Trata-se, pelo contrário,

de um dispositivo discursivo utilizado por Foucault para revelar o binarismo que divide uma determinada sociedade. A tese foucauldiana, de que a história política é sempre acompanhada por uma guerra de raças desde a crise do pastoreio, divide-se, também ela, em duas grandes fases durante o período pós-revolucionário, no final do século XVIII: primeiro, «uma transcrição francamente biológica», que irá desembocar no darwinismo, e que é uma herança de uma «anatomia-fisiologia materialista» (Foucault 2006, 72); segundo, a sua reapropriação pelos socialismos revolucionários do século XIX, em torno da ideia de luta de classes (Foucault 2006, 72). Trata-se, portanto, de um tipo de discurso muito peculiar às contra-condutas, como vimos, e não uma característica das governamentalidades herdeiras do sonho pacificador de Hobbes. E se prestarmos a devida atenção às discursividades anarquistas de Bakunin e Kropotkin, conseguimos perfeitamente compreender de que forma é que estas representam a súpula perfeita deste tipo peculiar de racismo: os seus postulados encerram-se na divisão entre natural e anti-natural, entre a «animalidade humana», enquanto condição primeva e bárbara, e a sublimação racionalista do sujeito pela ciência, no qual este pode definitivamente desenvolver o seu potencial emancipatório.

Ao contrário da sedução que esta teoria da guerra das raças parece ter provocado em Foucault no ano anterior à sua licença sabática (sabemos, no entanto, que foi uma paixão passageira), é evidente que os seus elementos discursivos transpiram um género peculiar de poder-como-dominação, com diferentes corolários. Representam um desejo de purificação do meio social e, particularmente, do próprio meio anarquista. Afinal, quando as discursividades de Bakunin e Kropotkin se tornam hegemónicas e são finalmente canonizadas, que sobra dos ilegalismos populares ou das correntes anti-racionalistas stirnianas no grande espaço heterogéneo dos anarquismos? Resta muito pouco, quando compreendemos que a autoridade epistémica do cânone contribuiu para a sua exclusão. E que, de facto, o tal território de diferença dos discursos anarquistas é apenas o disfarce de um grande intento agregador e homogeneizador enunciativo. E ao nível propriamente discursivo, o que é que esta análise nos revelou, se não uma arquitectura de postulados eminentemente indexados ao evolucionismo, que fundará este discurso de «purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social» (Foucault 2006, 74)?

O problema do biologismo evolucionista é frequentemente atribuído a um outro tipo de contra-condutas que foi explicitamente apropriado pelo liberalismo durante a crise da sua racionalidade, como terá sido o caso dos nacionalismos. É evidente que não existe uma sobreposição entre este tipo de contra-condutas e outras de características anarquistas, mas a partilha do discurso biologista, em torno da repartição do corpo social em sub-espécies, umas mais ou menos revolucionárias, mais ou menos puras, mais ou

menos racionais, mais ou menos científicas, mais ou menos legítimas, desloca um conjunto de problemas importantes para as discursividades de Bakunin e Kropotkin e revelam o modo como estas são excrescências do aparato de saberes típico da governamentalidade liberal. Repare-se que, ao nível metodológico, quando tanto Bakunin como Kropotkin se distanciam do discurso metafísico, argumentando que este era uma reprodução pretensamente secularizada da velha teologia (aqui, não muito distantes do Kant teórico da *Crítica da razão pura*), e adoptam uma nova discursividade, acabam por aceitar uma prescrição política e moral derivada de todos os saberes que tinham, entretanto, ascendido a ciências com a biologia. Esta opção leva a que os anarquismos se tornem particularmente permeáveis às ciências humanas, como discursos regulatórios da produção de práticas não-discursivas de governação dos sujeitos. Como seu fundamento encontra-se, claro, a ambição desmedida, municida com toda a aparelhagem de medições e exames contínuos, de desvendar esse território da verdade a que se convencionou chamar de natureza.

Já analisámos a reentrada em cena da natureza na governamentalidade liberal, quando o discurso da economia política exigiu ao Estado que escutasse atentamente o que esta lhe sussurrava a partir do mercado. Não que o mercado seja a natureza, mas que a natureza se dá a observar ao mundo nas relações espontâneas entre sujeitos no mercado. Repare-se que Bakunin e Kropotkin vão excluir o mercado como território de análise, mas vão seguir a mesma linhagem discursiva da racionalidade liberal, procurando resgatar a verdade às leis da natureza. E quando estas leis da natureza são desvendadas, quando a ajuda mútua é descoberta como fundamento ético do sujeito, então a máquina de produção de subjectividades anarquista pode finalmente ser accionada. Mas estamos notoriamente perante um claro equívoco metodológico: as leis da natureza não representam apenas um código fisiológico; elas também revelam a essência moral da espécie. Por isso, qual o significado político da negação das leis da natureza? Trata-se, afinal, de uma monstruosidade, por um lado, e de uma imoralidade, por outro. Assim, quando um discurso político reclama a ciência como meio de extracção da verdade a partir da natureza, e a condução das condutas se constitui a partir dos saberes das ciências humanas que vão roubar a sua inspiração à biologia, pode ainda reivindicar estar livre de poder? Afinal, os anarquismos de Bakunin e Kropotkin, que ostentaram a sua incorruptibilidade ao poder, foram também dilacerados por esta vontade insaciável de governar os sujeitos, ditando-lhes a sua essência, prescrevendo as suas condutas, e exilando a diferença. Portanto, biopolítica em acção.

Poderíamos resumir a contaminação pelo poder dos discursos anarquistas hegemónicos, de Bakunin e Kropotkin, da seguinte forma: (i) a armadilha do determinismo evolucionista em que acabam por tropeçar acaba por limitar temporalmente o escopo das resistências, projectando-as para um futuro indefinido. A

libertação do sujeito está invariavelmente dependente do seu progresso moral, que é, em simultâneo, um progresso biológico; (ii) se a norma biológica equivale à norma moral, significa isto que o transgressor deve ser expulso para manter a salubridade do corpo social, que pode ser, simplesmente, o meio anarquista. Daqui deriva a legitimação do acto de expurgar corpos estranhos, sejam sujeitos, discursos ou práticas não-discursivas estrangeiras. Purificar a vida, governando a morte; (iii) em certa medida, o sujeito só em parte se pode constituir a si mesmo, porquanto a natureza emerge como autoridade ontológica, isto é, como máquina de produção de subjectividades; (iv) a totalidade fenoménica representada na natureza exige, evidentemente, alguém que dela extraia os seus fundamentos. Essa função deve ser desempenhada pelo cientista, que revela a verdade sobre o mundo e sobre o sujeito. O cientista emerge como nova autoridade epistémica subjectiva: o cientista é o novo pastor; (v) também a soberania parece não desaparecer. Reaparece descentralizada, ocasionalmente na forma de federações, associações ou sindicatos. Estes cinco modos de representar a infiltração de declinações do poder-como-dominância na discursividade anarquista hegemónica do século XIX revelam a sua absoluta impureza. Pois bem, haverá melhor forma de comprovar que o poder é ubíquo do que olhar para o conjunto de discursos que durante tanto tempo se auto-representaram como imunes aos seus efeitos?

Salvação, obediência, verdade. Não deve causar estranheza que a tríada pastoral, que se reorganizou na racionalidade clássica e na racionalidade liberal, tenha também penetrado no espaço das contra-condutas. Recordemos que não se trata de dois mundos: pelo contrário, partilham o mesmo território, contaminam-se mutuamente, confrontam-se e alimentam-se mutuamente. Por isso, as contra-condutas não raras vezes apresentam características de um poder-como-dominância. Salvação dada pelo cientista social, obediência às leis da evolução biológica, extracção da verdade à natureza. Em certa medida, as contra-condutas anarquistas de Bakunin e Kropotkin podem ser interpretadas a partir desta chave. Contudo, sabemos como o poder não se exprime apenas através da sua negatividade supressiva: manifesta-se, igualmente, na produção de novas possibilidades políticas. E a relevância dos anarquismos enquanto discursos políticos encontra-se precisamente na sua porosidade. Se até agora procurámos apenas demonstrar de que modo é que os anarquismos estão contaminados por um poder-como-dominância, é agora necessário pôr em evidência a sua positividade, olhando não só para o seu corpo discursivo hegemónico, mas também para as suas margens incanonizáveis. Afinal, o que torna os anarquismos como conjunto de discursos e práticas não-discursivas arquetípicas das contra-condutas é precisamente o facto de se configurarem enquanto manifestações exemplares de uma outra expressão do poder: um poder-como-resistência.

5. Para um poder-como-resistência anarquista

«When force exceeds resistance

It's our core that loses vision»

(dälek 2007)

Nos capítulos anteriores, analisou-se a forma como os anarquismos são permeáveis a diferentes declinações da constelação do poder. Apesar de se apresentarem como propostas anti-autoritárias posicionadas nos antípodas dessa generalidade supressiva que denominam de «poder», a realidade é que este mesmo poder, nas suas mais diversas aparências, infiltra-se nos seus discursos. Como exemplos mais evidentes, a criação de um cânone anarquista apresenta-se como um dispositivo de um poder-como-autoridade epistémica, que exclui possibilidades enunciativas e cria uma vedação em torno dos «grandes sábios do anarquismo». O propósito de anular a multiplicidade de discursos anarquistas, através da singularização de um único e respeitável anarquismo, impossibilita uma recepção compreensiva e alargada de um ecossistema teórico profundamente instável e divergente. A representação de um anarquismo em redor de uma linha de pensamento evolutiva e contínua permite, na melhor das hipóteses, resumi-lo a cinco ou seis linhas de força, e, na pior, a caricaturá-lo como mais uma excrescência do universo discursivo dos séculos XIX e XX. E este anarquismo singular acaba por não o ser e por esgotar-se em pequenas e não tão relevantes divergências quanto à organização económica da «sociedade futura». Colectivistas, comunistas, sindicalistas, por esta ordem cronológica, com breves apontamentos sobre algumas correntes paralelas mais individualistas: é esta leitura em chave de correntes que desvirtua o potencial enriquecedor de uma compreensão mais alargada do que está em causa nos anarquismos. Pois no exterior deste cânone, que é também ele metodológico – devedor de mais uma amálgama de saberes dispersos aos quais se pode chamar de «história das ideias políticas e económicas» –, são exiladas questões políticas que não se esgotam na tentativa de encontrar a panaceia para a justa distribuição de bens e recursos. Entre essas questões, que ficam por responder no cânone, ou que nele figuram como nota de rodapé, encontram-se o colonialismo, racismo, género ou sexualidade. No final de contas, por mais iterações e tentativas de contemporaneizar o cânone, dilatando-o interminavelmente (o que provoca a transformação de cânone em mero armazém), o resultado não é mais que uma visão unilateral e uniforme, europeísta, de uma maioria que impõe a sua mundividência, relativamente homogénea, a todas as outras franjas que poderiam ser afins desse único anarquismo.

Alguns exemplos poderão servir para ilustrar melhor este problema. Falar de hegemonia de uma certa cultura anarquista não parece ser uma displicência, nem uma facilidade discursiva. Veja-se a tremenda

fortuna de reconhecimento de que Bakunin e Kropotkin gozaram, eclipsando grande parte dos produtores teóricos que lhes eram contemporâneos ou que lhes sucederam no tempo. É notório, aliás, que anarquismo seja sinónimo da produção teórica destes autores, sobre os quais existe uma enorme produção periférica, entre biografias, antologias, traduções e exegeses. Mesmo autores de uma segunda linha, como será o caso de um não-tão-pouco-célebre Malatesta, só muito recentemente conheceram uma segunda vida, graças ao empenho de uns poucos na publicação reunida da sua vasta e riquíssima produção escrita. Outros dois exemplos gritantes são os de Stirner e de Landauer. Se o primeiro ainda foi comparecendo em algumas antologias canónicas, beneficiando do facto de «ser homem de um só Livro» (Miranda 1979, 9), a verdade é que *O único e a sua propriedade* só abandonou o oblivio quarenta anos após a sua primeira publicação em 1845, graças à redescoberta de John Henry Mackay¹⁵². Imediatamente enfeudado no espaço individualista anarquista¹⁵³, a obra de Stirner teve, inicialmente, uma melhor recepção nos Estados Unidos da América, escapando à canonização europeia, que era então dominante¹⁵⁴. O esquecimento a que foi votada a recepção de Landauer é, de alguma forma, semelhante

¹⁵² John Henry Mackay (1864-1933) será sempre biografado como o desocultador de Stirner. Também como um poeta lírico prolífero (Richard Strauss chegou a musicar alguns poemas da sua lavra, sendo «Morgen!» o mais célebre). Dedicou-se também à prosa, sob pseudónimo Sagitta, escrevendo romances nos quais aborda a homossexualidade, a pederastia e a emancipação sexual. As reminiscências das críticas de Stirner à moralidade cristã são aqui postas em prática artística (cfr. Bauer 2005). Na sua novela *Os anarquistas. Uma imagem das civilizações no final do século XIX* (1891), opõe-se radicalmente ao comunismo libertário – ouvindo-se novamente o eco de Stirner –, ao alegar que a «Anarquia» só se estabelecerá longe do comunismo e do sacrifício. Sobre Mackay, podem destacar-se uma antologia de ensaios (Mackay 2005), uma biografia (Kennedy 1996) e um estudo (Riley 1972).

¹⁵³ É particularmente complexa a relação entre anarquismo individualista e anarquismo egoísta, este último claramente exposto por Stirner em *O único e a sua propriedade*. Bragança de Miranda tem razão em referir que Mackay foi responsável por essa equiparação (2004, 299), que é o mesmo que colocar as preocupações existencialistas ou pós-kierkgardianas ao mesmo nível das questões levantadas por individualistas-proprietaristas como Josiah Warren ou Benjamin Tucker. Há, certamente, diálogos a fazer, mas a leitura mais próxima que é feita do texto de Stirner encontra-se no individualismo francês de final do séc. XIX, principalmente pela revista *L'En-Dehors*. Esta publicação conhece três fases: a primeira, de 1891 a 1893, com edição de Zo d'Axa e com a colaboração da nata dos seus contemporâneos. Lá encontramos Bernard Lazare, Émile Henry ou Sébastien Faure, mas também a colaboração literária de Octave Mirbeau (*Les mauvais bergers* é, por exemplo, amplamente traduzido e reproduzido pelos periódicos anarquistas da época) ou Félix Fénéon. A segunda fase (1922-1939) está mais próxima dos temas da libertação sexual, e, nessa altura, já a revista é conduzida por E. Armand, *nom de plume* de Lucien-Ernest Juin. O tema do anti-militarismo ou da não-violência (principalmente com Han Ryner, que vamos encontrar mais à frente neste capítulo) é, naturalmente, um dos grandes motores da publicação, mas teoricamente está muito próxima de Stirner. É natural, pois, que Armand seja o editor de *L'Unique*, um periódico que se publica entre 1945 e 1956. A terceira fase de *L'En Dehors* é um portal *online* que existe desde 2002.

¹⁵⁴ Cite-se novamente a introdução de Bragança de Miranda que, de todos os estudos consultados sobre Max Stirner, continua a ser o melhor exemplo de como uma aproximação académica a um autor anarquista não necessita nem de ocultar essa qualificação, nem cair na armadilha do exotismo, para ser rigorosa, informativa e analítica. Diz ele que houve quatro fases de recepção de Stirner: a primeira, nos dois anos seguintes à publicação de *O único e a sua propriedade*, circulou nas esferas da esquerda hegeliana. Mas o que tornou Stirner tão célebre, à época, terá sido a crítica que Marx e Engels lhe endereçaram em *Feuerbach. Oposição das concepções materialista e idealista* (capítulo primeiro de *A ideologia alemã*). A segunda fase é a primeira de reabilitação da sua obra, com Mackay, a partir de 1888, e a publicação da primeira tradução para inglês, em 1907, graças aos esforços de Tucker. A terceira relaciona-se com a recuperação pelos vanguardismos artísticos do início do século, principalmente por Duchamp e Man Ray (Antliff 2001, 79-94; também em Portugal houve exposição a Stirner: o caso mais paradigmático talvez seja Álvaro Lapa, que pintou mesmo um «Caderno de Stirner» e produziu a série *Criminosos e as suas propriedades* [1974-1975]; mas esta referência pode também referir-se ao livro *Mes propriétés*, de Henri Michaux). A quarta é aquela que «leva ao acolhimento de Stirner na filosofia, da qual tinha sido “excomungada”, [que se deve] a Jacques Derrida: em *Spectres de Marx* (1993), discute pela primeira vez Stirner

à fortuna de Stirner. Se é certo que a *Revolução* (1907) não é um texto tão afastado da linha dominante do anarquismo europeu de então, quando comparado com *O único e a sua propriedade*, a verdade é que também ele foi votado a um desaparecimento do espaço de discussão de ideias, tendo apenas sido traduzido do inglês para alemão, na sua totalidade, em 2010, por Gabriel Kuhn. Até então, algumas epígrafes e outros *suellos* tinham sido já vertidos, uns poucos que eram continuamente publicados e citados como rodapés pelas iterações de cânones que se vinham a publicar¹⁵⁵. A presença e conhecimento da existência de Landauer, ainda que diminuta, dever-se-ia ao enorme reconhecimento que Rudolf Rocker tinha da sua obra, considerando-o o maior intelectual libertário alemão, apesar de a sua prosa dificultar a compreensão dos seus textos pelos contemporâneos «proletários» (Rocker 1974, 358; Kuhn e Wolf 2010, 26). A verdade é que, ao tempo, a originalidade de Landauer na representação hiper-moderna do Estado como uma teia complexa de relações de poder foi obliterada e só muito recentemente, com a tradução de Kuhn, é que foi analisada toda a sua actualidade para o que pode ser um pensamento anarquista contemporâneo. Até então, Landauer não era mais que um breve apontamento da grande narrativa do anarquismo único. Uma figura que fazia parte de um certo anarquismo místico e culturalista (devido às suas importantes exegeses de Shakespeare e Hölderlin), longe das «lutas reais», apesar de ter deixado um rasto importante no primeiro movimento Kibbutz, entre os anos 1920 e 1930, como prova a abundante tradução dos seus textos para hebraico e yiddish (Kuhn e Wolf 2010, 43).

O que estes poucos exemplos têm em comum é que nenhum terá escrito, originalmente, nas línguas francas do pensamento ocidental (francês, primeiro, inglês, depois), o que revela como também, neste ponto, os anarquismos foram muito susceptíveis a este tipo específico de dominação cultural. Os

como um autor filosoficamente digno.» (Miranda 2004, 299). A quinta recuperação, acrescentamos nós, é devida ao anarquismo pós-estruturalista, que viu em Stirner um precursor de Nietzsche, retomando o que já circulava nos domínios intelectuais franceses de final do século XIX. Em particular, veja-se o livro de Saul Newman, precisamente intitulado *Max Stirner* (2011). Não significa isto que Stirner tenha passado despercebido a alguns meios anarquistas. A influência stirniana faz-se sentir na maior parte dos mais interessantes textos teóricos e artísticos anarquistas que se publicaram nos últimos cem anos. Mas isso talvez só revele quão pouco criativas e tão épicas têm sido as propostas anarquistas vertidas pelas correntes hegemónicas. Como exemplo dessa mesma influência, veja-se *Verso il nulla creatore* (1924), de Renzo Novatore (1890-1922), editado postumamente, ou as mais recentes incursões de Wolfi Landstreicher ou Alejandro de Acosta, em torno da ideia da União de Egoístas, em publicações como *Anarchy. A journal of desired armed (AJODA)*. Ou, ainda, os reflexos insurreccionais que poderemos encontrar nos textos de Alfredo M. Bonnano. Abordar a complexidade do pensamento de Stirner merece, pois, um trabalho académico que lhe seja inteiramente dedicado. Foi isso que fez Beatriz de Almeida Rodrigues (2018).

¹⁵⁵ Outro impulsionador da divulgação da obra de Landauer seria o historiador do anarquismo Max Nettlau, que era colaborador na imprensa anarquista internacional da época, em particular na *La protesta*, de Buenos Aires, e na *La revista blanca*, de Barcelona, no final da década de 1920 e no início da de 1930. Diego Abad de Santillán foi responsável pela primeira tradução de uma monografia sobre Landauer, bizarramente publicada em sueco, graças aos esforços do activista anti-militarista Augustin Souchy, de quem Landauer teria sido próximo (outro intelectual do círculo de Landauer era Martin Buber). Em 1961, publica-se a primeira tradução em espanhol de *A Revolução* e, em 1973, a obra é publicada em francês. *A chamada pelo socialismo* (1911), a outra obra política afamada de Landauer, foi traduzida para inglês em 1978. Para estas e outras informações sobre o trajecto editorial da obra de Landauer, cfr. Kuhn e Wolf 2010, 44-45.

anarquismos de periferia, melhor, de línguas politicamente pobres, foram arrastados para a margem do cânone. O caso de Landauer talvez seja mais complexo e represente, igualmente, a resistência que um ativismo predominantemente trabalhista revelava em relação à dimensão intelectual¹⁵⁶. Estes são alguns exemplos de figuras com um pensamento original que foram arrastadas para fora do cânone, mas não os únicos: veja-se o caso singular de Emma Goldman, a arquitecta de uma das obras ensaísticas e literárias mais fulgurantes da imensa história dos anarquismos, que não figurou, até muito recentemente, no trono dos sábios. *Anarquismo e outros ensaios* (2020 [1910]) e *Viver a minha vida* (2021 [1931]) são expressões de grande consequimento: o primeiro, enquanto exposição e análise de um conjunto de temas de difícil solução para anarquistas, como o problema da violência política, a dicotomia maiorias-minorias, o sufrágio feminino, a prostituição. O segundo, uma opulenta auto-biografia de denso recorte estilístico, que atravessa uma vida de refúgio e militância. A clareza discursiva que se pode encontrar em ambos os livros, juntamente com uma complexificação de problemas polémicos, encontra poucos rivais na literatura anarquista. Mas além do primeiro ensaio («Anarquismo: o que realmente significa»), que sintetiza um conjunto de postulados que podem servir como guia introdutório para leigos, a restante obra de Goldman só muito recentemente passou a figurar nos novos cânones anarquistas, a partir do momento em que o feminismo foi incorporado no corpo de trabalho anarquista, algo que nunca foi tão claro como agora parece ser. Nem sempre assim foi, não só por questões relacionadas com o género (mas também por essas questões), como também pelas suas próprias referências intelectuais periféricas, em contraste com aquilo que o cânone anarquista procurava estabelecer: Nietzsche, Ibsen, Stirner eram mais frequentemente mobilizados que Bakunin ou Proudhon (Kropotkin seria uma excepção, pois Goldman considerava-o um seu mentor)¹⁵⁷. Outro exemplo digno de registo é o de Voltairine de Cleyre, que só tardiamente foi agraciada com um estudo sistemático, porém mais biográfico que filosófico. Trata-se da obra *An american anarchist. The life of Voltairine de Cleyre*, de Paul Avrich, publicado em 1978,

¹⁵⁶ Outros dois casos particularmente evidentes dessa resistência, que é essencialmente visível durante o século XX, são os de Herbert Read (1893-1968) e de Paul Goodman (1911-1972). O que parece revelador é que não existe coabitação entre uma obra explicitamente política, que ostente os signos anarquistas, e a obra «artística» (à falta de melhor termo para definir a constelação de produções na área da crítica de arte, estética, poesia). Read é principalmente conhecido como um esteta, fora do meio anarquista, e um proponente de uma tipologia de educação integral, dentro dele (além de que terá sido ostracizado pelos meios anarquistas por ter aceiteado honrarias de cavaleiro pela monarquia britânica, em 1953). Goodman, por outro lado, é, para a superfície anarquista, um empenhado militante pacifista, desconhecendo-se a sua vasta obra poética, enquanto o restante espaço público o elevou a pensador da Nova Esquerda dos anos 1960, ignorando o seu posicionamento explicitamente anarquista.

¹⁵⁷ É curioso (ou nem tanto) verificar que a simples nomeação de Emma Goldman, pelo canonizador Woodcock, por exemplo, é distinta da de Kropotkin ou Bakunin, que são sempre referidos pelos seus apelidos, enquanto que a primeira é vulgarmente convocada como «Emma». Para uma interessante explicação das resistências à canonização de Emma Goldman por anarquistas, veja-se McKenzie e Stalbaum, 2007.

sessenta e seis anos após o seu desaparecimento¹⁵⁸. O afastamento de de Cleyre do cânone é ainda mais evidente do que o de Goldman, como atesta a sua ausência nos estudos de Guérin, Woodcock e Joll (Avrich 1978, 4). E a peculiaridade do seu anarquismo também pode explicar essa exclusão, por se aproximar de um individualismo mais facilmente mapeável pela longa tradição norte-americana já referida, por analisar a sexualidade feminina, tornando-a um problema público e, por isso, político, mas também pela sua agitação não-violenta (que, como veremos, irá refrear no final da sua vida), num contexto particularmente conturbado de lutas violentas entre assalariado, patronato e o regime policial.

De Cleyre, Goldman, Landauer, Stirner e Malatesta partilham entre si o vil destino de serem actores secundários, ou mesmo figurantes, de uma peça que parece conhecer apenas uns poucos protagonistas. Neste capítulo, propomos abrir o teatro anarquista aos seus vários duplos, procurando analisar os seus posicionamentos distintos em relação ao entendimento do que é o Estado moderno, à célebre e pouco abordada polémica anarquista entre violência, não-violência e pacifismo, à trilogia reforma-revolução-insurreição e, finalmente, procurar compreender que formas de resistência política podem ser operativas para uma teoria política anarquista contemporânea. Tal como já argumentámos, não existe um discurso anarquista único, mas um multiverso de propostas que se digladiam, dialogam e completam. Saturar o cânone de contribuições poderá finalmente torná-lo desnecessário, e permitirá ainda abrir a análise dos anarquismos à sua própria diversidade, à luz da força conceptual e também múltipla do poder.

No último capítulo, procurou-se analisar de que forma os discursos canónicos de Bakunin e Kropotkin, muito provavelmente os mais célebres «sábios do anarquismo», revelam como a reivindicação de um purismo enunciativo é pernicioso para a coerência teórica que um discurso político pretende apresentar. Nem Bakunin, nem Kropotkin, podem partir de um ponto de partida imaculado (Newman 2007a, 5), no qual o poder não é mais que um elemento que pode ser facilmente abolido para que se possa constituir uma nova realidade política. A alegada ingenuidade com que são retratados os anarquistas, dignificados com o apodo de pré-políticos, não é, no entanto, inteiramente justa. Uma crítica fiel aos discursos anarquistas hegemónicos, de Bakunin a Kropotkin e aos seus epígonos (como Jean Grave, Élisée Reclus, Rudolf Rocker, Daniel Guérin, Noam Chomsky ou Murray Bookchin, para referir apenas os nomes mais célebres), poderia assentar não na apresentação destes anarquistas como cândidos optimistas antropológicos, que procuram reerguer uma idade do ouro, onde a constituição social prescindisse do Estado e de qualquer economia do poder, mas numa análise cuidada dos seus postulados teóricos.

¹⁵⁸ Uma outra importante biografia foi publicada em 2004, da autoria de Eugénia C. DeLamotte, que procura ressituar o pensamento de de Cleyre no contexto histórico em que se encontrava inserido. Tem como propósito fazer uma grande angular sobre de Cleyre, para lá da biografia de Avrich e dos estudos já existentes e que afloram o seu pensamento, como são os casos de March 1981, McElroy 1991 e Palczewski 1995.

Significa isto que nem a primeira possibilidade parece estar correcta, como já vimos, como terá existido, até muito recentemente, uma crítica sistemática da segunda. E muito se pode dever aos denominados anarquistas pós-estruturalistas a responsabilidade de desconstruir as noções mitopoéticas naturalistas, em que a natureza age como soberano que verga todos ao seu redor, tal como as representações subjectivas que assentam numa combinação normativa proveniente de uma suposta essência do sujeito. A isto se poderia chamar uma reverência teológica primeva, que depois usa e abusa de todo o aparato científico para sustentar uma mera hipótese. A consequência é a construção de uma máquina produtora de subjectividades, nas quais o espaço para a auto-criação (autónoma, auto-consciente, como os próprios Bakunin e Kropotkin aparentemente desejavam) é tão limitado, que o mais correcto seria designá-lo como determinado. Determinado não só pela natureza, como pela própria essência e pela realidade material que circunda e enforma o sujeito. São estas forças modeladoras de um sujeito, que pouco pode fazer a não ser resignar-se a esse designio, que o tornam susceptível às diferentes formas de poder. Os discursos de Bakunin e Kropotkin escondem um anarquismo auto-repressivo e auto-dominante.

Afirme-se, desde já, que o problema central que se tentou dissecar não assenta na permeabilidade destes discursos ao poder, entendido num sentido lato e sem qualificações. Afinal, afirmámos que os anarquismos só se poderiam instituir como filosofia política se dialogassem abertamente com o poder. Em primeiro lugar, a lacuna que estes anarquismos revelam é a de não serem auto-conscientes de que aquilo que estavam a elaborar era, precisamente, uma teoria do poder. Mas, em segundo lugar, é talvez momento de afirmar que nem todas as teorias do poder se equivalem, e que é possível sustentar uma que procure minimizar o dano provocado por um poder-como-dominação, um poder-como-autoridade ou ainda um poder-como-manipulação¹⁵⁹. Essa mesma proposta deverá partir de uma reorganização do seu

¹⁵⁹ Durante o séc. XIX, nos meios anarquistas, terá certamente sido Stirner quem melhor compreendeu as diferentes facetas que o poder pode adquirir. Enquanto Bakunin e Kropotkin calibravam uma crítica ao poder-como-autoridade política e, principalmente, ao poder-como-dominação, Stirner capturou a ideia de que o poder também se exerce nos interstícios das relações sociais entre sujeitos, aquilo a que podemos chamar de manipulação ou influência, se seguirmos a topologia elaborada por Bachrach e Baratz. Stirner é particularmente sensível àquilo a que denomina de «influência moral», um tipo de poder exercido sobre o sujeito por aqueles que se apresentam como representantes das boas condutas e da boa moralidade, impelindo o outro, sem coerção, a conformar-se a essas mesmas normas morais. Trata-se de um tipo específico de reflexibilidade, que Stirner considera ser uma forma de repressão consentida pelo sujeito (2004, 88). Mais tarde, alguns anarquistas ficarão sugestionados pelas teses de Gramsci sobre como o poder do capitalismo se encontra na manipulação das massas, como foi o caso de Herbert Read (1943, 4). A manipulação e a influência começam a entrar mais abertamente na teoria política dita radical nessa altura, com as célebres considerações sobre a manipulação ideológica do capitalismo (Adorno e Horkheimer), do desejo (Deleuze) e tornam-se num dos pilares da crítica ao poder. As posições anarquistas são, naturalmente, diversas e algo ambíguas: se por um lado ignoravam este domínio do poder, na sua rígida estratificação do novo complexo social que emergiria depois do evento revolucionário, e de que forma a pressão de alguns sujeitos sobre outros poderia mesmo ser definida como um possível género de repressão (algo notório nos discursos hegemónicos de Bakunin e Kropotkin), por outro, dir-se-ia que o rumo tomado por correntes mais contemporâneas embate num coerente, mas preguiçoso, amoralismo niilista solipsista, exemplificado nos escritos de Dupont (2009), Aragorn! e na revista *Black Seed* (para uma perspectiva ecologista anti-civilizacional). A resposta pós-estruturalista parece ser relativamente adequada, ao entender a influência e a manipulação como dois dos vários tipos de poder-como-dominação que permeiam os discursos e influenciam a produção de novos tipos de subjectividades. Por contraposição a esse processo, Foucault sugere que se encontrem novas formas de relações

aparato conceptual, operar uma libertação dos fantasmas naturalistas que anquilosaram os anarquismos a uma doutrina da submissão e corrigir a insensata pretensão de condenar o poder ao desaparecimento, pecado esse que remeteu os anarquismos para o baú das excentricidades (quando não vulgaridades) da teoria política. Por outras palavras, devem digladiar-se com as réstias de poderes supressores e assimilar um outro poder que possa, de alguma forma, contrapor-se às formas de repressão subjectiva aos quais os anarquismos procuram dar resposta. Neste capítulo, procurar-se-á encontrar uma forma de poder que lhe seja adequada e convidá-la a tornar-se o eixo sobre o qual pode circular um anarquismo contemporâneo. Essa forma corresponde à quinta tese de Foucault sobre o poder: a de um poder-como-resistência. Sem ela, os anarquismos continuarão a navegar no pântano do profetismo milenarista, das contradições teóricas no seu interior, enquanto aguardam por amanhã que muito provavelmente nunca cantarão.

5.1. Resistência: um conceito de física política

«O acto de resistência tem duas faces. É humano e é, também, o acto de arte. Só o acto de resistência resiste à morte, seja na forma de obra de arte ou na forma de uma luta humana.» (Deleuze 2003, 301)

Retomemos, agora, a analítica do poder, à qual nos dedicámos no primeiro capítulo. Digamos que a configuração das relações de poder pode ser mais facilmente captada através de uma analogia construída em torno de alguns princípios cedidos gentilmente pela física, principalmente no que diz respeito à dinâmica dos corpos e seus movimentos. Podemos imaginar a existência de dois corpos sujeitos à acção de diversos tipos de forças. Mas se concebermos que estes corpos existem e agem sobre o espaço político, é a força de atrito que melhor consegue capturar o sentido das relações de poder existentes, não fossem elas, principalmente, relações entre corpos-sujeitos. É na fricção natural entre estes corpos que se consegue analisar como as relações entre sujeitos procuram um equilíbrio entre forças de atracção e repulsão, que é o mesmo que dizer entre forças que os aproximam ou afastam. Os poderes variam de intensidade, mas são sempre forças aplicadas por um corpo no outro, alterando o curso do seu movimento. E, de alguma forma, são parte constituinte da própria natureza das relações entre sujeitos

entre sujeitos e do sujeito consigo mesmo, que procurem minimizar os efeitos provocados por essas acções, sem cair na panaceia da abolição total de algo que, muito provavelmente, pode ser intensificado ou diminuído, consoante o tipo de regime social em que cada sujeito se encontre inserido, mas dificilmente eliminado.

que dialogam, discutem, se reúnem para dirimir ou iniciar um conflito, ou simplesmente se encontram para conviver amenamente e, em conjunto, observar a ruína do mundo ou a sua possível salvação (consoante sejam mais ou menos pessimistas). Talvez seja mais correcto afirmar que poderes e forças não são uma e a mesma coisa, mas que os primeiros são a função discursiva dos segundos. Quando pensamos em dominação estamos, portanto, a representar um atrito entre forças de intensidades diferentes: trata-se de um choque motivado por um desequilíbrio de forças (e nunca existe um equilíbrio pleno de forças, restando apenas esperar por uma aproximação) que tem implicações políticas. A consequência mais visível é que o movimento de um dos corpos pode ser alterado pela força exercida pelo outro, isto é, que a acção de um sujeito pode ser determinada pela vontade de um outro, que, por razões de variadíssimas naturezas (económicas, idade, género), se encontra numa posição de vantagem (de maior intensidade) para exercer o seu poder. Assim, uma relação de poder é uma combinação de forças desiguais, na qual uma das partes pode vergar a outra. Ter poder significa isso mesmo: ter a capacidade para determinar como e quando se pode exercer uma pressão que persuade, manipule, submeta ou, simplesmente, curve o outro corpo-sujeito à vontade do mais forte.

Já a física aristotélica definia que, contudo, cada força poderá encontrar uma outra que a ela se opõe. O movimento impetuoso de um corpo pode ser abrandado ou até bloqueado pela força de um outro. Neste choque de forças, estamos perante um novo fenómeno: perante o avanço de um corpo, um outro pode oferecer-lhe resistência. Se se transitar esta analogia para o domínio político, então o que estará em causa é um choque entre dois poderes, em que um resiste ao avanço progressivo do outro. Mas são, e importa sublinhar este ponto, dois poderes que se opõem, ao contrário do que as abordagens anarquistas mais convencionais diriam: estas procuraram sempre situar a resistência numa exterioridade ao poder, na melhor das hipóteses como «anti-poder» (Holloway 2019, 36-38)¹⁶⁰. O argumento em torno da resistência que procuramos traçar segue uma direcção contrária e contempla a resistência como um tipo

¹⁶⁰ O livro de John Holloway, inicialmente publicado em 2002, representa a continuação da ancestral localização da resistência no exterior do poder. Holloway define «anti-poder» como algo que é «fundamentalmente oposto ao poder-sobre, não só no sentido de ser um projecto radicalmente diferente, mas também pelo facto de existir num conflito constante com o poder-sobre. A tentativa de exercer poder-para, numa forma que não implique o exercício do poder sobre outros, entra inevitavelmente em conflito com o poder-sobre. [...] Poder-para, se não imergir no poder-sobre, pode existir, aberta ou latentemente, apenas como poder-contra, como anti-poder» (Holloway 2019, 37). Holloway segue a versão capacitista do poder para de Arendt, mas radicaliza o argumento ao assimilá-lo ao entendimento anarquista hegemónico de que o espaço político pode ser higienizado do poder. Por definirmos a política como o domínio das relações de poder, que, no entanto, podem ser controladas nos seus corolários supressivos, aproximamo-nos da posição de Foucault que rejeita a ideia da tal «grande Recusa» revolucionária. Por isso, a sua analítica do poder pressupõe que a resistência só se revela politicamente porque emerge na contingência de oposição a um conjunto de poderes supressivos. Mais à frente no mesmo texto, Holloway refere que «o poder tem interesse porque nos ajuda a compreender o desafio do anti-poder: o estudo do poder, por si só, abstraindo-se do desafio e do projecto do anti-poder, não pode fazer nada que não seja reproduzir activamente o poder.» (Holloway 2019, 38). Se assim for, que este estudo possa servir para reproduzir não um anti-poder, mas um poder-como-resistência.

específico do poder que se opõe aos avanços de outros tipos de poder, em particular o poder-como-dominação. Neste sentido, segue a célebre quinta tese de Foucault sobre o poder, que afluímos anteriormente, mas que, agora, podemos abordar numa maior amplitude:

«Que onde há poder há resistência e que, contudo, ou talvez por isso mesmo, esta nunca está em posição de exterioridade relativamente ao poder. Deverá dizer-se que se está necessariamente “no” poder, que se lhe não “escapa”, que não há, relativamente a ele, exterior absoluto, porque se estaria inevitavelmente submetido à lei? Ou que, como a história é a astúcia da razão, assim o poder seria a astúcia da história – aquele que ganha sempre? Seria menosprezar o carácter estritamente relacional dos nexos de poder. Estes não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência, que desempenham, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de pretexto para uma intervenção. Estes pontos de resistência estão por toda a parte presentes na rede de poder. Não há, pois, relativamente ao poder, *um* lugar da grande Recusa – alma da revolta, centro de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas *várias* resistências, que são casos de espécies diversas: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, concertadas, rastejantes, violentas, irreconciliáveis, prontas à transacção, interessadas ou sacrificiais; por definição, elas não podem existir senão no campo estratégico das relações de poder. (...) Elas são o outro termo, nas relações de poder; aí se inscrevem, como o irreduzível, frente a frente.» (Foucault 1994a, 98-99)

Este trecho do primeiro volume da *História da sexualidade* é bastante revelador, precisamente porque abre as possibilidades de nos começarmos a aproximar de uma definição mais precisa do problema da resistência, isto é, como declinação possível do poder. Pode-se, em primeiro lugar, definir que a resistência é uma característica permanente do poder e que, por isso, a perspectiva de Holloway é posta de parte. A resistência não é o inverso ou o reflexo do lugar do poder, mas habita no seu espaço e configura nos seus interstícios, renovando-se e transformando-se à medida que o próprio poder altera a sua configuração. Como refere Newman (2004, 115), a velha lógica maniqueísta, na qual poder e resistência se opõem, não tem, por isso, lugar na quinta tese de Foucault sobre o poder¹⁶¹. Em seu lugar,

¹⁶¹ Antes disso, importa verificar que estamos a trabalhar com um conceito também ele problemático e aberto em Foucault. O poder a que Foucault se refere nesta quinta tese parece comportar duas dimensões distintas: a primeira, de grande amplitude, envolve as diferentes derivações que temos vindo a

esta concepção específica de resistência parece ser mais operativa, precisamente pelo facto de não se situar numa gramática distinta da do poder, mas dentro da sua própria rede de dispositivos e significados: a resistência deixa de se opor ao poder, mas passa a ser uma das suas modalidades, não como anti-poder, mas, ao invés, como uma das suas formas e um dos seus efeitos possíveis, como «auto-subversão», como afirma Judith Butler (1997, 93) num importante texto sobre a analítica do poder e que parece ser uma das interpretações e aplicações mais fiéis da quinta tese de Foucault à teoria política contemporânea. Isso permite que a resistência possa ser mais facilmente compreendida dentro da semântica do poder, como se poderá confirmar através da aproximação à resistência como um tipo peculiar de guerra.

É também importante realçar que esta aproximação à resistência implica conceder-lhe uma primazia epistémica bastante singular. Não se trata propriamente de considerar que a resistência antecede o poder como dominação, como Deleuze parece indicar quando afirma que «a última palavra do poder é que a *resistência é primeira*, na medida em que os relacionamentos de poder atêm-se por inteiro ao diagrama, enquanto as resistências se encontram necessariamente num relacionamento directo com o de-fora de

desenvolver do poder (dominação, autoridade, manipulação, influência ou resistência); a segunda, refere-se especificamente aos tipos de poder supressivo aos quais um poder como resistência se pode opor (neste caso em particular o poder como dominação). Assim, quando se refere que não existe um exterior do poder, no qual a resistência se pode constituir, referimo-nos à primeira concepção. Mas, dentro desta concepção ampla, diversos poderes competem entre si e entram, eles próprios, em conflito, em agonismo. Por isto, existe naturalmente uma relação de forças que embatem entre si, como será o caso de uma resistência à dominação. Quando Foucault refere que as resistências se encontram frente-a-frente com outras relações de poder estará a referir-se, neste caso particular, a essas mesmas formas supressivas de poder. Se, por um lado, a resistência não habita numa exterioridade à concepção abrangente de poder (que aqui utilizamos sem qualquer prefixação), pode formalmente definir-se de forma distinta de uma concepção limitada de poder-como-domação (que prefixamos para oferecer uma distinção qualificada do termo). Posteriormente, Foucault chegaria mesmo a definir a resistência como um «catalisador químico» (Foucault 2000, 329) que permite tornar visível a natureza mecânica e comportamental de relações de poder-como-domação, o que revela a sua própria configuração particular. Pode, no entanto, existir uma aproximação ao maniqueísmo que Newman, com alguma razão, atribui ao pensamento de anarquistas como Bakunin ou Kropotkin. Mesmo que não exista lugar para uma simples dualidade entre poder e resistência, para Foucault, é evidente, também, que sobrevive uma oposição entre dominação e resistência, existindo sempre a possibilidade para que esta última se transforme, ela própria, em dominação. Daí que Foucault, nos seus últimos trabalhos, considere necessário uma auto-vigilância do sujeito, ou melhor, um conhecimento do sujeito sobre si mesmo (uma inversão das tecnologias de subjectivação que sejam promovidas pelo próprio sujeito e não por uma configuração maquinica que lhe seja exterior), em que a resistência seja direccionada, primeiramente, pelo sujeito contra si próprio e contra os seu desejos por submissão. Mas, ao contrário do que alguns comentadores afirmaram, este não é o único tipo de resistência contemplado por Foucault. Pode tratar-se de uma resistência primordial (se bem que seria um erro considerar que existe um tempo cronológico no funcionamento do organograma do poder), em que resistir activamente significa «entrar numa relação consigo próprio, reconstituir-se, criar-se de novo» (Jun 2011, 243), mas certamente que há lugar para entender a resistência na dinâmica das relações de poder, como posição-reacção a um conjunto de formas de dominação. Por isto, ao contrário do que Jun admite, quando afirma que «Foucault recomenda uma forma activa de resistência, em que o poder é direccionado contra si próprio, em vez de ser direccionado contra outro tipo de poder (como o Estado)» (243), seria mais plausível afirmar que (a) uma forma reactiva de resistência não é, necessariamente, uma forma passiva de resistência, (b) existem diversos registos de resistência que ocorrem em simultâneo (princípio da multiplicidade referido na quinta tese), (c) que uma resistência enquanto tecnologia de si não tem mais legitimidade política que uma resistência como acção de enfrentamento a poderes supressivos no espaço público. Em resumo, se é certo que a resistência é o poder a ser direccionado contra si próprio, se tivermos em conta que aqui está em causa uma noção abrangente de poder, não é menos correcto afirmar que Foucault propõe que a resistência seja direccionada contra outras formas de dominação específicas, e o Estado poderá ser uma dessas expressões, pois admitir a resistência «é admitir a existência do Estado.» (de Cleyle 1890 apud Avrich 1978, 139).

onde são oriundos os diagramas» (1998, 122). Na verdade, um nexos causal de relativa simplicidade implica que a resistência só o possa ser caso exista algum tipo de objecto ao qual esta se possa opor e do qual recolha um conteúdo. Sem isso, qualquer tipo de resistência não poderia ser mais que um significativo vazio¹⁶². Mas pensar a resistência como um elemento primordial da política implica resignificar o entendimento desta esfera através de uma rotação analítica em torno desse pilar conceptual da resistência, construindo um ligação entre aquilo que Foucault afirmara numa nota manuscrita encontrada entre duas lições do curso *Segurança, território, população*, quando referiu que a «política não é mais nem menos do que aquilo que nasce da resistência à governamentalidade, [é] a primeira revolta, [é] o primeiro confronto» (2004a, 221), e uma discursividade anarquista, que fica perfeitamente esclarecida na afirmação de que sem uma concepção de resistência «não pode existir uma filosofia da política cálida», de um Benjamin Tucker tardio, por esta altura fortemente influenciado pelas ideias de Stirner¹⁶³ (Tucker 1893, 23). Uma teoria política anarquista deve, pois, passar, inevitavelmente, por uma analítica do poder,

¹⁶² Precisamente o que constitui a alusão de Deleuze à influência de Mario Tronti nesta suposta leitura de Foucault sobre a antecedência da resistência em relação aos poderes supressivos. Deleuze estaria a referir-se, possivelmente, ao enigmático último parágrafo do capítulo «A troca dinheiro-trabalho», de *Operários e capital*, no qual Tronti afirma que a «classe operária» antecede o surgimento da «classe capitalista», que apenas emerge quando da «socialização da exploração pela produção capitalista» (2006, 150). Isto é, em termos foucauldianos, que a produção capitalista seria uma tecnologia de subjectivação e que produziria esse novo sujeito a que a literatura marxiana escolheu denominar de «classe capitalista». O argumento de Tronti é relativamente astuto e inverte a perspectiva marxiana tradicional: parte da afirmação de que a classe operária entra na fábrica já como mercadoria e como sujeito unitário. Quando revela o seu poder criativo, quando produz capital, pode finalmente falar-se de uma classe capitalista, que une os seus esforços para resistir ao poder revelado pela classe com interesses antagónicos. Tradicionalmente, a classe operária era entendida como o produto de uma relação capitalista, quando aqui, como afirma Tronti um pouco mais à frente, «[t]al como uma relação de classe precede historicamente uma relação capitalista, também o antagonismo entre pontos de vista opostos das duas classes vem, logicamente, primeiro que a tentativa de uma ciência social geral do capital» (2006, 170). Mas Deleuze poderá estar equivocado na forma como lê este argumento habilmente fabricado por Tronti. Este não estará propriamente a afirmar que a dita classe operária resiste a uma relação capitalista que, na realidade, ainda não existe. A sua resistência, a ter acontecido, dirige-se a um outro objecto, que podemos supor tratar-se de uma relação de exploração que ainda não se encontra socializada (sendo esse o elemento que define, segundo parece propor Tronti, uma relação capitalista). Assim, estaremos a tratar de duas ou múltiplas resistências distintas: num primeiro momento, prévia ao surgimento de uma relação capitalista, a resistência da classe operária projecta-se sobre uma relação de exploração pré-capitalista; num segundo momento, com o nascimento do novo sujeito classe capitalista, a classe operária resiste a uma relação capitalista, determinada por uma oposição entre classes e já não entre uma classe e uma amálgama disforme de indivíduos com interesses diversos (e, posteriormente, é prescrito que deverá resistir à sua apropriação pelo capitalismo, como conhecemos das perspectivas pós-situacionista e autonomista). É um movimento autofágico de forças de resistência e combinações de poderes, de «mútuo antagonismo e incentivo» (Newman 2007a, 87), em que de uma resistência nasce uma outra, num círculo ouroborico sem possibilidade de ser fechado, a não ser através de uma lógica teleológica (trabalhadores dispersos resistem à exploração do capitalista, objectivam-se em mercadoria, emerge o sujeito singular classe operária, ao qual resistem os capitalistas dispersos através da sua transmutação em classe capitalista).

¹⁶³ O ensaio de onde esta citação é retirada, cujo título é «Liberdade individual», tem sido capturado por correntes discursivas bastante distintas, dentro do imenso espaço das ideias anarquistas. Se, por um lado, Tucker estaria próximo de Stirner, por outro, o conservadorismo libertário norte-americano apropriou-se neste texto de todo o campo vocabular que tem sido tornado vulgata propagandística, disfarçada de teoria política. Referimo-nos, naturalmente, às abundantes invectivas de Tucker contra o Estado enquanto agressor, invasor e taxador, rasurando o propósito central do ensaio quanto às obrigações e deveres morais que o sujeito deve ou não aceitar perante o Estado, terminando com uma apologia não de qualquer tipo de mercado-livre, mas de uma plena sociedade, que não é apenas um conjunto de indivíduos dispersos.

que só é suficientemente compreensiva se nela se incorporar uma reflexão sobre o quadro de possibilidades de um poder-como-resistência.

Esta posição implica uma inflexão em relação aos anarquismos dominantes, que apresentam uma clara divisão entre poder e resistência¹⁶⁴. Isto não significa que as correntes hegemónicas tenham prescindido de pensar uma resistência política: Bakunin explicitamente refere-se a uma «resistência comum» encarnada no seu projecto federalista (1907a, 17) ou, indo ainda mais longe, chega mesmo a afirmar que todas as suas propostas e projectos residem na resistência desesperada (neste caso particular, da população de Paris à ocupação prussiana em 1870) a projectos políticos de dominação (Bakunin 1907d, 160); em Kropotkin, por exemplo, está mais presente uma genealogia da resistência política que legitime historicamente a resistência política anarquista. A dificuldade que esta perspectiva comporta é que embora tenham compreendido a importância de incorporar a resistência no seu aparato teórico, realizaram-no no exterior ao poder e sem avançar com a subtil distinção entre as diferentes encarnações do poder, o que terá contribuído para constituir uma resistência relativamente inapreensível do ponto de vista político. Se uma teoria política implica elaborar um esboço de uma cinética, nas quais as forças se transmutam em poderes, ocupando um tabuleiro de tácticas e estratégias de fricção entre corpos, então uma definição de resistência que se exile no exterior desta gramática dificilmente poderá almejar a algo diferente que não uma resistência impotente. Não se trata de propor uma alteração profunda das suas posições em relação à resistência política, mas de uma reactualização, de uma repotencialização, de um deslocamento da resistência através da sua incorporação num discurso de poder que pode tornar robusta uma posição anarquista contemporânea.

No teatro político, o que representa essa transfiguração discursiva? Tem dois significados complementares: que a resistência não pode ser operada no exterior daquilo a que tradicionalmente os anarquismos hegemónicos representam como o poder, ou seja, uma exterioridade da subjectividade, à qual esta última se deverá opor. Se a resistência é omnipresente a todos os fenómenos do poder, é dentro da fenoménica do poder que as resistências devem operar. O poder não conhece qualquer exterior, muito

¹⁶⁴ Em Proudhon, por exemplo, as ocorrências do vocábulo «resistência» são, recorrentemente, projectadas para o movimento de oposição às posições revolucionárias. Alguns exemplos: «E eu desafio o Estado para vencer a sua resistência» (Proudhon 1846, 281), «As massas proletárias estão prontas a marchar: e a guarda nacional, ajudada pelo exército, a resistir» (Proudhon 1849a, 25), «O terror, em [17]93, não teve outra causa que não a resistência de uma minoria aristocrática imperceptível» (Proudhon 1849a, 26), «A antropofagia desapareceu depois de muito tempo, não sem haver resistência da autoridade» (Proudhon 1849b, 9); «Vou observar, em primeiro lugar, que os direitos de insurreição e resistência pertencem ao período da subordinação e do antagonismo: eles caem em desuso quando a liberdade é praticada» (Proudhon 1849b, 87); «Socialismo repudia o direito de insurreição e a resistência legal: a sua teoria não tem necessidade desse tipo de sanções» (Proudhon 1849b, 88). É evidente que o conceito de resistência não tem um conteúdo substantivo pelo qual se possa determinar autonomamente, a não ser como oposição a uma determinada força, que pode ser potenciada pelos mais distintos discursos ideológicos. Mas a realidade é que a partir de Bakunin e, principalmente, com Malatesta, assistir-se-á a uma deslocação da resistência para o domínio dos discursos anarquistas, através de uma apropriação da resistência enquanto uma das múltiplas estratégias políticas possíveis.

menos no domínio da política. Um discurso anarquista coerente terá de mobilizar a sua equipagem para construir uma resistência política que se infiltre nos interstícios do poder para efectivar o seu potencial de variante desse mesmo poder, constituindo-se em oposição a outras variantes parasitárias, como é o caso da dominação. Isso significa, também, que o poder-como-resistência adquire a sua própria racionalidade no seio de relações de poder, que é o mesmo que dizer que uma resistência anarquista só o é porque existe no domínio das governamentalidades e porque, ao contrário do que Foucault admitiu, o Estado não é meramente episódico. É evidente que a definição de Estado que aqui se utiliza está já muito distante das manifestações do Estado policial da governamentalidade clássica ou de datadas concepções românticas e modernas, em que este se definia como um complexo concentracionário de um poder supressivo representado por uma figura mítica, quasi-transcendental, por iterações constantes da analogia do Leviatã hobbesiano. Não afirmamos que este tipo de representação desapareceu, muito menos do espaço ideológico anarquista¹⁶⁵, mas uma definição que nos parece mais adequada é aquela que é apresentada por Landauer e que mostra a sua contemporaneidade¹⁶⁶:

«Contudo, aqueles que acreditam que o Estado é também uma coisa ou um fetiche que pode ser derrubado ou destruído são sofistas e crentes na Palavra. O Estado é uma relação social; uma certa forma das pessoas se relacionarem umas com as outras. Pode ser destruído através da criação de novas relações sociais, i.e., através de pessoas que se relacionam umas com as outras de forma diferentes.» (Landauer 2010c, 214)

O Estado como relação social abre novas chaves de interpretação. Uma delas, particularmente relevante para o nosso argumento, é que uma resistência política anarquista é uma resistência contra um conjunto de interações entre sujeitos e, por isso, é uma resistência que se projecta contra um poder moldado e intensificado por sujeitos. A inversão que Landauer promove encontra-se na afirmação de que a

¹⁶⁵ Cfr. por exemplo, Perlman 2021, que é também representativo de uma importante tendência neo-romântica dos anarquismos contemporâneos. Apesar de o título parecer traiçoeiro, pois não se trata, efectivamente, de uma leitura unidimensional do Estado enquanto esqueleto administrativo, mas de uma grande angular sobre o trajecto do Estado enquanto compósito de pulsões de morte, tecnofilia progressista, déspota da natureza e ideologia militarista. Apesar de ser um deslocamento da posição tradicional para um espaço de maior complexificação, o Estado-Leviatã continua a ser representado como metáfora personificada.

¹⁶⁶ Além de servir para demonstrar que a pretensa uniformidade de uma primeira vaga do anarquismo, assente numa perspectiva cronológica, é bastante perigosa e errónea. Landauer enquadrar-se-ia neste espaço temporal que, como vimos, terminaria na derrota anarco-sindicalista na Revolução Espanhola (1936-1939), mas a peculiaridade do seu pensamento, exemplificada brevemente nesta muito citada e comentada definição, principalmente pelas correntes pós-estruturalistas, que vêem nele um precursor de Foucault, contribui para uma implosão dessa categorização.

resistência contra o Estado não se projecta contra uma exterioridade, mas contra o próprio conjunto de saberes, dispositivos, discursos, práticas não-discursivas, que enformam um Estado em constante trânsito, pois ele não é mais que o reflexo da própria mutabilidade das relações de forças que se estabelecem entre diferentes sujeitos. Num outro texto, Landauer é ainda mais assertivo, ao afirmar que o «Estado não é uma realidade que exista independentemente das pessoas. Não existe um “Estado”, por um lado, e pessoas que vivem nele, por outro. O “Estado” pertence àquilo que as pessoas fazem e entendem. As pessoas não vivem no Estado. O Estado vive nas pessoas» (2010d, 249). Também aqui podemos observar um gesto de reterritorialização do Estado: do exterior, enquanto sujeito autónomo com um incompreensível grau de agenciamento, para o interior, sendo apenas um (útil) vocábulo para determinar condutas individuais assentes em variantes supressivas do poder. Não se estranhará, como veremos no final deste capítulo, que o caminho que poderá ser trilhado por um discurso anarquista da resistência política não passe por construir uma oposição contra fantasmas ou moinhos de vento, mas por um reagrupamento ético em que o sujeito deve resistir à internalização da conduta estatal através de um cuidado de si.

Assim, um dos elementos característicos da visão anarquista hegemónica que terá necessariamente de ser abandonado é o do já comentado «ponto de partida não-contaminado» da resistência (Newman 2007a, 48). A partir do momento em que a resistência passa a fazer parte da esfera conceptual do poder, as mãos do resistente estão já tingidas, o que não é necessariamente problemático. Pelo contrário, isso permite superar a tal lógica maniqueísta e dialéctica referida anteriormente, perante um domínio de enorme complexidade como é o da filosofia política em torno das relações de poder. Trata-se de «reconhecer que vimos do mesmo mundo que o do poder, não de um mundo “natural” dele removido, e que, por nunca podermos ser inteiramente livres das relações de poder, é que podemos empenharmos em estratégias politicamente relevantes de resistência contra o poder»¹⁶⁷ (Newman 2004, 119). O *locus* da resistência não está também localizado num exterior mitopoético, de uma suposta natureza primordial ou num projecto futuro de uma comunidade impermeável ao poder: agora, só lhe resta coabitar com a dominação e residir no próprio sujeito, pois ele próprio é produzido pela máquina de subjectivação do poder¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Apesar de Newman referir-se ao poder sem qualquer posfixo, a última frase deve ler-se como «estratégias politicamente relevantes de resistência contra a dominação». Nos dois parágrafos seguintes, acaba por explicar essa ideia, ao referir que talvez «seja apropriado, aqui, distinguir entre relações de poder e relações de dominação.» (Newman 2004, 119).

¹⁶⁸ É importante referir que este exterior não deve ser confundido com o «de-fora», de que falava Deleuze, ou no *dehors* que Foucault encontrara em Blanchot. Diz Deleuze que «[é] por isso que um campo social resiste mais ainda do que estratagiza, e que o pensamento do de-fora é um pensamento de resistência.» (Deleuze 1998, 122). Pode aparentar ser um jogo de palavras, mas a verdade é que o «de-fora» deleuziano não é equivalente ao exterior que temos vindo a referir. O próprio Deleuze questione e responde: «Agora, o que é o “de-fora”? Devemos considerá-lo como um simples sinónimo de exterioridade? De todo, e

Apesar de esta inflexão ser prometedora, inscreve em si uma dificuldade acrescida, quando comparada com a perspectiva dos anarquismos hegemónicos tradicionais: uma resistência política que rejeite não só a exterioridade do poder, como a exterioridade da resistência (que não pode ser exterior ao poder porque é, como vimos, poder), e que siga este modelo foucauldiano, confronta-se com a ausência de um referente do qual possa tornar-se efectiva. Isto é, abdicando do ponto de partida desses discursos anarquistas, uma resistência política foucauldiana corre o risco de ficar sem terreno onde fixar esse ponto de partida, como alerta Newman (2007a, 88). Se no caso dos anarquismos hegemónicos esse fundamento se instalava numa imanência imaculada de poder, como seria o caso do princípio da ajuda mútua ou na racionalidade científica do naturalismo filosófico dominante¹⁶⁹, o anarquismo pós-

isto será decisivo para o que se seguirá» (Deleuze 2018). Este «de-fora» parece definir-se (se é que uma definição precisa pode sequer ser elaborada) como o lugar de onde emergem «forças» e que qualifica as suas relações. É, por isso, o território cinemático de onde nasce o poder. Mas se a «forma de exterioridade designa disseminação e dispersão em Foucault, o “de-fora” expressa distância pura. Distância pura, a distância ainda mais distante que qualquer mundo exterior: a isto chamar-se-á o “de-fora”» (Deleuze 2018). O «de-fora» é mais um dos inúmeros conceitos abertos de Deleuze, que poderia ser aqui comparado ao de «diagrama», até porque com este mantém uma relação peculiar: enquanto que o «diagrama» é a «exposição das relações de força correspondentes a uma formação estratificada» (Deleuze 2018), o «de-fora» é aquilo que lhe fornece o conteúdo, pois é nele que se produzem as relações de força. O «de-fora» pode então ser entendido como um informe que não pode ser apreendido (uma impossibilidade heideggeriana) ou sequer representado. Para o que nos interessa com a noção de resistência, parece ser este «de-fora» que determina as condições de possibilidade e a potência do próprio acto de resistir. Neste sentido, um discurso político da resistência parece, paradoxalmente, depender tanto da existência do «de-fora» (como dispositivo capacitante das forças, entre elas da mecânica da resistência), como de uma rejeição da exterioridade do poder. Talvez seja mais interessante compreender a reapropriação recente que o conceito de «de-fora» tem tido por parte de alguns teóricos. A mais intrigante será provavelmente a de Andrew Culp, no seu muito discutido *Dark Deleuze*, um livro que nunca decide ser só-mais-um novíssimo manifesto comunista (não necessariamente marxiano, mas este híbrido ideológico popularizado desde Tiqqun, passando pelo Comité Invisível, até ao mais recente *Manifesto conspiracionista*) para o porvir ou se um trabalho de exegese crítica do trabalho de Deleuze (e Guattari). Culp retoma a ideia de «de-fora» para lhe resgatar o potencial «desterritorializante» que a super-produção de poder provoca: o «de-fora» apresenta-se como as excrescências produzidas pelo poder e que já não podem ser reprimidas (Culp 2016, 36). A «resistência fragmentada» que Deleuze e Guattari referiam em *Mil planaltos* pode ser esse mesmo «de-fora» do poder supressivo ou da dominação, um resto político inapropriável que lhe resiste a partir do interior do «diagrama».

¹⁶⁹ E não num optimismo antropológico que, como vimos no capítulo anterior, é por demais exagerado pelos críticos e exegetas dos anarquismos, que partem de uma leitura apressada, preconceituosa ou contaminada pelo senso-comum para criarem uma objecção a algo que não é propriamente reivindicado pelas correntes dominantes dos anarquismos. É o caso, por exemplo, de Todd May, que apesar de ter a responsabilidade de abrir a possibilidade de pensar um anarquismo contemporâneo equipado com uma aparelhagem teórica robusta, através da aproximação entre anarquismos e pós-estruturalismo, acaba mesmo por caricaturar os pensamentos de Bakunin e Kropotkin e resumi-los a umas poucas premissas irrazoáveis ou mesmo constrangedoras. A propósito do velho problema antropológico, por exemplo, mais não faz do que pintar um retrato dos anarquismos como iterações neo-românticas de Rousseau: «No centro de grande parte do projecto anarquista está a suposição, primeiro, que os seres humanos têm uma natureza ou essência; e, segundo, que essa essência é boa ou benigna, no sentido em que possui as características que permitem uma vida justa com os outros em sociedade.» (May 1994, 63). Dois problemas e um comentário: primeiro, já afirmámos anteriormente quão perigoso é falar de uma «projecto anarquista» unitário, quando o que terá acontecido é que certas correntes de pensamento se tornaram dominantes e remeteram outras para um rodapé da história deste prolixo caldo de discursos; segundo, também já referimos que a antropologia filosófica das teorias de Bakunin e Kropotkin não só não é equivalente, como é problemática. Se é verdade que o segundo se parece apoiar mais numa ideia de «natureza humana benigna», com a remissão constante para os impulsos individuais para a ajuda mútua, no caso do primeiro a questão é mais controversa, pois a natureza humana em Bakunin parece albergar tanto a «animalidade humana», que tanto refere, e que está próxima de uma pulsão de poder, como o instinto para cooperar. Assim, existe, sem dúvida, uma concepção de natureza humana nos anarquismos dominantes, mas esta não é (a) uniforme (varia entre autores, ou mesmo entre períodos da obra de cada um), nem (b) é necessariamente benigna, localizando-se num terreno cinzento e indecisivo. Finalmente, importa referir que a recepção da obra de May não teve a fortuna crítica habitual para obras que parecem abrir um novo caminho de entendimento e discussão, como será o caso do seu *The political philosophy of poststructuralist anarchism*. de um

estruturalista parece enfrentar o problema oposto, o de não encontrar terreno sólido onde possa estruturar estratégias de resistência política, a não ser através da aceitação de um determinismo reactivo, em que para qualquer poder, emerge uma nova resistência. Por agora, bastará referir que esta perspectiva da resistência torná-la-ia uma noção particularmente «empobrecida» (Newman 2007a, 88), pelo que será necessário avançar com uma aproximação mais substantiva à própria resistência, antes de delimitarmos o argumento em torno de uma resistência anarquista pós-estruturalista em toda a sua amplitude. Para isso, torna-se imprescindível esboçar uma definição de resistência que possa tornar-se operativa, arquitectando uma concepção que seja robusta o suficiente para comportar um choque de forças, a tempos estáticas, a outro cinéticas. Desenhar estratégias possíveis de resistência implica cimentá-la e investi-la com materiais inabaláveis ao atrito com os poderes supressivos, impermeabilizando-a à dominação. Pois, como a física também nos ensina, a eficácia da resistência em tudo depende do material de que é feita.

5.2. Dez proposições sobre a resistência anarquista: contributos para uma definição

«A opressão dos governos não tem qualquer limite, a não ser a resistência que lhe é oferecida.»

(Malatesta 2014)

A partir da quinta tese de Foucault sobre o poder podemos, desde já, desenhar uma aproximação à noção de resistência: que existe no interior do poder e por isso é dele uma sua declinação possível, e por isso não se projecta a partir do seu exterior (dado que o exterior do poder é uma impossibilidade, quando falamos de filosofia política). Mas esta abordagem levanta dois problemas: primeiro, que a resistência não é um conceito filosófico autónomo, pois está subordinada ao poder, por ser o seu reflexo permanente¹⁷⁰; segundo, esta definição desenha apenas os contornos da resistência, carecendo de uma

lado, a historiografia anarquista, ainda hoje o centro disciplinar dominante dos estudos sobre os anarquismos, viu na sua obra um competidor metodológico e um perigoso regresso à teoria; do outro lado, os militantes sentiram-se atingidos pela tentativa (nem sempre justa, como procurámos demonstrar) de analisar criticamente os fundamentos da mitologia heróica do anarquismo e, também, por um perigoso regresso à teoria. O nosso estudo visa não só seguir no encaço deste gesto crítico de May, mas procura complementá-lo com uma investigação menos superficial sobre o que está em causa quando se fala de discursos anarquistas.

¹⁷⁰O conceito de resistência oferece quatro problemas difíceis de solucionar: primeiro, que a resistência é formalmente definida como negação da ordem existente e, por isso, está dependente dela; segundo, existe uma tautologia da resistência, que consiste no facto de que no momento em que uma determinada luta triunfa, o seu conteúdo político corre o risco de se tornar dominante e dar lugar a novas resistências; terceiro, que por a resistência ser interna ao poder, renova-o e contribui para a sua reificação; quarto, que o sujeito da resistência é sempre subalterno e só se define por oposição a algo que lhe é exterior (Demirović 2017). A aceitação destas críticas implicaria entender a resistência como um conceito autónomo, quando, na verdade, o que se procurará aqui revelar é a forma como a resistência não pode reivindicar essa autonomia, correndo o risco de se tornar num objecto político inapreensível, e que esta deve

substância que a justifique. Para procurar uma definição mais compreensiva de uma resistência anarquista contemporânea, não basta afirmar que a «resistência é, genericamente, oposição de grupo, tanto formal, como informal, contra algum elemento do *status quo* que é dominante, opressivo ou excludente» (Burgos 2017, 2). É necessário completar essa definição de resistência com um conteúdo substantivo quanto à própria estruturação dos sujeitos de resistência, à sua organização interna, aos seus objectivos políticos e aos seus fundamentos. Mesmo num domínio onde podem subsistir diferentes formas de resistência, talvez seja possível encontrar similitudes entre elas, de forma que possam configurar-se, e ser nomeadas, como resistências anarquistas.

Um acercamento possível, que pode complementar os contributos de Foucault e de Burgos, é o de Yannis Stavrakakis, que constrói uma ideia de resistência efectiva, isto é, um conjunto de «lutas autónomas que negam a sua articulação equivalencial numa representação contra-hegemónica universalizada, dando prioridade à intervenção física não-integrada no presente e entrando em relações de *afinidade* não-representacionais, não-centralizadas, entre elas» (2014, 115). O discurso parece ser redondo, mas talvez não seja excessivamente vago para de lá se retirarem algumas proposições interessantes sobre a possibilidade de resistência anarquista: em primeiro lugar, poder-se-á vislumbrar um conjunto de princípios estratégicos, que não deve passar pela criação de uma plataforma «frentista», unitária, numa congregação de forças progressistas, radicais ou revolucionárias (consoante a terminologia preferível em determinado espaço e em determinada circunstância), assente numa estratégia política de criação de um movimento de forças contra-hegemónicas, que é o mesmo que dizer que visa estabelecer uma nova hegemonia totalizante que se opõe à hegemonia da dominação. Ora, o que estará em causa numa resistência anarquista é também um gesto de afastamento em relação a representações elas-próprias dominantes, como seria o caso da hegemonia gramsciana, declinada num pós-marxismo liberal de Laclau e Mouffe, ou da multidão de Hardt e Negri¹⁷¹. Pelo contrário, as relações estratégicas entre

ser entendida como uma função política relacional, que se vai desenhando à medida em que dialoga e se confronta com os outros tipos de poder dos quais inevitavelmente depende. Mas esse é precisamente o mesmo problema da definição do conceito de poder, que se tornou num quebra-cabeças irresolúvel para a tradição do pensamento político: uma aproximação possível ao poder só se pode alcançar através da sua compreensão enquanto relação de forças. Qualquer tentativa de o imiscuir da sua circunstância resulta numa elucubração esvaziada de operatividade para qualquer teoria política que assente não numa base empírica, mas pelo menos que resida no domínio da materialidade, como é o caso que pretendemos aqui avançar.

¹⁷¹ É evidente a oposição de uma concepção anarquista de resistência a uma concepção leninista-gramsciana, no que diz respeito à centralização da estratégia política na ideia de hegemonia. Para Gramsci, é preciso recordar, a «ciência da política» desenvolvia-se através da «luta pela hegemonia; na fase estatal, todas as superestruturas devem desenvolver-se, sob pena de dissolução do Estado» (Gramsci 1977, 1493) e que o «desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa[va], para além do progresso político-prático, um grande progresso filosófico, já que implica[va] e [supunha] uma unidade intelectual e uma ética adequada a uma concepção do real que superou o senso comum e se tornou crítica, mesmo que dentro de limites restritos» (Gramsci 1977, 1385-1386). O projecto político anarquista, se seguirmos a muito adequada contribuição de Stavrakakis, opõe-se a esta noção de que o florescimento da política implica uma singularização, homogeneização e normalização dos sujeitos políticos num só. Pelo contrário, se o sucesso de uma resistência à dominação implica, como afirmámos, uma reapropriação da linguagem e da anatomia do poder, essa mesma resistência não poderá ser unidimensional e deverá

subjectividades resistentes assentarão no princípio da afinidade, recuperando a tradicional forma preferencial de associação de anarquistas espanhóis durante o quadriênio da revolução espanhola. Este princípio da afinidade é não só temporal, como espacial; diremos, trata-se de um princípio organizativo eminentemente circunstancial. Quer isto dizer que não procura estabilizar prolongadas alianças táticas com vista à captura do Estado-forma, como em Laclau e Mouffe, mas em pontuais associações estratégicas entre sujeitos com vista a concretizar um objectivo político circunscrito e concreto. Um dos

desterritorializar-se, como a própria dominação. A ideia de centro de poder, que tanto agradava também ao anarquismo hegemónico (e agora vemos como esta qualificação é apropriada), tornou-se obsoleta, pois o Estado (no caso anarquista) ou o capital (no caso marxista) deixaram (se é que alguma vez o foram) de se apresentar sob uma representação unívoca e sofreram uma mutação relacional, invadindo múltiplos domínios da vida política. Promover uma contra-hegemonia, à maneira de Gramsci, não só parece ser uma pretensão eticamente perigosa (pelo que acarreta em termos totalitarizantes para a política), como é certamente um erro de análise, que não pode originar outra coisa que não uma resistência ineficaz. Por isto, é surpreendente verificar a sedução actual que ainda existe pela ideia de construção de uma resistência enquanto contra-hegemonia. Veja-se o caso de Laclau e Mouffe, que apesar de procurarem uma aproximação a uma tradição dita libertária, reciclam o velho léxico militarista para tratar a hegemonia como uma «recomposição», «rearticulação» e «resignificação» de uma política radical que perdeu a sua eficácia, derivado da fragmentação de identidades. Não se trata já de uma recuperação da ideia leninista de hegemonia como «*liderança política* numa *aliança de classe*» (Laclau e Mouffe 2001, 55), em que as subjectividades estão pré-constituídas, mas de uma produção de subjectividades resistentes e de «identidades relacionais» a partir de dentro dessa mesma hegemonia política. Está em causa uma outra proposta, que assenta na supressão da dicotomia autonomia/hegemonia e da aceitação de que este último elemento é compatível com o primeiro. A hegemonia que Laclau e Mouffe propõem é, assim, um dispositivo de articulação entre identidades fragmentadas e uma máquina de produção de subjectividades políticas, que recusa ser um centro, mas «*um espaço político entre outros*» (2001, 186). Mas esse espaço político específico é, também ele, bastante uniforme: apesar de rejeitarem uma totalidade do corpo social, esta definição de hegemonia é mais fraca; mas procura também uma totalidade (não a de todo o real social), mas desse informe político a que escolhem nomear de «a Esquerda» (e, talvez, o pós-marxismo tenha abandonado a sua pretensão vanguardista de supressão de competidores próximos ao seu espaço político, enveredando por um neo-frentismo, uma criação de um bloco soreliano contra-hegemónico, que se contrapõe ao espaço político que, supomos, seja denominado de «a Direita»). Existe, ainda assim, um propósito político claro de criar uma estrutura política, por muito diverso e heterodoxo que possa parecer o seu conteúdo, como única hipótese para que uma resistência política seja efectiva, algo que Richard Day, numa das mais célebres propostas teóricas anti-hegemónicas, infere como sendo um esgotamento do potencial político da resistência (2005, 70-76). E é necessário salientar que essa estrutura política («a Esquerda») – e é precisamente neste ponto em que poderemos verificar o afastamento de Laclau e Mouffe em relação a propostas anarquistas – tem como estratégia a ocupação do corpo-Estado (seguindo a tradicional lógica marxista, da qual não está assim tão afastada quanto se poderia supor), seguindo uma «*lógica* similar, uma lógica de representação dos interesses num sistema de lutas hegemónicas regulado pelo Estado» (Day 2005, 75). O seu objectivo final não poderá ser mais do que alcançar o reconhecimento de identidades dominadas através da integração destas numa ordem social hegemónica (a esta lógica política, Day denomina de «hegemonia da hegemonia»), que, poder-se-á supor, nunca conseguirá anular radicalmente a possibilidade de que surjam novas identidades que possam, também elas, ser dominadas. Significa isto que Laclau e Mouffe (a) falham em distanciar a hegemonia de uma teoria da dominação, afastando-a de uma possibilidade de se tornar resistência, e (b) acabam por também cair no equívoco de confinarem a sua teoria à forma política dominante e hegemónica das políticas de reconhecimento liberais. Hardt e Negri vêem em Laclau e Mouffe uma releitura gramsciana onde não há espaço para recuperar uma política marxiana (2001, 235). É, de certa forma, uma inflexão no campo das ideias marxistas: se Laclau e Mouffe falavam em identidades dispersas, Hardt e Negri procuram reabilitar uma subjectividade hegemónica e totalizante, que possa operar enquanto sujeito político (a multidão). Aqui podemos verificar que uma crítica anarquista, como a de Day, reside no facto de que Laclau e Mouffe, por diferentes malabarismos teóricos que procurem dar, nunca conseguem abandonar o território da hegemonia como dominação; enquanto uma crítica marxiana, mesmo que pouco ortodoxa, como será o caso da de Hardt e Negri, procura demonstrar que Laclau e Mouffe abandonaram o campo marxista por não serem suficientemente hegemónicos. Esta produção de subjectividades totalizadas, também outra forma de dominação ontológica, é incorporada pela tradição leninista, na qual o Estado imperialista (no caso de Hardt e Negri, o império é a forma política do Estado norte-americano) responde à multiplicidade de sujeitos (e à espontaneidade política a isso associada) através da transformação da «multidão num povo» (Negri e Hardt 2001, 233). Mas a reatualização de uma específica identidade de classe torna difícil perceber qual a relevância deste neo-classismo para compreender uma realidade política contemporânea constituída, como sempre foi, por uma multiplicidade de sujeitos e identidades dispersas, e que procura determinar-se como política radical, ou seja, como resistência política à dominação.

traços desta resistência anarquista é, por isso, a sua efemeridade. A sua anatomia anti-hegemónica permite-lhe ainda representar-se enquanto algo informe, moldável e fluido, consoante a dominação à qual se opõe, e que também ela pode adquirir diferentes expressões.

Esta irregularidade corpórea da resistência relaciona-se duplamente com o carácter anti-representacional referido por Stavrakakis: irrepresentável na forma, porque a resistência pode ter, como a dominação, diferentes encarnações (violentas, não-violentas ou pacíficas, activas ou passivas, motins, ocupações, greves, manifestações, objecção de consciência, sabotagens, *hacking*, actos de resistência simbólica, boicotes etc.), como é demonstrado por grande parte das suas expressões contemporâneas, que subvertem os modelos tradicionais de confronto com a dominação¹⁷²; irrepresentável politicamente, não existindo um interlocutor preferencial, um líder de claqué, no qual a vontade dos particulares é delegada, com o qual se possa negociar ou dialogar. A descentralização não dá lugar ao sonho federalista bakuniniano, onde ainda residiria um sentido de organização política que pressupunha, de alguma forma, quadros intermédios de liderança, que ditariam a estratégia política a tomar em determinados momentos; uma nova resistência anarquista configura-se em torno de uma impossibilidade de representação pela deslocalização dos seus centros de poder. A descentralização transforma-se em irrepresentabilidade radical: nem é totalmente claro o corpo que adquire a resistência, nem a forma das suas práticas, nem a constituição desse sujeito político resistente, dificultando não só a possibilidade de ser assimilada por novas hegemonias (pensamos, aqui, nas hegemonias esclarecidas de Mouffe e Laclau), como a captura e neutralização pelos dispositivos de dominação com os quais se confronta (que não será só o Estado, mas também o próprio aparato discursivo liberal, de reapropriação de qualquer excentricidade e reembalamento em produto consumível e transaccionável).

Alguns comentadores, porém, consideram que esboçar a arquitectura da resistência não é ainda suficiente para criar uma noção robusta de resistência política. Falta o seu conteúdo, as motivações que

¹⁷² O que explica que, após as manifestações contra a conferência da Organização Mundial do Comércio, a 30 de Novembro de 1999, em Seattle, a acção das resistências mundiais (muitas delas focadas na «globalização», também ela disforme e dispersa) fosse tão difícil de capturar pelo espaço público, mais habituado a práticas tradicionais como a greve convocada por sindicatos ou partidos políticos socialistas e marxistas, do que a compreender que a resistência também pode operar a diferentes escalas, com diferentes sujeitos, com uma coordenação limitada entre eles, e com bandeiras tão diferentes como o ecologismo, o feminismo, o veganismo, os direitos laborais, o anti-militarismo, o movimento *fair trade*, o anti-capitalismo, configurando-se em acções de rua tão dispersas como excursões de agricultores coreanos, paradas de gigantones e *cheerleaders*, performances de pais natais activistas, black blocs, teatros de rua, criação de *media* digitais alternativos, bloqueios humanos, concertos ou manifestações organizadas pela Industrial Workers of the World (o maior sindicato norte-americano). As características informes e informais deste tipo de resistência mostraram-se particularmente eficazes (a reunião foi um desastre, revelando, por um lado, a enorme violência que o Estado pode convocar para garantir o seu financiamento e a sua dificuldade para orientar uma resposta coerente a um movimento heteróclito), precisamente porque a resposta dada pela dominação (neste caso, o Estado policial, representado pela polícia de Seattle e, a partir do dia 30, pela National Guard) falhou em apreender a complexidade do movimento desordenado de resistência que se tinha constituído (Solnit e Solnit 2009). Trata-se de um caso exemplar de como a resistência à dominação parece ser mais eficaz quando opera a partir de vários pontos, dispersando o seu poder, e travando as iniciativas de representação convencionais.

levam a que um sujeito escolha resistir à dominação, aquele que tinha sido o grande eixo das críticas dos habermasianos à analítica do poder de Foucault. Howard Caygill, no seu importante trabalho sobre a resistência, sugere que esta é motivada por um «desejo de justiça» (2013, 12). Mas esse desejo parece ser ainda insuficiente: como alguns comentadores argumentaram, pode requerer uma afirmação normativa de que deve existir «um dever moral para resistir à injustiça» (Delmas 2014, 466), ou, então, «que existe um imperativo para resistir em sociedades cuja estrutura institucional afirma ser guiada pelos interesses comuns das pessoas» (Burgos 2016, 2). Desta forma, a resistência política adquire um novo estatuto: não só é moralmente desejável, como é, politicamente, um mecanismo particularmente eficaz para que se alcance aquilo que Delmas refere como «reforma radical». O seu argumento pelo dever da resistência política é, aliás, bastante claro nas suas premissas:

- «(1) Equidade proíbe que se beneficie de esquemas de coordenação injustos.
- (2) Existem três possíveis formas de não beneficiar de um esquema injusto: saída, restituição ou reforma radical.
- (3) Saída é, frequentemente, excessivamente difícil e é, geralmente, indesejável.
- (4) Restituição é, frequentemente, impossível na prática, e é, geralmente, insuficiente.
- (5) Por eliminação, a reforma radical é a única forma para parar de beneficiar de um esquema de coordenação injusto.
- (6) Resistência é, frequentemente, crucial para que se alcance reforma radical.
- (7) Assim, *ceteris paribus*, deve resistir-se a esquemas de coordenação injustos, dos quais se beneficia»

(Delmas 2014, 476)

Centremo-nos nas alíneas 5-7, pois são elas que orientam o argumento normativo pela resistência. Através de uma definição alargada («continuum multi-dimensional de actos e práticas de dissensão, que expressam, amplamente, uma recusa a conformar-se com as normas do sistema dominante» [2014, 476]), Delmas propõe que esta complexa rede de resistências seja direccionada para um propósito de «reforma radical», i.e., proceder à transformação radical (na raiz) de «estruturas e instituições» determinadas e determinantes de normas moralmente ilegítimas (o exemplo das leis Jim Crow está sempre presente neste estudo)¹⁷³. A partir deste simples postulado, e tendo em consideração que a

¹⁷³ Esta ampla definição de resistência entra em conflito como a leitura feita por Rawls (Delmas 2014, 480, 481, na qual a resistência é, por definição, ilegal e impõe-se pela força. É certo que esta interpretação ignora o que Rawls refere no final de §55 (que se opõe à acção militante por se encontrar no limite da

perspectiva de resistência anarquista que propomos implica que o poder-como-dominação não é moralmente justificável, e é, por isso mesmo, intrinsecamente injusto, poder-se-á incluir esta proposta normativa no nosso esboço de definição: que uma perspectiva de resistência anarquista deve contemplar que a resistência é uma das formas mais eficazes para transformar ou abolir normas dominantes e injustas e que implica, também, um dever moral para resistir à dominação. Se utilizarmos a linguagem jurídica, poder-se-á dizer que a resistência não se trata de um direito, mas de um dever, algo que retoma uma ideia introduzida no espaço anarquista por Malatesta, com um artigo precisamente intitulado «O dever de resistência»¹⁷⁴, no qual afirma que:

«nós [os anarquistas] devemos trabalhar activamente, metodicamente, para preparar, organizar, provocar a resistência popular em todas as manifestações da vida em que o povo sofre uma injustiça ou uma violência; resistência económica contra a exploração patronal; resistência política contra as violações da liberdade, resistência moral contra tudo o que tende a considerar e tratar o trabalhador como uma casta inferior.

Este é o nosso dever; este é o nosso interesse.»

(Malatesta 2011a, 107)

ordem constitucional e, por isso, ser ainda uma prática legal, pois apesar de ser contrária à lei, pretende transformá-la dentro de um quadro constitucional existente), quando afirma que «em determinadas circunstâncias, a acção militante, bem como outras formas de resistência, é certamente justificada.» (Rawls 2021: 283). Mas também é verdade que a conotação que a noção de resistência ganha em Rawls é mais negativa, como algo que desestabiliza uma legítima ordem democrático-constitucional, além da sua definição ser mais restrita que aquela que procuramos aqui trabalhar. A desobediência civil, por exemplo, que podemos considerar como uma tática de resistência, encontra-se fora do escopo da definição rawlsiana, que parece procurar uma equivalência entre resistência, acção revolucionária, forçada e militante. A multiplicidade de resistências permite que estas se configurem de diversas formas: como legais e ilegais (ou nos interstícios da lei), violentas, não-violentas ou pacifistas. Delmas, pelo contrário, abre a possibilidade para uma resistência ilegalista (2014, 480), que encontra ressonância em algumas práticas anarquistas, que, como já tivemos a oportunidade de analisar, tiveram o seu período áureo no final do séc. XIX.

¹⁷⁴ A motivação para este artigo passa por redigir uma diatribe quasi-antropológica sobre o «povo italiano», contra a resignação perante a dominação («Porque em Itália não se resiste – e a resistência do povo é o único limite à prepotência dos patrões e dos governantes» [Malatesta 2011a, 107]) e face ao imobilismo dos indivíduos («Em Itália não se resiste – e não se resiste porque falta o espírito de cooperação, de associação.» [Malatesta 2011a, 107]). O diagnóstico de Malatesta só fica completo se cotejarmos este texto com outros, em particular com aquele intitulado «O declínio do espírito revolucionário» (2011c), publicado no n.º 28 do *L'Agitazione*, sob o pseudónimo de Giuseppe Rinaldi (Malatesta era, então, perseguido pelo Estado italiano e encontrava-se clandestinamente no país). Aqui, apresenta sinteticamente os responsáveis pelo estado de apatia generalizada e pela ausência de resistência no país: «Segundo, sobre a ausência de resistência popular. Ignorando outras razões de ordem geral que não entravam no escopo daquela conferência [dada em lesi, a propósito da questão do *domicilio coatto*], culpei os republicanos e os anarquistas» (Malatesta 2011c, 228). Ao criticar a vocação revolucionária de anarquistas e republicanos, a uma espera eterna pela revolução que não chegou, Malatesta acaba por considerá-los «adormecidos». Esta crítica a uma certa perspectiva de que a acção política só pode ser válida quando executada no território da «sociedade futura» ressoa a análise de Gerber sobre o imobilismo conservador de Kropotkin, que explorámos no último capítulo. No seu lugar, Malatesta parece afirmar a necessidade de agir no presente, o que lhe permite dialogar intimamente com os anarquismos contemporâneos proponentes da prefiguração política.

Expurgando o léxico pastoral (se quisermos recuperar alguma terminologia de Foucault), o que Malatesta está a declarar é, a um tempo, que existe uma componente normativa na resistência anarquista (o dever de resistir), e, a outro, e este elemento é particularmente significativo, que a resistência não é singular, ou melhor, que a resistência se estende por diversas resistências, projectadas contra as mais diversas formas de dominação. Em causa estão, por exemplo, a resistência ao poder-como-violência, a resistência ao poder-como-dominância económica, a resistência ao poder-como-dominância política ou a resistência ao poder-como-repressão. De certo modo, sentem-se aqui os ecos da tessitura das contra-condutas de Foucault, constituída por uma multiplicidade de alvos e por uma diversidade de manifestações possíveis. Além disso, este imperativo categórico para resistir também pode sobrepor-se à metanormatividade que tínhamos analisado na analítica do poder foucauldiano: de que a resistência é a sublimação positiva do poder e que cada sujeito deve, a todo o momento, contrariar os efeitos das tecnologias de dominação em torno. Isto permite comprovar que apesar de existirem diferentes categorias e tipologias, é precisamente o facto de se constituírem enquanto práticas políticas que se opõem a quaisquer variantes do poder supressivo (dominação, influência, autoridade, manipulação, humilhação, violência) que permite que possam reclamar a sua designação enquanto resistências (Burgos 2016, 15).

Perante esta abundância de resistências a um não menos variado sortido de dominações, talvez seja importante convocar alguma literatura feminista contemporânea, pois é certamente aquela que está mais apetrechada conceptualmente para enfrentar o debate em torno das resistências e dominações, além de ser, ainda, aquela que de forma mais premente e actualizada tem considerado a resistência como um conceito eminentemente político e, acima de tudo, um elemento primordial para a constituição de uma filosofia política anti-dominância. O propósito político de alguns feminismos radicais em contribuir para a construção de redes de resistência a práticas e instituições que geram algum tipo de dominação sobre mulheres e minorias também permite reaproximar feminismos e anarquismos, algo que tem sido particularmente notório nas últimas três décadas, e que se pode dever ao compromisso partilhado por ambos os projectos para construir espaços políticos de resistência complexos e que não se esgotam em explicações unimodais para a dominação, seja uma justificação materialista¹⁷⁵, seja um problema de

¹⁷⁵ Peggy Kornegger refere que este diálogo íntimo começou ainda antes, com a segunda vaga feminista, desde finais da década de 1960, na qual um conjunto importante de activistas incorporou no seu arsenal estratégico um conjunto de métodos recorrentemente atribuídos ao espaço anarquista (acção directa, espontaneidade, grupos de afinidade): «O anarquismo intuitivo das mulheres, se for aguçado e clarificado, é um incrível salto em frente (ou além) na luta pela libertação humana. A teoria feminista radical saúda o feminismo como a Revolução Final. Isso é verdade se, e somente se, reconhecermos e reivindicarmos as nossas raízes anarquistas. Quando falharmos em entender a ligação feminista com o anarquismo, ficaremos aquém da revolução e ficamos presos na "boa rotina política masculina"» (Kornegger 2009, 494). Transpondo o léxico matrimonial, à qual uma pretensa condição feminina está culturalmente agrilhoadada, importa referir ainda um trabalho que aponta para um outro tipo de dominação, provocado pela relação infeliz entre feminismo e

legislação adequada, seja um culturalismo patriarcal. Tal como as perspectivas anarquistas contemporâneas que nos podem interessar prevêem, o problema é mais complexo e envolve uma dimensão entrópica, com uma multiplicidade de coordenadas e variáveis, o que dificulta esgotar o diagnóstico da patologia num único sintoma. E isso implica, também, compreender de que forma é que as subjectividades resistentes podem emergir num espaço político em que vivem cercadas por diferentes pontos nodais de dominação.

À semelhança do que acontece com os anarquismos, a questão das subjectividades resistentes adquire uma centralidade problemática nos feminismos radicais pelo facto de estas se subsumirem numa condição de «vulnerabilidade do corpo». Aparentemente, um «corpo vulnerável» poderia definir-se como um sujeito privado de agenciamento, despojado de poder, ou seja, alguém a quem foi roubado o potencial para resistir. Vulnerabilidade seria, assim, um conceito pouco operativo para elaborar uma teoria política da resistência, pois seria o seu inevitável reflexo invertido, e a forma adequada de minorar os seus efeitos passaria, inevitavelmente, por aderir a mecanismos paternalistas de poder (Butler, Gambetti e Sabsay 2016). Mas, pelo contrário, algumas autoras vêem na vulnerabilidade uma possibilidade para mobilizar resistências, através da «exposição deliberada [dos sujeitos] ao poder» (Butler 2016, 22), o que pressupõe que a vulnerabilidade é o elemento potenciador da resistência. Por outras palavras, Butler estará a propor que as subjectividades resistentes possam ser pensadas enquanto corpos vulneráveis que aceitam a obrigação moral (aqui reentra o imperativo normativo da resistência) de se exporem no espaço público, com todos os riscos de confrontação com os poderes supressivos que isso implica. É uma visão da resistência política como risco (por promover um atrito onde existe um desequilíbrio de forças), mas também como processo criador de subjectividades, pois é no acto de resistir que o corpo vulnerável se transforma em sujeito político de pleno direito¹⁷⁶.

marxismo: que existe um risco evidente de que o reducionismo marxista limite a opressão feminina à exploração laboral (Sargent 1981). Há alguma saída para este casamento infeliz? Chiara Bottici, num artigo amplamente citado, procura sintetizar o debate entre feministas e marxistas, propondo uma aproximação definitiva a uma estratégia anarquista, referindo que «talvez o feminismo não tenha sido sempre anarquista, mas deveria sê-lo porque deveria ter como objectivo subverter todas as formas de dominação – sejam elas sexistas, económicas ou políticas.» (Bottici 2021a, 18). A discussão foi recuperada em *Anarchafeminism*, o mais recente livro de Bottici e uma das explorações filosóficas mais relevantes para os anarquismos contemporâneos (2021b, 84-86).

¹⁷⁶ Não se trata aqui de ler a resistência como um conjunto de actos que permitem superar a vulnerabilidade (à despossessão, pobreza, insegurança ou dano), mas de abordar a vulnerabilidade como catalisador de resistências e de resistências como actos políticos criadores de subjectividades resistentes (e não resilientes, como se dá conta em Butler, Gambetti e Sabsay 2016). Importa também referir que Butler procura uma definição de vulnerabilidade que não seja uma «disposição subjectiva» (2016, 25), o que implica que a vulnerabilidade não pode ser compreendida como um elemento fundacional de subjectividades. Se a vulnerabilidade for entendida como um tipo específico de relação de forças, então a subjectividade só se forma durante o acto político, que é, por excelência, o de resistir (e, aqui, Butler reaproxima-se do entendimento foucauldiano e deleuziano de que as subjectividades são produzidas relacionalmente, pelo choque de forças, pelo confronto entre poderes, no próprio acto político). Não há lugar para compreender a ideia de vulnerabilidade como um «princípio

Estes contributos tão diversos permitem, assim, que cozinheemos uma definição suficientemente ampla de resistência política que possa ser aplicada ao aparato teórico anarquista que aqui procuramos desenvolver: (i) a resistência é um tipo específico de poder e não lhe é exterior; (ii) a resistência opõe-se a outros tipos de forças, aos quais decidimos designar de poderes supressivos (dominação, autoridade, violência, manipulação, influência); (iii) a diversidade de formas que um poder supressivo descentralizado pode apresentar produz, necessariamente, um conjunto disforme e também ele múltiplo de resistências políticas sem centro de poder; (iv) as resistências anarquistas podem criar estratégias comuns e relacionarem-se em redes de afinidades, que não devem ser confundidas com blocos contra-hegemónicos; (v) as resistências anarquistas são poderes produtivos de subjectividades autónomas; (vi) no espaço político existe sempre um desequilíbrio de forças; (vii) as resistências anarquistas são um conjunto de práticas levadas a cabo por sujeitos (precários, vulneráveis, subalternos) que se encontram numa posição de maior desvantagem relativa na balança de forças políticas; (viii) a resistência é motivada por um desejo de justiça; (ix) a dominação é um poder supressivo moralmente ilegítimo; (x) resistir face à dominação é um imperativo moral.

Atente-se agora a (ix), que coloca em cima do tabuleiro a questão da legitimidade: se podemos desde já admitir que a dominação é sempre ilegítima, talvez seja importante inverter a questão e procurar pela legitimidade na resistência. Será toda e qualquer resistência política legítima? A resposta não será assim tão evidente, a partir do ponto em que consideramos que nem todas as formas de dominação se equivalem. O problema é, por isso, mais complexo do que poderia aparentar ser: afinal, resistir a um totalitarismo parece, à primeira vista, ser mais tolerável do que resistir a uma lei laboral injusta. Além disso, e tendo em conta que uma resistência política anarquista implica um grau de exigência maior, no sentido em que revela uma maior intransigência em relação aos poderes supressivos aos quais se opõe, esta mantém sempre uma posição de legitimidade moral inabalável, independentemente da miríade de táticas que pode utilizar? O debate em torno da legitimidade da resistência política perpassa a história da filosofia política, pelo que talvez seja o momento adequado para revisitá-lo: convoque-se, então, a discursividade jurídica.

fundacional para a política», «uma identidade subjectiva» ou «uma identificação de mulher com a lesividade» (Butler 2016, 22), o que coloca esta perspectiva nos antipodas de qualquer proposta por um feminismo essencialista.

5.3.0 problema da legitimidade

«Até os oprimidos têm obrigações. Nem todo o acto de resistência é justificado.»

(Walzer 2023)

A questão da legitimidade da resistência é tradicionalmente polémica na história da filosofia política. Existem três posicionamentos perante este problema: (i) a resistência é incompatível com uma ordem política; (ii) a resistência deve ser incorporada na arquitectura legal de um espaço político; (iii) a resistência é compatível com a ordem política, precisamente porque se lhe opõe, e nesse acto de confronto transforma-a positivamente. Se é certo que a resistência anarquista que pretendemos traçar se aproxima desta terceira abordagem, a verdade é que outras correntes anarquistas viram na segunda uma possibilidade de responderem aos avanços de aparatos de dominação política tirânicos. Mas talvez seja necessário iniciarmos esta análise pela primeira opção, o que nos permitirá capturar uma grande angular sobre o debate e compreender a densidade dos argumentos em causa.

A primeira possibilidade nasce da tradição aristotélica da política e parte da integração do princípio da habituação como motor para a edificação de um regime político estável, sólido e inabalável. Já na *Ética a Nicómaco* pode confirmar-se de que forma é que Aristóteles integra este elemento como condição central para o seu projecto ético, ao afirmar que «a virtude moral ou ética é o produto do hábito» (1103a15-20). No domínio da política enquanto ciência do Estado, a tarefa de treinar o hábito, de enformar condutas e comportamentos regulares, constantes e esperados torna-se no propósito primordial do bom legislador: em Aristóteles, o sucesso desse treino de regularidades, da imposição de hábitos, é o que «distingue uma boa forma de constituição de uma má» (1103b5-10). A preocupação de fundar o bom Estado no hábito manter-se-ia na transição da *Ética a Nicómaco* para a *Política*, na qual o conceito-virtude volta a ser convocado, mas desta feita em aplicação ao contexto político concreto. A organização da *polis* depende não de uma subversão legal, na qual cada cidadão procura melhorar a lei, torná-la mais adequada a um princípio de justiça, mas em conservá-la. Este é, pelo menos, o seu princípio geral¹⁷⁷. E daqui resulta que é tarefa do bom legislador e do bom governante habituar os cidadãos à obediência política («é mau habituar os homens a alterar as leis de ânimo leve» [*Política*, 1269a15-16]), pois o «benefício obtido pela alteração será menor do que o costume de desobedecer aos governantes» (1269a17-18). A comunidade

¹⁷⁷ Aristóteles contempla a possibilidade de revisão legal de leis injustas («é preferível não deixar imutáveis as leis escritas» [*Política*, 1269a9]), pois «resulta manifesto que, por vezes, algumas leis precisam ser alteradas. Mas noutra perspectiva, isso requer muita prudência» (*Política*, 1269a13-15). Mas não como princípio orientador da prática política de organização de uma *polis* saudável, apenas como possibilidade excepcional nos limites políticos. Ao invés, a regra deve ser conservar a lei injusta e «consentir em alguns erros de facto por parte do legislador e dos governantes.» (*Política*, 1269a16-17).

política justa, segundo Aristóteles, funda-se assim numa ética do hábito, que implica uma regularidade e uma conservação do aparato normativo. A desobediência e a resistência a uma norma injusta, mesmo que legítimas em casos limitrofes, são, acima de tudo, expressões que colocam em risco a sobrevivência da boa ordem política, não lhes restando outra possibilidade do que serem politicamente excluídas e eticamente deslegitimadas, por princípio geral, da vida política da *polis*.

A incompatibilidade entre resistência e política estende-se até à modernidade, na qual vamos encontrar em Hobbes uma das mais expressivas invectivas contra uma possível conciliação ou incorporação da primeira na esfera da segunda¹⁷⁸. É certo que, tal como Aristóteles, Hobbes confere um carácter excepcional à resistência, em virtude do direito indelegável de auto-preservação, ao admitir que «ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida» (Hobbes 1995, 117). Como vimos na cartografia das contra-condutas, o direito à resistência seria, assim, um direito inalienável, mas o elemento que importa realçar é de que essa inalienabilidade só o é como protecção *in extremis* da vida¹⁷⁹. Quando está em causa uma injustiça que não provoque um dano absoluto ao corpo ou à existência do sujeito, a resistência é simplesmente injustificável politicamente, por colocar em risco a inviolabilidade do direito soberano e a própria sobrevivência da república. Será isso que está em causa quando Hobbes afirma, no *Leviatã*, que «[n]inguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente. Porque essa liberdade priva a soberania dos meios para nos proteger, sendo portanto destrutiva da própria essência do Estado» (2002, 181). São duas linhas de ataque ao problema da resistência política: por um lado, que a resistência é sempre uma ameaça à conservação do poder soberano; por outro lado, o bom soberano será aquele que tornar desnecessária a resistência.

Mas se em Aristóteles o princípio do hábito permitiria uma coordenação das vontades dos cidadãos que anularia o efeito político da resistência, em Hobbes iremos encontrar o dever de obediência, como conceito em torno do qual se definirá a normatividade soberana e que esgotará a força potencial de

¹⁷⁸ Sobre Hobbes e a resistência, cfr. Sreedhar 2010.

¹⁷⁹ Ver também *De Cive*: «Ninguém é obrigado, por qualquer *acordo* que tenha feito, a não resistir a alguém que o ameaça com a morte, ferimentos ou outro dano corpóreo. Porque em qualquer homem existe um estágio supremo de medo, pelo qual ele vê o dano que o ameaça como o pior possível, e por necessidade natural faz o seu melhor para evitá-lo [...]. Finalmente, uma obrigação a não resistir é uma obrigação a escolher aquilo que lhe parece ser o maior de dois males. Pois a morte certa é um mal maior que lutar. Mas é impossível não escolher o menor dos dois males. Assim, por esse pacto, seríamos obrigados ao impossível, e isso é contrário à natureza dos pactos.» (Hobbes 1998, 40). Está em causa o direito a resistir ao «governo negligente dos príncipes», no qual o governante perde a legitimidade soberana por não cumprir o acordo estabelecido com os súbditos. Mas o argumento de Hobbes, claro está, consiste em mostrar como é preferível viver sob leis injustas a regressar à ameaça do estado de guerra de todos contra todos.

qualquer acto de resistência¹⁸⁰. Perante «o desejo de conforto e deleite sensual», e o «temor da morte ou ferimentos» (Hobbes 1995, 92), desponta um desejo pela obediência civil, que é lavrado no pacto entre súbditos e soberano, no qual os primeiros prescindem dos seus direitos naturais de exercício de força (e a resistência é uma das possíveis encarnações dessas mesmas forças) e, em troca, o segundo exige submissão ao seu domínio. Mas este dever de obediência, por pretender ser eterno e imortal como a soberania, está na dependência directa da capacidade de o soberano cumprir com a sua parte do acordo, isto é, da garantia de que este «é capaz de protegê-los [aos súbditos]» (Hobbes 1995, 182). Toda a organização política que emerge do pacto originário vincula, a tempo par, súbditos e soberano, impondo que cada uma das partes respeite o que foi estabelecido, enquanto garantia de que o contrato social possa vigorar: o soberano garante a estrita segurança dos seus súbditos, para que estes se possam deleitar nas actividades mundanas¹⁸¹, mas estes cumprem com «a promessa de obedecer à lei civil» (Hobbes 1995, 219), abdicando de qualquer concretização da vontade de insurgência, revolta, desobediência, rebelião ou resistência¹⁸².

Segundo Foucault, como sabemos, a exclusão da resistência deriva da procura de Hobbes em expurgar a comunidade política da conflitualidade e da guerra. Portanto, a ideia pré-concebida de que Hobbes seria um filósofo que teria infiltrado o vocabulário político com o léxico da guerra não estaria totalmente correcta: se é verdade que o exercício literário de Hobbes assenta, em grande medida, na criação de imagens de confronto, com recurso amplo a uma metaforística bélica, a realidade é que o faz, também, para lhe opor uma política como consenso, diálogo e contrato, através de uma linguagem mais austera,

¹⁸⁰ Não quer isto dizer que em Hobbes seja omissa um projecto formativo do súbdito, como acontece com Aristóteles. Pelo contrário: também Hobbes propõe que «os súbditos devem ser ensinados a não gostar das mudanças de governo»: «Retirem seja de que Estado for a obediência (e consequentemente a concórdia do povo) e ele não só não florescerá, como a curto prazo será dissolvido. E aqueles que empreendem reformar o Estado pela desobediência verão que assim o destroem» (1995, 267-268). Mas a realidade é que o carácter vinculativo do dever de obediência fornece mais robustez à proposta crítica da resistência de Hobbes, algo que está ausente no projecto aristotélico. Como referirá a propósito do poder eclesiástico, a missão de obedecer e ensinar obediência não tem um carácter jurídico sem que exista um acto soberano que promulgue leis (neste caso, aquela que constitui o dever de obediência como uma obrigação jurídica; cfr. Hobbes 1995).

¹⁸¹ Por outras palavras, o contrato social é originado numa pulsão de vida. Foucault considera que é «esta vontade de preferir a vida à morte» que funda a soberania (por aquisição), que é tão «jurídica e legítima quanto a que fora constituída segundo o modo da instituição e do acordo mútuo» (2006, 106).

¹⁸² É preciso relembrar que, com Hobbes, a distinção entre lei natural e lei civil (ou positiva) não assenta numa dicotomia rígida, na qual para uma vigorar é necessário que a outra seja anulada. Hobbes esclarece esse ponto ao afirmar que «a lei da natureza faz parte da lei civil, em todos os Estados do mundo. E também, reciprocamente, a lei civil faz parte dos ditames da natureza» (1995, 219). Quando este afirma que «a obediência à lei civil também faz parte da lei da natureza» está a precisar que o cumprimento de um pacto é uma questão de justiça, e esta faz parte do domínio da lei natural. Não é certo que Hobbes esteja a declarar que o dever de obediência tem uma raiz jusnaturalista, antes que (i) o dever de cumprir qualquer pacto é uma judicativa do direito natural e que, logo, (b) o dever dos súbditos em cumprirem o pacto de obediência em relação ao soberano é do domínio da lei da natureza. Mas (c) o dever de obediência só existe no direito civil, porque é o resultado do pacto fundador da república. Talvez seja possível inferir que o que está aqui em causa é que a necessidade de cumprir pactos é um postulado de direito natural que é incorporado no direito civil, mas que o dever de obediência, em particular, só nasce na esfera do direito positivo, i.e., no próprio acto de formação do Estado civil.

e desprovida de uma aura tão estetizável quanto a outra, como seria o caso daquela à qual o direito é conforme. Ao contrário do que poderia parecer à primeira vista (ou, pelo menos, para o senso comum), o *Leviatã* não pretende instituir a política no domínio da beligerância (ou não só da beligerância), mas integrá-la no reino da legalidade e do jurídico. E aqui reside a sua importância enquanto evento-chave que marca uma nova época na criação de discursos míticos acerca da instituição do Estado moderno e em torno da noção de soberania, que adquire a sua plena legitimidade não a partir de actos de conquista (apesar de estes poderem ser fundacionais), mas dos mecanismos pelos quais se conserva ou – se for preferível utilizar a terminologia maquiaveliana – se mantém.

Hobbes cumpriu assim a sua missão salvífica de resgatar a teoria do Estado do seu sono prolongado, mantendo-a vigilante, através da linguagem dos direitos, aos perigos da guerra. Mas as guerras, ou o estado de conflitualidade que ameaça a comunidade política, às quais decididamente Hobbes se opõe, não são as de carácter expansionista entre Estados. Pelo contrário, a teoria do contrato hobbesiano promove uma protecção ao belicismo interno, ao «discurso de luta e de guerra civil permanente» (Foucault 2006, 109), que será o mesmo que dizer que Hobbes estaria a pensar o *Leviatã* como uma bula para a auto-preservação do Estado em relação às forças internas que o podiam contaminar, isto é, contra o conjunto de resistências (tanto da emergente burguesia, como das plurais resistências populares, no seu contexto inglês do séc. XVII) que contra ele poderiam atentar. Ao instituir, num primeiro momento, uma nova teoria do Estado, higienizada da dimensão de conflito permanente, pois fundada numa soberania que o pretende anular, e, num segundo, por determinar que a sua formulação passaria a assentar na linguagem de direitos, Hobbes esvaziou o potencial político do conceito de resistência e arrastou-o para as margens da filosofia política, para o espaço da excepção, ao qual ficou confinado durante grande parte da modernidade. Mas essa expulsão da resistência só ficaria inteiramente concretizada quando chegássemos a Kant e à sua eloquente exposição do problema da justaposição entre duas ordens legais no mesmo edifício normativo.

À semelhança do que encontramos em Hobbes com o dever de obediência ao soberano, também em Kant, na *Metafísica dos costumes*, nos confrontaremos com a dimensão «incontestável (irresistível)» do poder executivo (2011, 183). Particularmente reveladora da posição kantiana em torno do problema da resistência é a secção dedicada aos «efeitos jurídicos que decorrem da natureza da união civil», na qual está exposto o seguinte enunciado: «Contra a autoridade legisladora do Estado não há, portanto, resistência legítima do povo» (2011, 190). Toda esta secção contempla o imenso problema lógico da incorporação de um possível direito de resistência, no qual a assimilação deste elemento num quadro normativo implicaria a inversão de papéis entre soberano e súbditos, minimizando o grau de absoluta

rectidão da lei pública encarnada em «legislação suprema». Quer isto dizer que conferir existência jurídica à resistência implicaria reconhecer a contradição, dentro de um específico sistema normativo, entre quem poderia arbitrar um conflito entre soberano e súbdito. Por outras palavras, Kant expressa a impossibilidade de integrar um dispositivo normativo que contrarie ou minimize o grau de soberania que, como sabemos, emerge da representação da vontade geral da totalidade dos cidadãos, ou, num caso limite, que transforme o próprio cidadão em soberano.

Vários elementos se entrelaçam nesta vigorosa rejeição da resistência: que a acção política do povo só reclama legitimidade se for delegada nos seus representantes; que existe uma equiparação entre resistência e revolução (algo que se manterá relativamente nítido em Rawls, por exemplo); que o dever de obediência é condição *sine qua non* para determinar os «bons cidadãos» (Kant 2011, 194); que uma resistência legal não é mais que uma inconsistência legal e uma contradição jurídica, pois geraria duas instituições soberanas (o soberano-soberano e o cidadão-soberano) e produziria um curto-circuito funcional: afinal, pode um direito de resistência fazer parte da lei, opondo-se-lhe? O ponto determinante desta perspectiva encerra-se na determinação de que o direito, como representação da vontade comum do povo e inscrito na constituição, é absoluto e que qualquer acto de insubordinação não é mais que uma expressão de vontade arbitrária, e que, por esta qualidade, não detém qualquer fonte de legitimidade moral. Seria, por outras palavras, um acto de força, de imposição da vontade individual ou minoritária à vontade geral, uma insurreição contra o próprio interesse do povo, pois este encontra-se representado na figura do monarca ou do parlamento. Uma resistência legal (ou «resistência activa») implicaria, tão só, cultivar dentro do organograma normativo do Estado os instrumentos que conduziriam à sua iminente ruína.

O dever de obediência absoluta à lei, que durante a governamentalidade moderna insiste em sobrepor-se à justiça, ecoa no espírito constitucional, em particular a partir da Revolução Francesa de 1789. Tratando-se de uma constituição ou de uma carta constitucional, a realidade é que a obediência é frequentemente incluída à letra de lei. Mesmo a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, onde ficou lavrado que um dos direitos inalienáveis seria o de resistência à opressão (artigo 2.º), revela uma pulsão condenatória em abstracto, quando se determina que qualquer cidadão que não obedeça imediatamente à lei se tornará «culpado de resistência» (artigo 7.º)¹⁸³. É durante este período que se assiste à transformação do Estado moderno de soberano fazedor de leis arbitrárias em aparelho

¹⁸³ Algo que está, aliás, também presente no projecto constitucional apresentado à Convenção, em 1793, por Condorcet. Mas nele fica também exposta a possibilidade de a constituição conferir legitimidade formal e legal ao direito de resistência, o que pressupõe que a resistência, para Condorcet, é originada num direito natural que transcende a esfera do direito positivo e a antecede, tal como a própria constituição poderá sobrepor-se à lei. A sua proposta constitucional acabou por não ser aprovada e Condorcet seria condenado por traição meses depois.

normativo de justificação da lei – além de incorporar um conjunto de regras que anteriormente faziam parte da esfera de reivindicações dos actos de resistência política («tribunais independentes, pesos e contrapesos, uma esfera pública livre, direito ao voto» [Maliks 2018, 460]) –, algo que se intensifica durante o século XIX e que acaba por condenar a visão legalista da resistência ao desaparecimento¹⁸⁴. Podemos dizer, sem grande risco, que a história hegemónica da governamentalidade moderna se traça a partir da consolidação normativa do dever de obediência, pela supressão dos focos de legitimidade que os ilegalismos populares, esses fachos de resistência, poderiam reivindicar. Ao mesmo tempo, a governamentalidade moderna também vai revelar o confinamento do Estado-forma à discursividade jurídica, iniciando o seu longo monólogo sobre a vinculação à lei e apropriando-se do velho problema jusnaturalista da legitimidade. Se durante a governamentalidade clássica o Estado era o alvo do discurso legitimista, eis que a partir de finais do século XVIII este se torna o seu principal defensor. O liberalismo emerge como razão governamental em que a normalização e a destituição das possibilidades de diferença política acabam por ascender a princípio de regulação. À resistência pouco mais restaria do que ser absorvida pelas margens discursivas das contra-condutas, não sem antes se assistir a uma tênue tentativa para a assimilar ao discurso liberal. Neste amplo campo ideológico, a integração da resistência num projecto político democrático parece ser vantajosa de duas formas distintas: por um lado, porque a resistência pressupõe uma «contestação constante», que garante uma vigilância cerrada dos representados sobre os representantes; por outro, a resistência é instrumentalmente boa para a democracia «porque justifica as instituições necessárias para resistir à dominação» (Hamilton 2018, 487). O posicionamento liberal procura relegitimar a resistência a partir do espaço dos direitos individuais, procurando robustecer a ideia hobbesiana de que existem casos excepcionais em que actos de resistência são justificados. E esta justificação emerge precisamente do facto de algumas instituições políticas não cumprirem com a sua parte do acordo: neste caso, estamos perante aquilo que se pode denominar como «abuso de autoridade», i.e., um grau extremo de dominação. A concepção liberal de resistência parte da linguagem dos direitos, mas afasta-se de Hobbes por não impor à resistência uma condição-limite para que esta possa ser legítima. Não se trata de afirmar que a resistência só é moralmente legítima quando a autoridade política ou o soberano atentam contra a vida do indivíduo; afirma-se, isso sim, que a resistência adquire legitimidade em casos em que a autoridade não desempenha as obrigações contratuais às quais está vinculada ou que as subverte como forma de auto-conservação. Esta concepção

¹⁸⁴ Ainda neste século, houve quem propusesse um direito de resistência. Talvez «proposta» não seja o vocábulo certo; seria mais correcto falar em «meditação», confiando-lhe o sentido espiritualista que parece ser apropriado a este tipo de reflexões disfarçadas de materialismo. É o caso do artigo «Diritto di resistenza», de Paolo Virno (primeiramente publicado em *Virtuosismo e rivoluzione* [1993]), no qual se decide reivindicar um *jus resistentiae* através de chave *operaista*: um apelo à legalidade que não o pode ser, uma súplica ao agressor (Virno 2015, 146-147).

alargada, que amplifica a estrita cláusula da legitimidade moral da resistência hobbesiana, está já presente nas contra-condutas jurídicas que se opõem à razão de Estado, e que, como já analisámos, vai desembocar em Locke. Recorde-se que este refere que o direito de obediência cessa quando a própria autoridade perde a sua legitimidade política (quando a autoridade age arbitrariamente e sem conformidade com a vontade comum) e se transforma em tirania¹⁸⁵. Confira-se, então, o que Locke afirma na §221 do *Segundo tratado do governo civil*, sobre a dissolução de governos (que podemos entender, neste contexto, como uma expressão de resistência política):

«quando o poder legislativo ou o príncipe, um dos dois, age de forma contrária à confiança que lhe foi depositada pelo povo. / O poder legislativo age contrariamente à confiança que nele é depositada quando tenta invadir a propriedade do súbdito e quando procura elevar-se a si mesmo, ou a qualquer outra parte da comunidade, à condição de senhor que dispõe arbitrariamente das vidas, liberdades e bens do povo.» (Locke 2018, 376)

O distanciamento sulcado em relação a Hobbes torna-se ainda mais claro: não só a resistência como auto-preservação deve ser considerada, como também a resistência à ingerência externa ao indivíduo, seja ao seu corpo, seja à propriedade¹⁸⁶. A teoria da resistência de Locke propõe, então, uma distensão da legitimidade a diferentes tipos de dominação, que se distinguem da autoridade por não terem validade moral, i.e., não serem políticos, no sentido em que só o poderiam ser se existisse o consentimento dos indivíduos e, em simultâneo, da sociedade civil. É igualmente interessante verificar que Locke se refere a esta potência destituente do povo como poder, o que permite compreender como a integração da resistência nesta esfera também conhece alguns ecos importantes da discursividade liberal. Porém, importa reter que a concepção lockiana de resistência, por mais alargada que possa parecer, quando em comparação com a hobbesiana, não promove, de forma alguma, aquilo a que podemos desde já chamar de resistência radical (que, como veremos, se pode declinar em revolução ou insurreição). As águas nas

¹⁸⁵ Para abordagens mais minuciosas da teoria da resistência de Locke, cfr. Ashcraft 1987 (em particular o capítulo 8: «Resistance to Tyranny») e Marshall 1994.

¹⁸⁶ Algumas expressões anarquistas iniciais, ainda muito epigonísticas do iluminismo, chegam mesmo a reflectir em torno da ideia da resistência, utilizando a linguagem dos direitos políticos. É o caso da tradição proudhoniana norte-americana (Tucker e Spencer, em particular), segundo a análise feita por Kropotkin no seu célebre verbete «Anarchism» para a *Encyclopedia Britannica*. Neste texto, Kropotkin afirma que a concepção de resistência destes anarquismos é ainda centrada na valorização dos direitos individuais de protecção do seu corpo e da sua propriedade em relação à invasão de forças externas ao indivíduo (algo que, um século mais tarde, definir-se-ia como propriedade de si), que se trata de uma variação lockiana (Kropotkin 1910).

quais Locke navega são, afinal, as do direito, e o seu propósito é de inscrever dois postulados: que o dever de obediência à autoridade deve manter-se inviolado (quando subsiste o vínculo contratual entre súbditos e príncipe, e consentido pelos primeiros [2018, 380]); que a autoridade é sempre legítima porque é fundada no direito civil e não na força. Para que a comunidade política não perca os seus vínculos e se desmobilize na multidão anárquica que apavora Locke, deve garantir-se que o princípio bélico do choque de forças seja expurgado. E isso implica, por exemplo, que qualquer rebelião, que, por princípio, assenta no pressuposto de que a força se impõe à lei, é moralmente ilegítima (2018, 380).

A resistência liberal lockiana é, a um tempo, mais abrangente que a hobbesiana, mas é, a outro, ainda insuficientemente robusta, pois não permite que se exerça contra o princípio absoluto da autoridade (afinal, como Locke relembra, a resistência só pode ser justificada contra pessoas e não contra o princípio da autoridade [2018, 380]). Num tom similar ao que encontramos no *Leviatã*, chega mesmo a admitir que o «povo suportará, sem motins, nem murmúrios, grandes erros dos seus governantes, muitas leis injustas e inconvenientes e todos os deslizes da fragilidade humana» (Locke 2018, 379). E esta referência é particularmente ilustrativa de como existe um cisma entre a interpretação lockiana de resistência e a proposta de definição que apresentámos no capítulo anterior, quando se referiu que a resistência é motivada por uma pulsão de justiça. Esta resistência suave não contempla a legitimidade de actos subversivos contra, por exemplo, leis injustas (a não ser que resultem de «uma longa sequência de abusos») e parece não acrescentar mais que duas cláusulas proprietaristas ao postulado de Hobbes, fortalecendo a dicotomia entre autoridade legítima e poder ilegítimo (dominação), que, como temos vindo a demonstrar, segundo algumas perspectivas anarquistas, apresenta uma divisória muito ténue, em que as partes dificilmente se conseguem isolar de forma tão clara. Por isso, também aqui, a autoridade e a soberania são inquestionáveis, invioláveis e irresistíveis.

Parece ficar claro que tanto em perspectivas republicanas, como liberais, impera sobre a resistência o princípio de conservação e estabilidade do direito civil e do Estado. Na primeira modernidade, a resistência surge dentro de um contexto muito próprio, em que a constituição do político se vê ainda ameaçada pelo absolutismo e pela arbitrariedade do príncipe. Desta forma, pode compreender-se o propósito comum a Hobbes, Locke e Kant, de conseguir desenhar uma arquitectura normativa e blindá-la a possíveis insinuações despóticas. Foucault estará parcialmente certo, quando refere que existe uma pretensão de anular as pequenas resistências populares através de um quadro legal que se sobrepõe à anarquia da política como guerra. Mas não terá compreendido que talvez não se trate, propriamente, de uma intenção fundacional deste novo aparato normativo; antes, a obliteração das pequenas resistências terá sido o corolário de uma vontade de protecção da ordem política, inicialmente, de conservação, depois,

e de normalização, finalmente, característico de um processo autofágico, ao qual o direito está ameaçadoramente exposto. E a realidade é que este movimento de resistência à resistência legal ainda encontra ecos importantes na filosofia política contemporânea, nesta sua fase tardo-moderna, principalmente em torno da configuração de resistência política enquanto desobediência.

Um dos exemplos contemporâneos desta tendência para remover o direito à resistência da ordem legal surge com Joseph Raz, num ensaio de especial relevância para compreender não todo e qualquer tipo de desobediência, mas apenas a «desobediência moralmente motivada», que se distende por três categorias: desobediência revolucionária, que visa «contribuir directamente para a alteração do governo ou dos arranjos constitucionais», desobediência civil, uma «violação da lei desenhada para contribuir directamente para a mudança de uma lei ou de uma política pública ou para expressar protesto contra uma lei ou política pública», e objecção de consciência, ou seja, «uma violação da lei levada a cabo porque o agente está moralmente proibido a obedecer-lhe» (Raz 1983, 263). Focando-se na segunda categoria, Raz argumenta que não existe um direito moral para a desobediência civil em Estados liberais porque «o direito de cada um à actividade política está, por hipótese, protegido pela lei» (Raz 1983, 273), i.e., que um acto de desobediência, um gesto de resistência à autoridade política, pressupõe necessariamente uma negação parcial ou total da legitimidade de uma ordem jurídica liberal. Mais uma vez parece surgir um problema tautológico nesta leitura (de que a resistência não é legítima porque só o que adquire legitimidade é o que é legal e a resistência não o é), tal como uma vocação para atribuir à determinação «democracia liberal» um conteúdo auto-legitimante (o que parece ser uma dificuldade para um perfeccionismo liberal, com o de Raz: não se poderá, por hipótese, pensar que uma ordem processualmente estável poderá, no entanto, assentar em leis com questionável fundamento moral e que a elas se deva resistir?¹⁸⁷)

No entanto, o argumento de Raz, tal como o de Kant, é particularmente eficaz na negação da possibilidade de atribuir à resistência ou à desobediência o alvará de direito político, pois esse acto jurídico implicaria aceitar a norma e a sua negação (o tal curto-circuito de duas ordens normativas em contradição). Parece ser visivelmente incoerente teorizar a resistência política utilizando a linguagem dos direitos, pois tratar-se-ia de permitir a incubação de um vírus que a qualquer momento poderia atentar contra a salubridade do edifício normativo-legal que se pretende conservar. A oposição de Raz a um direito de desobediência civil é, de facto, coerente com o seu propósito de justificar uma ordem normativa liberal, atribuindo à resistência desígnios tão nefastos quanto encorajar o desrespeito pela lei, a divisão

¹⁸⁷ Raz consideraria que tal objecção pressupunha que, neste caso particular, estaríamos, pelo contrário, perante um Estado iliberal, pois tratar-se-ia de um «reflexo da inadequação da sua lei em não estabelecer o limite certo para a acção política legal» (Raz 1983, 276).

ou mesmo imputar aos indivíduos a tenebrosa expectativa de que quebrar a lei pode conduzir a uma alteração política (Schock 2015, 32). Assim, tal como com Hobbes, Locke e Kant, também com Raz a resistência política é expedida para o domínio da excepcionalidade, pois é «um tipo de acção política para o qual ninguém tem um direito» e por estar «para lá do direito geral à acção política» (Raz 1983, 275).

Dito isto, Raz abre precisamente algumas hipóteses para exercer uma resistência política, ao afirmar que «[a]lgumas vezes, é justo participar em desobediência civil, em protestos contra [leis injustas] e más políticas públicas», além de esse direito vigorar num Estado iliberal, ou seja, num espaço que não «respeita o direito à participação política» (Raz 1983, 273). Mas esta ocasionalidade está sempre limitada pelo direito à tolerância, o qual pode conflitar com actos de desobediência civil. Neste caso, é prerrogativa da autoridade política punir ou prevenir ocorrências dessas acções de resistência, que, como podemos observar, ocorrem num espectro muito limitado e sobre as quais Raz não desenha quaisquer exemplos. Em abstracto, se é permissível resistir a injustiças, que o próprio Raz considera que o Estado liberal pode comportar (1983, 273), a desobediência civil parece ver a sua legitimidade magnificada, mesmo que não ascenda ao patamar de direito político. Por outro lado, a sumptuosidade moral que é conferida à autoridade política e à legalidade, que configura um dever de obediência significativamente robusto¹⁸⁸, roubam a legitimidade moral a qualquer acto político que se oponha a uma norma, o que parece encorajar o confinamento do político ao espaço determinado em antemão pelo direito positivo.

A desobediência civil como figura externa ao direito, ao Estado, como excepção, estava já presente em *Uma teoria da justiça*, de Rawls, que parece expor um posicionamento importante com o qual Raz parece de alguma forma dialogar. Na verdade, quando Raz falta de desobediência civil como um acto aberto, reflectido e não-violento poderá estar a referir-se à definição de Rawls, de que a desobediência civil «é um acto público, não violento, decidido em consciência mas de natureza política» (Rawls 2021, 280)¹⁸⁹. À primeira vista, a apreciação de Rawls distancia-se da de Raz por conferir à desobediência civil um estatuto híbrido, como expressão limite da lei e não como exterioridade. Isso permite-lhe não só incorporar a desobediência civil na esfera de influência e vigilância do direito, como também separá-la de outras formas de resistência ilegítimas. Neste último domínio encontram-se a «acção militante» e a «obstrução». A primeira é definida nos seguintes termos:

¹⁸⁸ Veja-se, por exemplo, a nota 223 (1983, 223), na qual Raz considera que se uma autoridade pública (um juiz, um procurador) considerar que não há lugar para punição do desobediente, por concordar com as motivações que lhe são demonstradas, esta deve imediatamente «demitir-se ou desobedecer civilmente ou ambas».

¹⁸⁹ Apesar de a primeira edição de *The authority of law. Essays of law and morality* anteceder em um ano *Uma teoria da justiça* (1970 o primeiro, 1971 o segundo), Rawls havia já desenvolvido o tema da desobediência civil num *paper* de 1966, que Raz poderia conhecer (Rawls 2021, 19).

«O militante, por exemplo, resiste ao sistema político existente de uma forma muito mais profunda. [...] Em vez disso, ele busca através de acções militantes bem orientadas, de perturbação e de resistência, atacar a visão da justiça prevalecente ou forçar um movimento na direcção desejada. [...] Neste sentido, a acção militante não está compreendida dentro dos limites da fidelidade ao direito, representando uma oposição mais profunda à ordem jurídica. A estrutura básica é vista como sendo tão profundamente injusta, ou então como estando tão afastada dos seus próprios ideais, que se torna necessário preparar o caminho para uma mudança radical, se não mesmo revolucionária.» (Rawls 2021, 282, 283)

Há vários elementos que importa reter, mas, por agora, o mais significativo será a diferença de categoria política que envolve a desobediência civil e a resistência militante. Enquanto a primeira, como afirmámos, se situa na fronteira da legalidade, a segunda pressupõe uma exterioridade absoluta. A resistência política é, neste caso, irreconciliável com qualquer transformação da ordem constitucional que não implique a sua supressão. Rawls afirma que, em certos casos, esta categoria de resistência pode ser justificada, mas nunca num regime constitucional, que seria o equivalente ao Estado liberal de que Raz falava. A desobediência civil, por outro lado, encontra a sua justificação em casos de «infracções sérias ao primeiro princípio da justiça, ao princípio da igualdade e às violações evidentes da segunda parte do segundo princípio, o da igualdade equitativa de oportunidades» (2021, 286), que Rawls exemplifica como bloqueios à aquisição de propriedade, direito ao voto ou de liberdade de movimento a minorias (a desobediência civil parece ser mais clara quanto ao primeiro princípio, do que em relação ao princípio da diferença). Significa isto que a desobediência civil surge em Rawls como uma opção última de acção política contra injustiças prolongadas, que de outra forma não poderiam ser corrigidas. Essas injustiças relacionam-se, principalmente, com o estatuto de plena cidadania constitucional de que um indivíduo poderá gozar numa sociedade liberal. A característica mais interessante da definição de desobediência civil por Rawls, e onde parece ganhar vantagem sobre a de Raz, é que ao permitir a sua entrada no aparelho normativo consegue, igualmente, circunscrevê-la com maior precisão a uma forma legítima. Queremos com isto dizer que a integração da desobediência civil no espaço constitucional permite a Rawls moldar os termos e condições da sua legitimidade: os seus limites (não pode levar a uma «ruptura no respeito pela lei e pela constituição, que abriria caminho a consequências negativas para todos») e a

sua configuração (uma «aliança política entre as minorias, que irão cooperar para controlar o nível de protesto» [Rawls 2021, 287]).

O que esta aparente abertura do direito à resistência ou direito à desobediência civil parece esconder é o rigoroso caderno de encargos implicado no formulário. Rawls especificamente afirma que «em certas circunstâncias, o dever natural de justiça pode exigir uma certa autolimitação» (2021, 287), ou que «uma aliança deste género é difícil de alcançar; mas, se houver uma liderança esclarecida, tal não parece impossível» (2021, 288), ou ainda que uma «obrigação política que os contestatários têm para com os cidadãos em geral seja de existência problemática, há laços de lealdade e fidelidade que se desenvolvem entre eles quando defendem o seu objectivo comum» (2021, 289). Em torno do direito de desobediência civil, Rawls cria um apertado espartilho, no qual se define que este só poderá emergir em casos de evidentes atentados contra o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e se essa resistência estiver relativamente domesticada pelos processos constitucionais, tanto em termos relacionais, através da manutenção do dever de obediência em relação ao Estado, aos cidadãos e àquilo que se supõe ser a vontade legítima da maioria, como em termos processuais, a partir do ponto em que as formas de acção política legítimas são aquelas que obedecem a um organograma formal, com algum tipo de liderança e, por isso, representação. Ao contrário de Raz, Rawls enquadra a desobediência civil no sistema legal e, através desse acto jurídico, consegue moldá-la e também esvaziá-la do seu ímpeto mais radical, legitimando-a juridicamente desde que esta não cause estragos às fundações da estrutura básica da sociedade em que tão bem acolhida é¹⁹⁰.

De Hobbes e Locke até Rawls e Raz, podemos compreender que o lugar ocupado pela resistência é de uma excepção que pode ocasionalmente ser benéfica para proteger o sujeito ou para repor a justiça. Não tem plena dignidade política porque a sua vocação é de se projectar face à autoridade política, garantir um choque de forças que pode oferecer resultados inesperados e pô-la em xeque. A legitimidade da resistência, segundo o posicionamento tomado pela corrente liberal, nunca pode ser plena, porque isso significaria deslegitimar a própria autoridade, que é, como temos visto, o derradeiro agente legitimador. Legal ou ilegal, pública ou privada, violenta ou não-violenta, revolucionária ou nem tanto, as múltiplas expressões de resistência, que observaremos em maior pormenor um pouco mais à frente, parecem sempre emergir no espaço político como um primo afastado incómodo, mas necessário para preservar a unidade familiar. Assim, não será surpreendente que alguns ilegítimos supostamente mais arejados, ditos radicais, afirmem que, afinal, a resistência traz muitos benefícios para a família liberal: dizem eles

¹⁹⁰ Andreas Føllesdal refere que a perspectiva de Rawls é particularmente útil em sociedades justas, e que a desobediência civil é importante em casos de extrema injustiça ou como «função estabilizadora em sociedades quase justas» (1982, 174).

que a resistência revitaliza a democracia representativa liberal, através da destruição de obstáculos que impedem o acesso à experiência política, que a purifica, pois confronta-se com as normas que garantem e justificam relações de poder que originam dominação, que a revigora, gerando novos interesses que devem conhecer novos representantes (Hamilton 2018).

Esta perspectiva radical, fundada na hipótese de que a resistência às relações de poder-como-dominação será mais bem-sucedida se for «transgressiva, isto é, se confrontar directa e, necessariamente, violentamente as normas e leis existentes» (Hamilton 2018, 478), incorre numa armadilha que pode ser desmontada de duas formas. Segundo o argumentário liberal, como já vimos, institucionalizar o conflito parece contribuir para um problema legal (a existência de mais do que uma ordem normativa no mesmo Estado de direito), para um problema de legitimidade (se a autoridade política é posta em causa, quem pode então definir quais os actos políticos legítimos e ilegítimos?) e para um problema de expectativas (as regularidades em que assenta a existência e conservação de um Estado de direito é posta em causa pelo constante questionamento da legitimidade moral de normas políticas). Mas existe também uma possibilidade de rebater este argumento a partir de um posicionamento anarquista. Aqui, ao contrário das refutações liberais, dir-se-ia que o processo de institucionalização da resistência não só contribui para esgotar politicamente uma resistência radical, como, e principalmente, faria depender a legitimidade das resistências políticas da vontade da autoridade política (seja de um soberano arbitrário, em regimes iliberais, seja da representação da vontade da maioria, em sistemas liberais). Se é certo que a resistência é tão mais eficaz quanto mais transgressiva à norma o for, qualquer acto de institucionalização estaria condenado a uma condição oximórica: seria paradoxal governamentalizar a resistência, pois a partir do ponto em que essa transformação ocorresse, nada existiria ao qual a resistência se poderia opor, a não ser a si mesma.

Mas a objecção mais robusta que uma perspectiva anarquista pode apresentar contra a racionalidade liberal é de que a resistência não reclama a sua legitimidade à autoridade política. Pelo contrário, o argumento anarquista que propomos avançar pressupõe que toda e qualquer acção política não depende do crivo da autoridade, que seria o mesmo que atribuir à autoridade uma antecedência de legitimidade em relação à própria política, ficando esta última sob a sua tutela. O argumento por uma resistência política anarquista recusa a sobreposição entre legitimidade moral e legitimidade legal e pode ser convocado com alguma utilidade para responder a Raz ou a Rawls: a resistência política, se assenta, como vimos, numa motivação de justiça, não necessita de uma justificação legal e tem, frequentemente, que a transcender e ser dela independente, se esta se constituir a partir de um conjunto de normas

injustas¹⁹¹. Esta afirmação origina um evidente problema: quem pode determinar qual a legitimidade moral de uma norma jurídica, caso se rejeite a autoridade do legislador, enquanto representante da vontade geral? Evidentemente que não estará em causa a confirmação da autoridade derradeira do soberano, que se sobrepõe à lei através da sua arbitrariedade, como com Schmitt, mas uma ideia de irrepresentabilidade da vontade de cada sujeito e, mais, de uma impossibilidade de delegar o juízo moral sobre acções ou normas, próprias ou de outrem. Uma leitura anarquista da resistência política funda-se, precisamente, na impossibilidade moral de um sujeito alienar a faculdade para ajuizar num corpo ou sujeito que não ele próprio, reservando a potencialidade para agir politicamente perante fenómenos de injustiça, quer esta qualificação seja determinada pela ordem normativa-legal vigente, quer seja imputada pelo arbitrio pessoalíssimo e não-soberano de cada um. Desta forma, uma resistência anarquista também só pode reclamar a sua coerência se abandonar a pretensão de se inscrever num limite radical da teoria liberal e, finalmente, assentar arraiais nos terrenos pantanosos, mas nem por isso menos férteis, da discursividade iliberal. Perante a impossibilidade de compreender o poder como resistência a partir da matriz jurídica-judicial – pois a «lei não descreve o poder» (Foucault 1994j, 268) –, deve procurar-se uma nova metáfora que possa ser mais útil à nossa análise. Por isso, em seguida, veremos se a resistência anarquista, tendo renunciado à linguagem dos direitos, poderá afirmar-se como solução coerente se se inscrever no domínio da política como guerra.

5.4. A política como continuação da guerra por outros meios

«[A] resistência à tirania é o ideal mais elevado do homem. Enquanto a tirania existir, independentemente da sua forma, a mais profunda das ambições do homem deve resistir-lhe de uma forma tão inevitável como o homem deve respirar»

(Goldman 2020, 132)

A compreensão do fenómeno abrangente da política pode ser facilitada pelo recurso a dois tipos distintos de diagramas: o primeiro diz respeito a uma concepção jurídica da política, em que as pulsões desta última são domesticadas pelos direitos com o objectivo de consertar a oposição entre contrato e o seu

¹⁹¹ É importante referir que a resistência à dominação ou a resistência à «hipótese repressiva» deve, segundo Foucault, abandonar a gramática dos direitos porque o poder-como-domação não está necessariamente fundado no jurídico. O poder como dominação, na sua forma não-soberana, exerce-se de outras formas que escapam ao enquadramento legal (vigilância e normatização de condutas e comportamentos, penetração de discursos extra-legais na máquina de produção de subjectividades, formação disciplinar das formas de apreensão do conhecimento) e, por isso, a eficácia da resistência política está também dependente de largar o léxico jurídico e projectar-se no domínio da para-legalidade (Barnett 2016, 265-266).

limite, isto é, a figura da opressão. A matriz utilizada neste primeiro esquema é a do poder soberano. Existem, porém, quatro objecções à circunscrição do poder ao conceito de soberania: a soberania é um conceito operativo numa determinada circunstância histórica e não é útil para compreender a totalidade dos fenómenos políticos e das relações de poder, em qualquer época, em qualquer lugar; a soberania funda um tipo específico de governamentalidade que se infiltra nas intermediações do declínio do poder pastoral e da génese do poder disciplinário; a soberania pressupõe que a política se funda num pacto originário fictício e, *ergo*, isto implica que a obediência só pode ser garantida pela hipóstase da soberania e através da conservação de um estado de irrazoabilidade dos súbditos; a soberania, como conceito jurídico-político, não responde de modo eficaz a casos limite da acção política, como é o caso da resistência. Esta última objecção é talvez a mais significativa para este argumento, porque se se aceitar que o exercício do poder é uma condição permanente da política, e que se onde existe poder existe resistência, então a resistência não só não é um exemplo de excepcionalidade da política, como é, pelo contrário, uma das suas condições de possibilidade. A resistência não habita um território limítrofe da política, nem é, muito menos, uma sua exterioridade. Assim, para compreender politicamente a resistência não se pode procurar uma legitimação jurídica e, por isto, deve remeter-se para um esquema analítico alternativo.

Este esquema, este segundo modelo de análise política, é proposto por Foucault, quando se refere ao atrito continuado entre sujeitos e instituições no interior dessa amálgama de relações e vontades contraditórias a que a literatura convencionou designar como «sociedade civil». A resistência surge aqui não como acção excepcional, mas como a inevitável e natural continuação da política, se a procurarmos compreender a partir da definição inicial apresentada neste capítulo: como oposição entre forças, como embate entre duas ou mais matérias, como choque entre corpos que pretendem adquirir uma posição de vantagem. Mas o «confronto belicista», de que fala Foucault a partir de Nietzsche (2006, 31), não significa um confronto entre o objecto imóvel e a força imparável: no domínio da política, como no da física, há um elemento de elasticidade a ter em conta, que se reproduz na construção de alianças, na criação de novas tácticas, na elaboração de estratégias apropriadas a cada contexto. A resistência encontra aqui o seu lugar, no tal projecto de «*física política* ou de *imunologia*, que se manifesta, acima de tudo, num choque de forças entendidas em torno das relações de inimidade teorizadas de forma mais cândida pela doutrina militar» (Caygill 2013, 10). Se a política é a procura pelo equilíbrio de assimetrias ou por vencer o adversário (formulações que estão, aliás, muito presentes em qualquer discussão política no espaço mediático contemporâneo), é facilmente compreendido o intuito de Foucault em inverter a célebre proposição de Clausewitz, afirmando que «a política é a guerra continuada por outros meios;

quer dizer que a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra.» (Foucault 2006, 30).

A convocatória de Clausewitz é pertinente, se pensarmos que mais que um teórico da guerra moderna entre Estados-nação, trata-se de um importante teorizador da guerra de resistência. É uma interpretação perfeitamente plausível e ler atentamente *Da guerra* permite compreender que esta não é uma ilacção particularmente imaginativa. Clausewitz escreve longa e apaixonadamente sobre a resistência, conferindo-lhe um estatuto significativo na guerra, e atribuindo-lhe um papel decisivo: não só a destruição moral e física da resistência é o que define a vitória num conflito, como «a defesa não é mais do que *a forma mais forte da condução da guerra que mais seguramente nos permite dominar o adversário*» (Clausewitz 2022, 430). Assim, a resistência é estabelecida como uma forma de acção negativa que visa neutralizar o agressor ao «destruir uma tal quantidade de força do inimigo que este terá de renunciar ao seu desígnio» (Clausewitz 2022, 49). Durar mais que o adversário, utilizar todos os meios disponíveis para ganhar vantagem, exercer domínio sobre o tempo para actuar cirurgicamente ou aguardar pacientemente, delinear acções imprevisíveis, ocupar e libertar, surpreender o inimigo: todos estes elementos podem ser incorporados numa estratégia defensiva que encorpa amplamente uma resistência. E também aqui relembramo-nos do princípio que Maquiavel utilizou para definir a adequação política do príncipe, que consistia na capacidade deste se apropriar do tempo e o vergar à sua vontade. O político seria aquele que, compreendendo as regras do acaso, da fortuna, do tempo, não só saberia como agir, mas, principalmente, quando fazê-lo.

Transpor a teoria da resistência de Clausewitz das campanhas militares para a luta discursiva encontra ecos surpreendentes na interpretação do que é a política para alguns anarquismos¹⁹²: se recordarmos a aproximação de Clausewitz à noção de resistência pura, por exemplo, aquela a que «falta intenção *positiva*» e que visa apenas «fazer fracassar as intenções do inimigo» através da aplicação de forças que o levem à exaustão (2022, 55), poder-se-á invocar a estratégia de confronto nihilista. Neste caso, a resistência não apresenta qualquer componente criativa e o seu propósito é um e apenas um: o de «causar a erosão dos recursos materiais e da vontade política do adversário» (Caygill 2013, 27). Não há um projecto de futuro e o acto de confronto pressupõe uma reacção de negação total da existência política do adversário. As estratégias a utilizar podem escalar até alcançarem uma dimensão de extrema radicalidade e poderão, frequentemente, implicar uma destituição da vida do inimigo. Como já referimos anteriormente, o nihilismo de final do século XIX, que reapareceu no espaço de ideias anarquistas nos últimos trinta anos, numa época em que as visões de futuro parecem encolher drasticamente, poderá

¹⁹² Talvez não seja displicente referir que o título do histórico jornal anarquista português convoca o próprio imaginário bélico: chama-se, justamente, *A Batalha*.

ser uma actualização possível desta noção elaborada por Clausewitz. Mas talvez seja com a dialéctica negativa de Bakunin que a resistência pura partilha mais semelhanças: luta sem propósito político criativo, que se relaciona com o princípio positivo que compunha a tese que Bakunin pretendia expurgar do seu modelo teórico; o acto político adquire toda a sua legitimidade na negação do adversário, não havendo lugar a uma possibilidade de reconciliação ou de trégua. Neste caso, podemos comprovar de que forma é que uma resistência pura anarquista se estabelece como um acto eminentemente político e distinto de outros tipos específicos de resistência, pois o seu conteúdo substancial não é adquirido numa proposta alternativa, mas na rejeição, sem concessões, daquela que lhe é imposta.

Existe, porém, um segundo elemento a florado por Clausewitz em *Da guerra* que gostaríamos de invocar: a guerrilha. Ao situar-se no limite daquilo que podemos considerar guerra convencional, a guerrilha é o culminar de um processo extremo de confronto entre forças profundamente assimétricas, em que o agressor tem prevalência, e em que o agredido adopta uma tática de recurso para defender a sua posição: dispersão de acções, descentralização, inexistência de uma liderança clara, adopção de métodos informais, fraca preparação militar por parte dos resistentes, frequentemente civis, extensão e prolongamento indefinido do conflito. Clausewitz introduz a guerrilha, sobrepondo-a à insurreição, mas a sua análise está ainda num estado embrionário¹⁹³, apesar de lhe imputar um estatuto de ameaça bastante real aos exercícios militares modernos em torno de exércitos estratificados, de linhas de comando bem definidas e de orientações estratégicas planificadas, o que podemos considerar uma definição admissível para a acção dos Estados-nação. Apesar de vislumbrar a importância da guerrilha, será durante o século XX que este modelo bélico se tornará mais visível, de que um bom exemplo será a adopção de uma estratégia guerrilheira por parte do marxismo-leninismo-maoísmo na defesa de posições chinesas durante a Segunda Guerra Sino-Japonesa¹⁹⁴. Por isso, mesmo que Clausewitz intua a importância da guerrilha para compreender as transformações de modelos e estratégias de guerra, é necessário aguardar pela

¹⁹³ As referências à guerrilha em *Da guerra* são, de facto, esparsas, mas nem por isso irrelevantes para compreender a amplitude das estratégias de guerra. A realidade é que a guerrilha é um fenómeno militar particularmente recente para Clausewitz, no contexto dos conflitos entre exércitos europeus até à primeira metade do século XIX. No seu tempo, a principal evidência da eficácia da estratégia de guerrilha encontra-se no contexto das guerras napoleónicas, principalmente as peninsulares: a resistência de Torres Vedras aos avanços de Masséna é um dos exemplos de como uma estratégia militar convencional bem definida não consegue determinar com exactidão as consequências de um embate entre forças, deixando sempre uma ampla margem para o acaso e para a vontade inquebrável dos defensores (Clausewitz 2022, 557).

¹⁹⁴ Trata-se de uma reformulação da estratégia marxista-leninista clássica, que não conferia à resistência a primazia política que Mao, mais tarde, lhe dará. Lenin dirá mesmo que a resistência se encontra num ponto intermédio entre as lutas sociais e a revolução. A diferença entre a guerrilha e a revolução consistia no facto de que no segundo caso os intervenientes estão munidos com o armamento mais eficaz para transformar uma luta defensiva numa luta de classes internacional: a consciência de classe (Caygill 2013, 68, Lenin 1972a e 1972b e Mao Tsé-Tung 1967a). Como veremos mais à frente, existe um desacordo entre diferentes concepções do marxismo quanto ao lugar a ocupar pela noção de consciência de classe e, particularmente, do estatuto político que a resistência pode reivindicar nos seus modelos teóricos.

segunda metade do século XX para encontrar uma elaboração mais sistemática: é Schmitt quem conseguirá capturar o sentido contemporâneo da guerrilha e superar categorias obsoletas, como a de soberania, para moldar uma inovadora actualização da política como guerra.

Originado em duas aulas dadas em Pamplona e Saragoça, em Março de 1962, Schmitt olha para as transformações da guerra no pós-1945, em que as acções de guerrilha adquirem uma posição sobressaliente nos eventos bélicos. Indochina, Filipinas, Argélia, Chipre, Cuba, Laos e Vietname são alguns dos exemplos de que Schmitt se socorre para justificar este seu argumento de que o fenómeno do guerrilheiro abandonou a periferia da teoria bélica (2007b, 12-13). A época em que a guerra «entre Estados, entre exércitos estatais regulares, e entre portadores soberanos de um *jus belli* [direito à guerra], que também na guerra se respeitavam um ao outro como inimigos, e não se discriminavam um ao outro como criminosos, para que um tratado de paz fosse possível, constituindo-se como o fim da guerra normal e auto-evidente» (2007b, 9), estava há muito ultrapassada e, no seu lugar, emerge o tempo da «resistência total» (2007b, 13)¹⁹⁵.

Segundo Schmitt, isso significaria o surgimento de dois novos sujeitos. A primeira é a do guerrilheiro moderno, que é algo distinto do guerrilheiro tradicional, que se refugiava nas montanhas e se armava com forquilhas para combater agressores indesejados. O guerrilheiro do pós-guerra é, para Schmitt, peculiar, não só por ter acesso a armamentos mais eficazes, mas, também, por passar a habitar um território que se inscreve nos interstícios da legalidade e da ilegalidade¹⁹⁶. A figura do guerrilheiro, legitimado pelos tratados internacionais, apresentaria, então, quatro características: «irregularidade, mobilidade crescente, intensidade do confronto político e carácter telúrico» (2007b, 22). A segunda figura é a do terrorista, que se diferencia do guerrilheiro por actuar claramente numa «ilegalidade ilegítima», estabelecer-se numa posição ofensiva e não defensiva e por não reconhecer a alteridade ao adversário, remetendo-o a uma posição de inimizade absoluta (2007b, 92). Segundo Schmitt, é Lenin quem prepara e Mao quem realiza a mutação do guerrilheiro em terrorista, através da elevação do inimigo de classe a inimigo absoluto, primeiro, e com a elaboração de um compêndio de inimizades (racial contra o

¹⁹⁵ Schmitt localiza a abertura desta nova era no teor do manual *Resistência total. Um manual da guerrilha para todos*, redigido por um oficial do exército suíço, Hans von Dach, em 1957, visando sobretudo garantir a protecção do território perante a possibilidade de uma invasão pelos exércitos do Pacto de Varsóvia.

¹⁹⁶ Parece desenhar-se uma linha tênue entre legalidade e ilegalidade do resistente, dependendo esta da natureza das suas acções. Em abstracto, o resistente parece estar legitimado pela codificação internacional em dois momentos: pela Convenção de Haia, de 1907, e depois consolidado pelas Convenções de Genebra, de 1949 (Schmitt 2007, 27-32), particularmente pela extensão dos direitos humanitários garantidos ao guerrilheiro em caso de captura.

colonialista, classista contra a burguesia, nacionalista contra o invasor), depois, que intensificarão este tipo particular de resistência (2007, 52 e 59)¹⁹⁷.

Desta forma, começa-se a vislumbrar a ameaça que é reduzir a política à dicotomia amigo-inimigo, dado que existe uma impossibilidade epistémica de definir claramente quem é um e quem é outro, especialmente quando se trata de política, perigosamente quando se trata de guerra. Voltaremos mais à frente a este problema, que tem permeado as discursividades políticas iliberais contemporâneas, da esquerda à direita do espectro político, e que poderão ser úteis para compreender qual o posicionamento adequado para uma resistência política anarquista dentro deste espectro «afectivo»¹⁹⁸. Por agora, importa ainda prestar toda a atenção à teoria da resistência de Schmitt, na qual parece ser possível estabilizar-se um conjunto de práticas de resistência anarquistas: afinal, as características de informalidade e de irregularidade que identificam o guerrilheiro podem servir para definir um conjunto de acções horizontais, sem liderança, espontâneas e provisórias que marcam a actividade anarquista contemporânea. Há claras lacunas morais e ameaças políticas na submissão do entendimento dos fenómenos da política à dialéctica maniqueísta amizade e inimizade, mas deixaremos este problema em aberto para analisar numa secção posterior. É, contudo, possível encontrar alguma coerência entre o guerrilheiro e os princípios da organização da resistência anarquista. A guerrilha pode, por enquanto, ser apropriada para uma estratégia de resistência num modelo de política como guerra. Mas, como sabemos, nem só de estratégia vive a guerra e esta pode distribuir-se numa ampla tipologia: coloniais, de proximidade, absoluta,

¹⁹⁷ Mesmo concedendo que a análise de Schmitt peca por ser evidentemente equívoca (afinal, a distinção entre inimigo real e inimigo absoluto é mais tênue do que ele parece julgar ser), talvez fique explicada a razão para que uma certa literatura filosófico-política tenha arrastado as resistências anarquistas para a jaula do terrorismo. Pois a interpretação que Schmitt faz da estratégia bélica marxista pode facilmente transpor-se para o domínio das resistências anarquistas, a partir do ponto em que qualquer motivação ideológica da guerra, que assente num princípio de intransigência em relação ao adversário-inimigo, é qualificada de terrorista. Schmitt refere-se rapidamente aos anarquistas nesta obra (2007b, 12), alegando que a análise de Bakunin, Kropotkin e Tolstoi da guerrilha russa de 1812 é distinta da marxista. Os anarquismos, sabe-se, são vulgarmente convocados como apêndice discursivo pelos discursos críticos do marxismo: mas não passam de um auxiliar superficial, uma caricatura que impede que se possa captar a sua complexidade.

¹⁹⁸ Há um último aspecto desta teoria do guerrilheiro que importa referir e que se relaciona com as formas contemporâneas que este pode tomar. Schmitt prevê com grande argúcia que as transformações tecnológicas produzirão novas subjectividades resistentes, quando refere que «a tecnologia moderna providencia armas e meios de destruição cada vez mais fortes, meios de transporte e métodos de comunicação cada vez mais aperfeiçoados ao guerrilheiro» (2007b, 13). Hoje, é impossível ler esta análise de Schmitt e não pensar imediatamente nas diversas resistências digitais, que segundo Caygill parecem aplicar na perfeição o princípio de Clausewitz de que a forma mais eficaz de defesa em relação a um inimigo sólido ou líquido é a vaporosa e não hierárquica guerrilha (2013, 61-62). Vários exemplos deste tipo tão contemporâneo de resistência política podem ser dados: a resistência como divulgador de informação e como arquivo público, deslegitimando «a dominação, tornando-a disponível para escrutínio e comentário de uma variedade de perspectivas, potencialmente contestando a tendência à monopolização da informação, riqueza, poder e, finalmente, violência essencial à dominação legal racional ou mesmo total» (Caygill 2013, 207), poderá certamente ser um dos casos mais paradigmáticos, encarnada em movimentos de denunciantes como WikiLeaks; ou ainda aquilo que pode ficar sob o tão vago guarda-chuva do *hacktivismo* (que se aplicássemos uma chave de análise schmittiana conseguiríamos compreender a razão para ser também denominado de ciberterrorismo), mais vulgarmente associado ao *doxing*, e que retoma o que Deleuze tinha já referido sobre a substituição da sabotagem tradicional pelos vírus informáticos e pela pirataria digital, como formas de resistências mais apropriadas à sociedade de controlo e de maior utilidade para abrir o futuro a um comunismo por vir (Deleuze 1990, 237).

mundial, religiosa, invasão ou, ainda, como insurgência. Neste último tipo de guerra encontraremos uma ramificação que exerce uma força de acção tremenda sobre o anarquismo pós-estruturalista e que nos permitirá contextualizá-lo dentro do debate contemporâneo que se estabelece no seio dessa confusa mixórdia ideológica a que se pode chamar «política radical»: falamos, evidentemente, da guerra civil.

5.5. A sedução pela guerra civil: stasiologia

«A resistência é a única componente humana de toda a História.

Tudo o resto é Progresso Leviatânico.»

(Perlman 2021, 220)

O enamoramento das correntes mais radicais do pensamento político contemporâneo pelo modelo de guerra civil explica-se razoavelmente pela premissa de que um dos opositores da contenda é representado pelo sujeito que detém uma reserva monopolística de autoridade política legítima: o Estado. É curioso que Clausewitz, no seu *Da guerra*, seja omissivo quanto a um fenómeno que não se pode considerar propriamente moderno, tendo em conta o longo historial de guerras civis um pouco por todo o Império Romano. Mas não é menos certo admitir que as guerras civis se intensificam durante o século XIX e todo o século XX, o que, de certa forma, explicaria o silêncio de Clausewitz em relação a um tipo específico de guerra tão presente na literatura teórica da nossa época. É, por isso, necessário recorrer-lhe para procurar uma ampla definição que explique em melhor pormenor este exagerado fascínio: num importante estudo sobre o tema da guerra civil, Ann Hironaka define-a como «um conflito de larga-escala, organizado e sustentado, entre um Estado e actores políticos domésticos» (2005, 3) ou entre um «Estado e um grupo societal que se lhe opõe» (2005, 34). A partir da base de dados *Correlates of war*, Hironaka adianta ainda dois critérios para a sua definição: «ambos os grupos de combatentes devem participar activamente», tendo forçosamente de existir resistência por parte de uma das forças (ou tratar-se-ia de um massacre), e que o número de vítimas mortais anual «deve ser maior que um milhar» (2005, 34). É evidente que a definição deste número arbitrário de mortes (porque não 2000? porque não 100?) serve mais um propósito metodológico da ciência política do que o objectivo de encontrar a definição mais apurada e que possa ser mais útil à filosofia política. E esse desiderato é o de circunscrever a guerra civil a um conflito de larga-escala, prolongado, e afastá-lo de outras concepções, como motins ou assassinatos (2005, 34-35). Podemos, no entanto, abandonar este último critério e reaproveitar os dois primeiros

(Estado contra um actor político que oferece resistência) porque, como veremos, o sentido que aqui procuramos de guerra civil não é de natureza empírica, mas metafórica.

O elemento metafórico é importante num duplo sentido: primeiro, pois nenhum discurso filosófico pode prescindir de uma certa errância literária para comunicar com o leitor, encontrando um equilíbrio entre o patrocínio de uma aridez tal que o ofício da escrita teórica se torna um mero acto mecânico, e o perigo, tão habitual entre nós, de degeneração num pífio e constrangedor enfatuamento. Segundo, que o pós-estruturalismo depende, em grande medida, da capacidade de fundar o seu discurso filosófico recorrendo a uma metaforística abundante, algo que se vai entorpecendo à medida que o epignoisimo vai alastrando, e que frequentemente contribui para hermetizar e obscurecer a proposta teórica (se existe), quando não degenera num pífio e constrangedor enfatuamento. As resistências (agora não políticas ou, pelo menos, não totalmente políticas) à legitimação do pós-estruturalismo explicam-se um pouco por isto, algo que é, aliás, absolutamente justo. O caso da metáfora da guerra civil é um desses exemplos paradigmáticos, em que a utilização do termo como recurso literário não só embaça o argumento, esvaziando-o do seu conteúdo político e ético, ao submetê-lo a um processo de estetização, como evoca uma fetichização da violência que não é consensual entre as propostas que nos interessam em particular, i.e., os anarquismos. Mas antes de lá chegarmos, será necessário conhecer de que forma é que esta metáfora da guerra civil, que tanta fortuna tem tido entre os filósofos políticos ditos radicais, tem sido trabalhada pelos bastardos de Foucault, Deleuze e Guattari.

A primeira incursão que gostaríamos de fazer é a Agamben e ao argumento que explora num livro precisamente intitulado *Stasis. A guerra civil como paradigma político*¹⁹⁹, que reúne duas conferências oferecidas em Princeton em 2001. Já antes, Agamben tinha afluído a questão da guerra civil, em particular da «guerra civil global»²⁰⁰ em *Estado de excepção* (2021a, 176), mas é neste curto curso que

¹⁹⁹ Recorremos à edição da Quodlibet, que reúne todo o projecto do *Homo Sacer. Stasis. A guerra civil como paradigma político* corresponde à segunda parte do segundo volume e foi inicialmente editada pela Bollati Boringhieri (Turim, 2015). Fazendo par com o famoso texto sobre o estado de excepção, pode considerar-se que este é a última tentativa de Agamben em pensar politicamente o mundo em redor. Depois, aquilo que gostaríamos de denominar de *mystical turn* (com *Horkos. Il sacramento del linguaggio, Oikonomia. Il regno e la gloria, Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, Altissima povertà e L'uso dei corpi*; pelo meio, a inevitável incursão no Holocausto, com *Auschwitz*).

²⁰⁰ Anota Agamben que «a expressão “guerra civil mundial” aparece no mesmo ano (1963) no livro de Hanna Arendt *Sobre a Revolução* e no de Carl Schmitt sobre a *Teoria do guerrilheiro*». Na realidade, em nenhum momento Arendt utiliza essa expressão, a não ser uma aproximação ao termo, quando afirma que uma guerra mundial pode ser «um tipo de guerra civil, assolando toda a terra, como até a Segunda Guerra Mundial foi considerada por uma parcela considerável da opinião pública e com justificação considerável» (1990, 17). Schmitt, pelo contrário, refere o termo uma única vez, mas numa passagem importante para demonstrar a superação da dicotomia guerra colonial-guerra entre Estados. A guerra civil global passa a ser o paradigma durante a guerra fria, com diferentes conflitos em diferentes palcos, travados de forma irregular, e opondo dois novos actores de guerra: por um lado, o guerrilheiro de que falámos anteriormente normaliza-se; por outro, o Estado é agora um agente colonizado por um partido. Por essa razão, Schmitt afirma que foi com Lenin, «o revolucionário profissional da guerra civil global» (2007, 93), que se operou uma mudança de guarda na teoria da guerra. Esta anotação é recuperada no início de *Stasis* (Agamben 2021b, 257-258).

se encontrará uma aproximação mais decisiva a um conceito tornado «ciência» e que deixaria uma forte herança na primeira década do nosso século. Aqui, Agamben procura legitimar teoricamente a noção de guerra civil como um conceito através do qual pode ser compreendida a complexidade da política internacional, sugerindo uma ciência que a tenha como objecto: a stasiologia. O prefixo *stasis* parte da apropriação de uma ideia desenvolvida por Platão no *Menexeno* (243d5), em que este assume *stasis* como um género de conflito que divide temporariamente a família (*oikos*), uma separação de afins, uma guerra no interior da comunidade, que pode, no entanto, ser rapidamente resolvida através de uma reconciliação entre as partes (Marrin 2018, 105-109). A *stasis* enquanto guerra civil é, no *Menexeno*, uma situação provisória e, para Agamben, representa um estado intermediário entre a vida pública e a vida privada:

«não tem lugar nem no *oikos* nem na *polis*, nem na família nem na cidade; ao invés, constitui uma zona de indiferença entre o espaço impolítico da família e o político da cidade [...]. Isto significa que, no sistema da política grega, a guerra civil funciona como o limite entre a politização e a despolitização, através do qual a casa é excedida pela cidade e a cidade é despolitizada pela família.» (Agamben 2021b, 264).

Além de ser inescapável, a *stasis* emerge como uma condição à politização do sujeito, o que implica pensá-la não só como uma inevitabilidade, mas também como uma necessidade. A guerra civil torna-se necessária para a sobrevivência da família e da comunidade política porque se inscreve no *intermezzo* entre o *oikos* (privado) e a *polis* (público). Por outras palavras, a *stasis* parece funcionar a dois tempos: primeiro, depende da criação de um inimigo para robustecer tanto os laços de sangue entre irmãos dentro da família, como as alianças políticas entre cidadãos dentro da cidade; segundo, como uma barragem que impede tanto a corrupção da comunidade política em família, como a ascensão do doméstico a assunto de Estado. É neste «equilíbrio precário» (Agamben 2021b, 268), nesta terra de ninguém situada nos limites também do discurso jurídico e soberanista, que podemos encontrar o sentido clássico da ideia de guerra civil.

O sentido moderno do termo também pressupõe que a guerra civil habita num estranho interstício da legalidade. Agamben convoca Hobbes para demonstrar como a guerra civil não é equivalente nem ao estado de natureza, nem à dissolução da multidão. Trata-se de uma mera aparência: «a guerra civil é uma projecção do estado de natureza na cidade» (Agamben 2021b, 286). Mas a realidade é que se atentarmos cuidadosamente à letra de texto do *Leviatã*, rapidamente compreendemos que o surgimento

da guerra civil não carrega o fardo alegórico que Agamben lhe parece conferir²⁰¹. Pelo contrário, e conhecendo a circunstância da escrita desse mesmo texto (em plena Guerra Civil Inglesa, também ela muito pouco metafórica), a noção de guerra civil emerge como um dos elementos centrais com que o soberano se deve ocupar. Como o próprio admite no capítulo XVIII dessa mesma obra, é um dos deveres da soberania o de impedir, julgar e o de «evita[r] [...] a discórdia e a guerra civil» (2002, 152). Nada que preocupe Agamben, que através da sua *stasiologia* confere à guerra civil um sentido positivo, atribuindo-lhe a condição de ressurgir elípticamente no presente para regenerar e purificar o político e o doméstico. Neste modelo particular de política como guerra, a guerra civil como resistência extrema adquire um carácter mais-que-simbólico: é a chave que descodificará uma nova hermenêutica da política, é o dispositivo que reequilibrará a assimetria de forças²⁰².

Mas talvez não exista aproximação à guerra civil que tenha ganhado tanta ressonância no espaço da teoria política radical, que se tenha tornado tão hegemónica no debate em torno das possibilidades de resistências contemporâneas, quanto um texto publicado no segundo número da revista *Tiqqun*, em Setembro de 2001, sob o título *Introdução à guerra civil*²⁰³. Este texto pode, antes de mais, ser entendido como a combinação definitiva do jargão e do aparato conceptual muito em voga na viragem do século nos espaços de política radical, frequentemente encontrando o seu assento na privilegiada academia, polvilhado com o estilo próprio que parece ser, hoje, a norma literária: filosofemas aforísticos, hiper-referencialidade, indefinição dos limites entre o que é um manifesto, propaganda, ensaio e teoria,

²⁰¹ É particularmente enigmática a razão que leva Agamben a considerar que a guerra civil surge no *Leviatã* de forma alegórica, como hipótese-limite que tem de ser contemplada pelo soberano para garantir a sua conservação (Agamben 2021, 292), mas, ao mesmo tempo, admite que o propósito final do texto hobbesiano, e que deve ser interpretado literalmente, é a possibilidade de o corpo político desaparecer no futuro Reino dos Céus. Agamben parece estar a submeter o *Leviatã* a uma chave de leitura apolítica e meramente escatológica.

²⁰² Esta é, evidentemente, a nossa interpretação do que poderá significar *stasiologia* para Agamben. Pois além da nota referida anteriormente, não existe qualquer outra referência na sua obra que procure mapear de forma mais clara esta «ciência da guerra civil».

²⁰³ Para clarificarmos ao que vamos, cite-se a nota à tradução norte-americana de *Introdução à guerra civil*: «“Tiqqun” pode referir-se a um colectivo anónimo, ao jornal em que estes textos apareceram, a um processo subjectivo, ou ao processo histórico que estes textos testemunham» (2010, 7). No nosso estudo, seguiremos a *mise-en-page* original da *zine*, que foi mais tarde reeditada em livro, em auto-edição (2006) e, depois, com a chancela da La Fabrique (2009), juntamente com o texto *Comment faire ?*, e com o título *Contributions à la guerre en cours*. Importa também referir qual a recepção em Portugal destes textos: apesar da influência que teve para a acção de alguns colectivos que se inscrevem entre o autonomismo, o operaismo, com a aplicação de algumas sisudas técnicas situacionistas, além de ter também contribuído para o surgimento de uma editora que publicaria alguns livros dos seus descendentes (Comité Invisível), foi praticamente nula. A única excepção é a de uma *plaque* de poesia de Rui Baião, precisamente intitulada *Barbearia Tiqqun* ([2017] Lisboa: Viúva Frenesi), que se apropria da ideia de resistência que os textos do colectivo francês veiculam e a distende por infindos domínios (e que não podem, aliás, ser circunscritos ao político e ao literário). Finalmente, para distinguir os momentos em que analisamos a sua publicação e aqueles em que nos referimos ao colectivo, designaremos a primeira como *Tiqqun* e o segundo como *appelistas*: o colectivo *Tiqqun* celebrou-se com a publicação de uma chamada à resistência, precisamente intitulada *L'appel* (2003).

prescrição política constante, um misterioso e falso anonimato²⁰⁴, estetização da marginália. No entanto, estão presentes neste texto um conjunto importante de teses sobre a guerra civil que seria relevante trazer para o debate teórico que temos em mãos. A primeira trata de uma reutilização do conceito de *stasis* de Agamben, agora não com uma preocupação em definir a sua genealogia no *Menexeno*, mas em completá-la com uma dimensão temporal. *Stasis* é recuperada e entendida agora como «permanência», ou seja, que a guerra civil é a constante política, uma regularidade ontológica, à qual o Estado moderno se opõe, estabelecendo-se como um «mero *processo de reacção*» (Tiqqun 2001a, 11). Ao contrário do que os apelistas poderiam querer sustentar, *stasis* aparenta ser uma outra designação possível para uma nova categoria essencial da fenoménica política: isto é, ao situar-se a guerra civil num lugar de interruptibilidade, esta passa a ser o vector a partir do qual se pode definir aquilo que é ou não político. A guerra civil emerge como uma totalidade conceptual à qual é impossível escapar e que exclui todas as expressões políticas que não se organizem a partir dela. Os apelistas parecem afirmar que só a guerra civil é política: nada aquém ou além dela pode existir.

Uma segunda proposição que importa evocar é o desdobramento de um dos sujeitos políticos no conflito em dois, com cada um a apresentar posições diferentes em relação à guerra civil: num primeiro momento, encontramos o Estado moderno, apresentado como a continuação da guerra civil por outros meios (Tiqqun 2001a, 13); num segundo momento, em clara chave negriana, surge o «Império», que ao contrário do Estado moderno não contempla a guerra civil como uma ameaça à sua conservação. Ao invés, o «Império» configura-se através da aplicação de mecanismos de prevenção da guerra civil, que se transforma num mero «*risco*» (Tiqqun 2001a, 26), e da sua administração. Contudo, pressupor a administração e a prevenção de algo implica dois tempos distintos e não conciliáveis. Um tempo em que se consegue impedir o eclodir da guerra civil e um outro em que esta é inevitável e resta geri-la. Esta dupla interpretação do papel funcional do «Império» dificulta a clarificação da temporalidade da guerra

²⁰⁴ Uma nota quanto a esta característica da acção editorial apelistas: ao utilizar o anonimato na autoria dos seus textos, a verdade é que o colectivo pretendia, provavelmente, levar à letra a análise que Foucault realiza na conferência *O que é um autor?*, relacionando o apelo autoral como uma condição tipicamente moderna de verificação de verdade. Não se tratava de um gesto original, nem mesmo no dealbar do século, mas partilhava um conjunto de ferramentas teóricas com um conjunto de colectivos que analisavam a condição do trabalho imaterial como gerador de valor: o pseudónimo colectivo Luther Blissett, que culminaria na publicação de *Q* (1999), e o colectivo Bernardette Corporation, envolvido em acções tardo-situacionistas de sabotagem pacífica do «espectáculo», principalmente representado em *Reena Spaulings* (2004), livro colectivo sob pseudónimo dedicado à hipótese de crítica política à indústria da moda. Os apelistas procuraram, superficialmente, reordenar o debate através da superação desta condição. Mas a realidade é que a consequência desta balofa excentricidade foi precisamente a inversa: uma obsessão pela recepção crítica e um culto criado à volta deste fantasma autoral que rapidamente o deixou de ser. É vulgarmente atribuída a autoria destes textos a Julian Coupat, muito activo nas resistências francesas destes últimos vinte anos, com particular destaque para a sua implicação no caso Tarnac (acusação de sabotagem de linhas TGC a 8 de Novembro de 2008). Desta forma, podemos verificar como o culto do anonimato pode rapidamente reordenar-se num fascínio pelo enigmático, implodindo a pretensão inicial, algo que foi, aliás, cultivado em parte pelos anónimos apelistas (se convocarmos uma das referências próximas do imaginário *Tiqqun*, como Guy Debord, podemos até admitir que houve uma apropriação por parte do «espectáculo»).

civil, que parece ser genericamente apresentada não como um evento, mas como uma condição interminável, inevitável e permanente do político, como vimos anteriormente. E é devido a esta intemporalidade essencial que se produz a absoluta equivalência entre a *stasis* e o político, claramente apresentada na proposição 12 (Tiqun 2001a, 6), em que os apelistas retomam Agamben para afirmar que pretendem «elevá-la [à guerra civil] às suas formas mais altas» (2001a, 10).

Portanto, trata-se de um movimento tático de reapropriação positiva da guerra civil por uma multidão de sujeitos que os apelistas denominam de «formas-de-vida», definindo-as, novamente com Agamben, como «polarização» da «vida nua» (2001a, 4): não o que cada sujeito é, mas como é aquilo que é (2001a, 5). Estas «formas-de-vida» confrontam-se numa guerra civil em que não existem distinções, pois qualquer um dos sujeitos é uma «*máquina de guerra partidária*» (2001a, 6). Os apelistas conseguem cozinhar um texto em que parece que todas as caricaturas ao pós-estruturalismo são reduzidas num caldo perfeito: indefinição, alegorização transformada em literalidade (o que representa um imenso perigo para qualquer discurso político), jargão teórico (não só com Agamben, mas também Hardt e Negri, ou ainda Derrida, quando se refere a desconstrução como «único pensamento compatível com o Império» [2001a, 26], ou ainda com Deleuze e Guattari ao evocarem-se as máquinas de guerra), opacidade e contradição argumentativa, glossolalia filosófico-política e, para culminar, incursões cripto-autoritárias quanto a uma suposta ética da guerra civil, à qual se deve prudentemente denominar de «Comité Invisível» (2001a, 37), uma nova iteração vanguardista em torno do «Partido Imaginário», que é a um tempo definido como uma forma de guerra civil (as outras seriam a guerra da religião e a luta de classes) (2001a, 18), noutra como «o *outro lado* deste *retroussement*» (2001a, 23), um «de-fora», que é também a absoluta representação de uma suposta totalidade ontológica. Finalmente, não poderia ficar ausente o tom tão próprio de uma certa filosofia contemporânea: o seu tom solar, que se cruza com a auto-ajuda, quando se diz que a guerra civil significa que «o mundo é prático [e] a vida heróica» (2001a, 34).

Sobrevive uma hipótese, ainda que muito remota, de que *Introdução à guerra civil* se trate de uma sátira a uma certa forma de escrever sobre política nesta tão cínica época. Por esta possível interpretação nos caber apenas a nós, e por não termos encontrado eco dela na literatura, talvez seja necessário levar a sério os argumentos do texto e tentar compreender o que podem ocultar de relevante para uma possível teoria da resistência. Em primeiro lugar, é fácil compreender de que forma é que os pressupostos implicados no apeliismo podem encontrar-se com um *ethos* anarquista, principalmente através do recentramento da forma-Estado na sua proposta política. O que gostaríamos de propor como uma leitura possível desta concepção de guerra civil é que a elevação da *stasis* a projecto ético implica uma reordenação das condições de possibilidade de uma vida política. Mesmo que se possa aderir à

pressuposição de que o «Império» é mais que um aparato administrativo, que se trata, de facto, de uma complexa rede de colonizações das subjectividades, posteriormente apropriadas e recicladas em formas de dominação, torna-se impossível vislumbrar como podem as «formas-de-vida» resistir a esse processo de agressão permanente. Os apelistas responderiam que é por as relações políticas assentarem numa economia da amizade e por as subjectividades serem moldáveis, produzidas e transformáveis, que a guerra civil se torna uma permanência e uma inevitabilidade. A política como guerra civil implica isto mesmo: que um anterior aliado estratégico, ao qual os apelistas chamariam afectuosamente de «amigo», está sempre na iminência de ser apropriado pelo «Império», de se tornar um inimigo. Talvez seja pertinente levantar duas objecções a este entendimento da política. Primeiro, a mais evidente: que a relação dialéctica entre amizade e inimizade esgota e torna obsoleta a própria ideia da política enquanto espaço de encontro, conflito, cesura, negociação entre sujeitos que se podem aproximar ou reaproximar quanto a um fim em particular. A política funda-se na hipótese de discórdia, mas também na de consenso. A analogia com a guerra não precisa de ser totalmente afastada, precisamente porque o conflito envolve concessões, pactos e, principalmente, decisões determinadas por estratégias muito próprias e que não podem ser confinadas ao seu hipotético aspecto afectivo. Pressupor, como Agamben e os apelistas fazem, que a política é essencialmente definida por este binómio significa esgotar o sentido do político na radical negação do outro²⁰⁵.

Segundo, que aquilo a que se poderia chamar de «schmittianismo de esquerda», além de depauperar a política numa visceralização emocional (estamos já longe da visão aristotélica de uma «amizade política»), depende da criação de uma base de entendimento meramente simbólica e espectral das relações de amizade e inimizade, pois a compreensão da dicotomia amigo-inimigo parte de uma impossibilidade epistémica. Quando Schmitt refere que a política é, em primeira instância, definida pela inimizade, está precisamente a escapar à primeira questão política que deve ser endereçada num modelo dependente do grau de amizade e inimizade dos sujeitos: quem, ou o quê, é o inimigo? A fronteira entre a amizade e a inimizade é intrinsecamente porosa, levando a que a relação política passe a depender de uma fantasmagoria e de uma representação assente numa decisão pulsional, como Derrida parece intuir no comentário a esta pergunta fundacional do que poderíamos considerar ser uma política dos afectos (1994, 148-149). Recusar tanto a indefinibilidade natural como a dificuldade de nomeação comporta perigosos riscos, principalmente para projectos políticos que explicitamente se situem no campo anti-humanista,

²⁰⁵ O modelo agonista apalista não deve, contudo, ser equiparado ao modelo schmittiano, em que se define que «[a] guerra resulta da inimizade, pois esta é negação conforme ao ser de um outro ser.» (Schmitt 2020, 62). Pelo contrário, a existência do inimigo deve ser preservada para que este reconheça a derrota (e como expiação de culpa). Cfr. Tiquun 2001a, 9.

como é o caso do apelismo: porque reclamam a necessidade de circunscrever a identidade do inimigo a categorias essenciais que podem ser recusadas pelo sujeito representado (a definição da inimidade pode ser unilateral)²⁰⁶ e porque correspondem à ameaça constante de que uma determinada decisão política não seja mais que fogo amigo.

Como temos vindo a analisar, encontramos nos apelistas uma redefinição da guerra civil como modelo de compreensão da totalidade estratégica da resistência. Este é um dos riscos de aceitar a condição foucauldiana de que a política é a continuação da guerra por outros meios, algo que, como analisámos, o próprio acaba por recusar, substituindo-a por um modelo agonista, que nos parece mais produtivo por eliminar a condição de destituição absoluta do outro. Isso não implica rejeitar a interpretação da política enquanto espaço de permanente hostilidade face à forma-Estado e à sua dispersa rede de dispositivos de dominação. O texto de *Tiqqun* que abordámos, apesar de não se situar num espaço estritamente anarquista, estabelece com este laços de afinidades, aproximações e, porque não, amizades. Mas com ele não se confunde, pela tendência em criar novas estruturas potenciais de dominação, como é o caso específico do Partido Imaginário. A questão que pode ser levantada contra este espectro do Partido Imaginário não se relaciona com a sua existência real, enquanto partido político que não o é, mas com a sua configuração em torno de uma vontade imanente de resistir: porque aqui se revela uma certa filosofia da história essencialista, que pressupõe que sempre existirá, enquanto houver mundo, uma pré-disposição subjectiva para agir contra a dominação. Por isto, o Partido Imaginário é a encarnação contemporânea do determinismo histórico, agora despido das suas roupagens revolucionárias, mas ainda imbuído no espírito escatológico de que o fim de uma época estaria iminente (Tiqqun 1999)²⁰⁷. O apelismo pode, pois, em certos momentos, estar algo próximo de algumas tradições anarquistas, como será o caso da bakuninista²⁰⁸. Porém, aquela que lhe pode ser mais afim é a que também recorre a um

²⁰⁶ Derrida dá conta da aporia da indefinidade do outro e da necessidade de o representar, quando fala de um «cálculo impossível», de uma mudança de posições constante, de uma intercambialidade de posições entre amigos e inimigos. Escreve Derrida, na sua prosa tardia, imersa na auto-contradição dialéctica: «Daí a possibilidade e impossibilidade do cálculo. Seja dada ou prometida, a indivisibilidade é imediatamente infinita na sua finitude. Ela só aparece como tal no desejo de repetição e multiplicação, na promessa e na memória que dividem o indivisível para mantê-lo. É também por isso, sobretudo, que o inimigo está no lugar, no lugar do amigo. Amigo e inimigo surgem quando tomam o lugar do outro, tornando-se um, antes da menor oposição, o guardião ambíguo, o carcereiro e também o salvador do outro. *Canónica* ou *retrógrada*, as duas versões dizem o infinito no “nenhum”, o devir “não um” de alguém ou de alguém, de cada um de qualquer género. Essa multiplicidade torna inevitável o ter em conta a política, desde as profundezas do segredo mais secreto. Atravessa o que se chama a questão do sujeito, de sua identidade ou da sua suposta auto-identidade, da suposta indivisibilidade que o faz entrar nessas estruturas contabilizáveis para as quais parece feito. Indivisível na sua identidade calculável, perde imediatamente a indivisibilidade de sua singularidade incalculável, e uma divide a outra.» (1994, 244).

²⁰⁷ Não estava.

²⁰⁸ No que respeita a um determinismo histórico, que, como vimos num capítulo anterior, permeia a perspectiva bakuninista. Contudo, importa referir que também existem diferenças evidentes entre os apelistas e Bakunin. Se atentarmos à proposição 50, essa distinção torna-se evidente, quando os apelistas, recorrendo à *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, escrevem que «[n]a nossa experiência histórica, o fenómeno que mais se aproxima deste estado de coisas

elemento muito presente no léxico apellista e que é de grande importância para conhecer as inúmeras divergências e divisões estratégicas dentro do espaço anarquista quanto ao recurso a técnicas de resistência contra o poder-como-dominância: podemos chamá-lo de poética da violência. Mas como de má poesia está o mundo cheio, veremos se esta proposta merece um escrutínio mais positivo que aquela que apresentámos nessa secção. Pois, como vimos, nem tudo, muito menos a política, se resume a metáforas.

5.6. Fetichismo da violência e não-violência mitificada

«posso perguntar-vos: existe apenas *um tipo* de resistência? Há apenas a resistência que significa a pistola, a baioneta, a bomba ou a máquina voadora? Não existe um outro tipo de resistência?»

(Goldman *apud* Palmer e Lucas 2008, 81)

Os apelistas dizem-nos que a «possibilidade de violência [...] *nunca* pode ser descontada.» (Tiqun 2001a, 6). Não estão errados, pois, se assim não fosse, falar de uma resistência política seria inútil. Como vimos no início, a violência é, de facto, uma categoria de poder que nunca pode ser totalmente afastada do discurso político. Existem, porém, duas formas de compreender este problema: através da incorporação da violência numa filosofia política porque é determinante para atingir objectivos específicos ou através de um processo que a possa reduzir a ela e aos seus efeitos ao mínimo desejável. No primeiro caso, a utilização da violência é uma tática imprescindível e central ao exercício da política; no segundo, a tática da violência é abandonada porque não só compromete eticamente o projecto político, como através dela não se podem alcançar os fins políticos cobichados. A política movimenta-se, então, em dois quadrantes diametralmente opostos: entre a maximização e a minimização da violência. Poderíamos dizer que os apelistas se situam no primeiro caso, pois além de contemplarem a possibilidade incessante de violência, exigem que esta seja «reapropriada» (Tiqun 2001b, 287), ao afirmarem que a «violência é *aquilo que nos foi tirado*, e, hoje, precisamos de a tomar de volta» (Tiqun 2001a, 6).

À primeira vista, poderíamos dizer que se trata de uma reactualização da polémica topologia da violência marxista²⁰⁹, posteriormente reinterpretada por Lenin. Um exemplo que consideramos que vem muito a

[da pura negatividade] é ainda o Terror» (Tiqun 2001a, 22). A referência é clara: segundo os apelistas, a antítese da dialéctica hegeliana é colonizada pelo «Império», ao contrário de Bakunin, que afirmava que a ascensão da antítese na sua metodologia política contribuiria para a emancipação.

²⁰⁹ A incorporação da violência no esquema teórico de Marx é uma questão particularmente complexa. É frequentemente admitido na literatura crítica que Marx e Engels evoluem na sua posição quanto à utilização de táticas violentas nas lutas políticas (Cohen-Almagor 1991). Inicialmente, o jovem Marx estaria mais próximo das posições que Engels desenvolve no *Anti-Dühring*, gradualmente afastando-se delas de modo a considerar que métodos não-violentos (como

propósito da discussão que se irá seguir pode ser encontrado numa carta datada de 28 de Dezembro de 1846, enviada por Marx a Pavel V. Annenkov, literato russo com o qual mantinha alguma correspondência, onde se pode encontrar a seguinte passagem:

«No lugar do grande movimento histórico, que nasce do conflito entre as forças produtivas dos homens, já adquiridas, e as suas relações sociais que já não correspondem a essas forças produtivas; no lugar das guerras terríveis que se preparam entre as diferentes classes de uma nação, entre as diferentes nações; no lugar da acção prática e violenta das massas, única que poderá resolver essas colisões» (Marx 2008c, 568-569)

Completamos: no lugar daquilo que Marx considera ser a verdadeira verdade histórica, no lugar da luta de classes, do confronto violento entre um sujeito revolucionário e um outro que perpetua um regime de exploração, no lugar da violenta guerra civil que a história presenciará, um ímpio sugere uma resolução diferente e, por isso, errada. Este herege, que segundo Marx «afirma directamente que a *vida burguesa*

as tomadas de poder através de eleições políticas) podem ser mais eficazes. Em discurso ao Congresso de Haia, a 8 de Setembro de 1872, Marx afirma mesmo que «não negamos que existem países como a América, a Inglaterra, e se conhecesse melhor as vossas instituições, acrescentaria a Holanda, onde os trabalhadores podem atingir o seu objectivo por meios pacíficos», não sem antes avançar com uma cláusula genérica: «Se isto é verdade, também devemos reconhecer que na maior parte dos países do continente a força é que deve ser a alavanca das nossas revoluções; é a força que se terá de fazer apelo por algum tempo a fim de estabelecer o reino do trabalho.» (Marx 2016a, 320). O Engels tardio reaproveitaria esta ideia na actualização do obsoleto programa de Gotha (que já tinha sido alvo de uma conhecida crítica de Marx, logo em 1875), em 1891, quando a propósito de um novo programa social-democrata afirmava que se podia conceber «que a velha sociedade possa crescer pacificamente para a nova em países onde a representação popular concentre em si todo o poder [reforça-se a apologia da “*concentração de todo o poder político nas mãos da representação do povo*”], onde constitucionalmente se possa fazer o que se quiser desde que se tenha atrás de si a maioria do povo: em repúblicas democráticas como a França e a América, em monarquias como a Inglaterra, onde a iminente abdicação da dinastia a troco de dinheiro é diariamente falada na imprensa e onde essa dinastia é impotente contra a vontade do povo» (Engels 2018b, 484). Esta é uma ideia retomada pelo próprio Engels, quando interpreta as condições de possibilidade da substituição de uma realidade decadente por outra: essa transição, segundo o modelo hegeliano, poder dar-se «pacificamente, se o antigo é suficientemente inteligente para morrer sem resistência; pela força, se ele se barrica contra essa necessidade» (Engels 2018a, 380). A violência («força», segundo a designação habitual de Marx e Engels) parece adquirir um estatuto instrumental: a sua utilidade depende de factores de ordem meramente contingencial. É por essa razão que na Alemanha de finais do século XIX não é adequado pensar numa transformação da sociedade por meios não-violentos (trata-se de uma «colossal [...] ilusão de que se possa instaurar aí a república por via cordialo-pacífica – e não só a república, mas a sociedade comunista.» [Engels 2018b, 285]), se se confirmar a tese que Engels desenvolve num outro texto, precisamente intitulado «O papel da violência na história», em que se afirma que o Estado alemão é fundado na extrema violência e, por isso, a sua destituição implica a utilização de uma tática de aplicação de força tendencialmente simétrica. Se compararmos esta perspectiva com a que é desenvolvida até aos anos 1860, podemos comprovar que Marx e Engels parecem atribuir mais qualidades à acção não-violenta nos seus últimos escritos. Nas obras de juventude, porém, ainda paira um antagonismo quanto a este tipo de táticas, principalmente expresso no *Manifesto do Partido Comunista*, em que explicitamente se refere que os socialistas utópicos (Fourier, Owen e Saint-Simon) «[r]ejeitam (...) toda a acção política, nomeadamente toda a acção revolucionária, querem atingir o seu objectivo por via pacífica e procuram com pequenos experimentos naturalmente condenados ao fracasso, abrir pela força do exemplo o caminho ao novo evangelho social.» (Marx e Engels 2008b, 154-155). Nestas, a violência ainda é vista como o meio preferencial para atingir os objectivos revolucionários do proletariado, desqualificando as táticas não-violentas dos socialistas utópicos, como também dos constitucionalistas prussianos (Engels 2008, 395) ou dos socialistas doutrinários (Marx 2008b, 308).

é [...] uma *verdade eterna*» (Marx 2008c, 568), que propõe que se encontre um equilíbrio entre as diferentes concepções políticas em competição, que talvez possa expressar uma posição não-violenta para a resolução dos insanáveis conflitos que desenham a história, é, nem mais nem menos, que Proudhon. Por agora, poderemos dizer, recorrendo a um eufemismo, que Marx caracteriza o anarquismo de Proudhon como uma proposta que encerra uma tática desadequada para resolver a guerra entre classes, porque não-violenta, prescindindo, necessariamente, do seu alcance revolucionário.

Contudo, Marx não está a fazer a apologia de uma violência absoluta que pudesse ser confundida com o terror. A violência revolucionária não se equivale à violência terrorista porque esta última está desprovida de consciência de classe, o que implica que as subjectividades resistentes agem em prol da sua vontade e não com um propósito político claro de instauração de uma nova ordem. O terror é, por outras palavras, a sublimação da violência e o seu esvaziamento político. Ao contrário de algumas ideias popularizadas num determinado espaço académico (Popper 1947, 139-141), a preocupação de Marx não é em escrever uma ode à violência ilimitada. Pelo contrário, pretende encontrar o domínio da violência legítima para a luta proletária, que se situará entre dois polos antagónicos: o do pacifismo, equiparado aos perigos do gradualismo, e o da violência indiscriminada. Neste último, encontra-se, no seu entender, a ameaça de um certo tipo específico de luta política «pequeno-burguesa», uma excrescência do jacobinismo francês, um culto da violência pela violência que serve o propósito de mascarar os verdadeiros interesses da «classe média» em sufocar as reivindicações sociais do proletariado: falamos aqui do «partido da anarquia», que Marx vai referindo amiúde nas suas célebres diatribes (Marx 2008b, 307-308)²¹⁰. Assim, são empurradas para o exterior dos limites da violência legítima as expressões mais radicais, vulgarmente conotadas com o terror e o terrorismo, como serão exemplo não só o jacobinismo francês («uma *maneira plebeia* de se desfazer dos *inimigos da burguesia*» [Marx 2008a, 162]), as acções blanquistas («*terrorismo burguês*» [Marx 2008b, 252]), como também as desenvolvidas pelos círculos ditos populistas na Rússia («O tsarismo venceu o terrorismo, que lhe atirou mesmo todas as classes possidentes, “amantes da ordem”, de momento, de novo para os braços» [Engels 2016, 441]), que mantinham uma certa afinidade com a paixão destrutiva bakuninista. O problema em vista, tanto para Marx, como para Engels, não se relacionava apenas com a inconsequência destes actos dispersos, que provavam ser ineficazes para resolver os problemas materiais pelos quais o proletariado supostamente se batia, como representavam um estado imberbe de desenvolvimento da consciência de classe,

²¹⁰ Este «partido da anarquia» desempenha uma função intermédia na aplicação da teoria da história marxista à realidade política francesa. Para Marx, apesar de se tratar de uma amálgama de interesses distintos, permitiu que a causa proletária ganhasse aderentes importantes para a iminente revolução futura. Não deve, de alguma forma, ser totalmente sobreposto ao entendimento posterior que Marx terá dos «anarquistas».

elemento essencial para elevar qualitativamente os actos ocasionais e informes ao nível de uma resistência verdadeiramente política.

Marx e Engels compreenderam melhor do que muitos dos seus contemporâneos, e certamente com mais argúcia que a sua descendência, a peculiaridade dos anarquismos, as suas ambíguas ramificações e as suas diferenças estratégicas e táticas. O mesmo não se poderá dizer, por exemplo, de Badiou, que continuamente procura desprestigiar actos extremos de violência, informais, desorganizados e fracassados, recorrendo, conscientemente, ao adjectivo «anárquica» (1998, 140; 2003, 119; 2005, 484, 497, 503, 510, 511; 2008, 132)²¹¹. Badiou personifica um dos problemas centrais que temos vindo a tratar nesta tese: a obsessão em singularizar diferentes inflexões ideológicas anarquistas num corpo ideológico coerente e singular. É um dos casos paradigmáticos da representação comum de que a tática anarquista é, por excelência, violenta. Como veremos nesta secção, tal não podia estar mais longe da realidade, revelando um total desconhecimento dos intensos debates que têm sido travados entre diferentes discursividades anarquistas. O confinamento ao tacticismo violento não só é incoerente, como apenas contribui para sublinhar a caricatura que tem reiteradamente poluído as possíveis interpretações que se façam da relevância política contemporânea que os anarquismos podem ter. No largo espectro anarquista encontramos tanto a velha tradição pacifista tolstoiana, o desenvolvimento de uma importante teoria da objecção da consciência, com o antimilitarista Bart de Ligt, activistas pela não-violência, como os também objectores de consciência Han Ryner e Marcel Dieu, até apologistas da acção violenta, como

²¹¹ Conhece-se a predisposição de algumas correntes do pensamento político contemporâneo para se munirem de um vastíssimo arsenal teórico, recorrendo às mais díspares referências teóricas, procurando alcançar uma síntese que abarque os territórios ideológicos mais afastados. Por vezes, estamos perante exercícios de simples erudição, outras vezes, pretendem integrar-se nas áreas disciplinares mais *trendy*, convocando os autores de charneira para, dessa forma, se integrarem nos debates que parecem deter uma maior popularidade. Esta tem sido uma crítica recorrente que é dirigida ao anarquismo pós-estruturalista: que ignora as referências históricas do pensamento anarquista, ao substituí-las por propostas teóricas habitualmente encontradas nas imediações daquilo a que se determinou chamar de «política radical». Assim, marxismos heterodoxos, mais ou menos libertários, juntamente com pós-marxismos, são chamados frequentemente para fazerem as vezes que antes eram realizadas pelo cânone. Não negamos que haja diálogos importantes a estabelecer, elementos teóricos que podem ser incorporados nos anarquismos contemporâneos, mas esse processo deve ser acautelado com um crivo rigoroso. Badiou é um desses exemplos, que começou gradualmente a povoar as propostas teóricas do anarquismo pós-estruturalista, principalmente através de Saul Newman, que vê nele um questionador da posição política ocupada pelo Estado ou pelo partido (2007b, 7-9; 2010a, 104-112). Newman não ignora a importância que Badiou deposita na «disciplina» organizativa (Newman 2007b, 18), mas não lhe confere a relevância apropriada: afinal, uma organização hierárquica, dirigista, implica circuitos de poder político que, como vimos num capítulo anterior, são parasitárias a uma proposta anarquista que invoque a sua crítica aos poderes supressivos, particularmente à noção de autoridade. Há inúmeros exemplos de referências pejorativas de Badiou às posições anarquistas (no interior dos debates entre Badiou e Rancière, por exemplo, o primeiro desqualifica o segundo ao afirmar que «Rancière inscreve-se, apesar de tudo, na velha tradição anarquista e utópica francesa, da qual ele é tanto um pensador de segunda geração, como o arquivista condescendente, paciente e irónico» [Badiou 1998, 123]), mas talvez nenhuma delas seja tão explícita quanto a seguinte afirmação: «Sabemos hoje que qualquer política de emancipação deve acabar com o modelo do partido ou partidos, afirmar-se como uma política "não-partidária", sem cair na figura anarquista, que nunca foi senão a vã crítica, ou o duplo, ou a sombra, dos partidos comunistas, como a bandeira negra é apenas o duplo ou a sombra da bandeira vermelha.» (Badiou 2009, 126) (o parágrafo continua, mais à frente, com a esclarecedora frase: «No entanto, a nossa dívida com a Revolução Cultural continua imensa»). Para uma informada crítica à incorporação de Badiou na (vasta) constelação libertária, cfr. Noys 2008.

Bakunin (alegadamente), Bonanno ou Gelderloos, sendo verdade que a grande maioria de posições se encontra nos interstícios destes dois pólos antagónicos: entre a resistência que pode levar à escalada do conflito (resistência violenta) e a resistência à própria escalada (resistência não-violenta).

A adesão a táticas de acção política violenta não é, evidentemente, exclusiva dos anarquismos. Recordemos, por exemplo, que a violência se tornou um conceito essencial para as mais celebradas teorias de resistência colonialista durante todo o século XX. Se em Mao encontrarmos a evocação da justiça da guerra violenta na resistência anti-colonial, como tática de antagonismo proporcional à «exploração imperialista», com Fanon activar-se-á um modelo distinto, de uma agressão reactiva que reclama a sua legitimidade a partir do ressentimento. No primeiro caso, a tática maoista insere-se num modelo que não transcende os limites da resistência, pois nunca chega a abandonar totalmente uma estratégia de defesa para se transformar em ataque declarado. Numa entrevista de 1939, Mao responde de forma esclarecedora a uma pergunta sobre a guerra de fricção e a necessidade de se recorrer a táticas violentas para triunfar: «se alguém persistir em utilizar violência contra nós, tentar maltratar-nos e recorrer à repressão, o Partido Comunista terá de tomar uma posição firme. A nossa atitude é: não atacaremos a não ser que sejamos atacados; se formos atacados, certamente contra-atacaremos. Mas a nossa posição é estritamente uma de auto-defesa; a nenhum Comunista é permitido ir além do princípio da auto-defesa» (Mao Tsé-Tung 1967b, 292). A estratégia maoista não se resume, porém, a auto-defesa; ou melhor, a estratégia maoista beneficia do esbatimento das linhas que separam a auto-defesa da agressão para criar um modelo político no qual a violência desempenha um papel fundacional.

A auto-justificação da tática violenta do modelo maoista encontra-se na incorporação radical da estratégia de guerra civil que, como vimos na secção anterior, exige a conformação ao maniqueísmo amizade-inimizade. E será precisamente nesta tensão que o maoismo irá fundar o seu modelo político, através da legitimação de uma violência projectada contra dois tipos de inimigos que representam duas hipóteses distintas de colonização: internamente, contra os «reaccionários domésticos», em torno da figura de Chiang Kai-shek; externamente, contra os «imperialistas», encarnados no Japão, numa primeira fase, e nos Estados Unidos da América, numa fase posterior. Através da articulação de uma guerra aberta, dita de «auto-defesa», delimita-se um espaço político fundado sob a constante ameaça da violência e flanqueado por inimigos: é neste paradoxo de justificação da violência pela violência que se inscreve a legitimidade das táticas utilizadas pelo Estado liderado pela «classe trabalhadora e pelo Partido Comunista». Em 1949, num discurso comemorativo do 28.º aniversário do Partido Comunista Chinês, Mao, pronunciando-se sobre a viabilidade e necessidade da ditadura do proletariado, refere que «[o] aparato estatal, incluindo o exército, a política e os tribunais, é o instrumento pelo qual uma classe oprime

outra. É um instrumento de opressão das classes antagonistas; é violência e não “benevolência”. [...] Nós definitivamente não aplicamos uma política de benevolência aos reaccionários e às actividades reaccionárias das classes reaccionárias. A nossa política de benevolência é aplicada apenas nas fileiras do povo.» (Mao Tsé-Tung 1975, 418).

Assim se demonstra como estamos perante uma importante inflexão da tradicional perspectiva marxista de que a tomada do poder político, i.e., apropriação do aparato do Estado, visaria a sua gradual auto-supressão. Mao não recusa essa possibilidade («“Não queremos abolir o poder do Estado?” Sim, queremos, mas não agora; não o podemos abolir agora» [Mao Tsé-Tung 1975, 418]), mas torna mais explícita a vocação no seu modelo: uma propensão para perpetuar o modelo de guerra civil violenta como governamentalidade. O argumento maoista pela legitimação da violência política pressupõe a continuada criação de inimigos que, por sua vez, justificam a eternização do uso e abuso de táticas políticas violentas. É por esta razão que Caygill encontra em Mao uma reversão do potencial político da resistência através da sublimação da violência a categoria catártica fundamental para a criação de subjectividades políticas (2013, 69). Na realidade, o que está em causa é precisamente um movimento em que a resistência parece submergir numa dimensão dependente da própria violência, que se transforma no elemento determinante para atribuir às subjectividades a qualidade de resistência. Isso implica delimitá-la à sua contingência violenta e eleva a violência a fundamento ôntico da própria política como guerra: sem a violência não estaremos a falar de política, mas de um qualquer outro fenómeno, de uma mera administração da coisa pública. O equívoco do maoismo assenta, pois, na sobreposição da violência à resistência e, aparentemente, à própria política: as subjectividades resistentes e as subjectividades políticas referidas por Caygill dependem da violência e não o inverso, o que implica que, na ausência desta, os sujeitos são remetidos a uma condição de não-existência política.

Se com o maoismo estamos perante um esgotamento do potencial da resistência através de uma fetichização da violência, que deixa de se apresentar como ferramenta para se potencializar como prova da política, com Fanon estamos perante um paradigma de violência colonial distinto. Ao contrário do que Arendt interpretou, Fanon não parece promover uma «glorificação da violência» (Arendt 2014, 23) indiscriminada. Seria um erro olhar para *Os condenados da terra* como uma proposta normativa. Trata-se, isso sim, de uma proposta descritiva da realidade política da violência no contexto colonial, marcada por algo que Fanon percebe como uma «homogeneidade recíproca», isto é, por uma relação dinâmica de profundo equilíbrio entre o grau de violência do agressor e aqueloutro do resistente (Fanon 2021, 91). É por essa razão que vemos Caygill a sugerir que este modelo de resistência ressentida se estrutura de forma reactiva e é moldada pelo objecto ao qual se opõe (2013, 104). Ao contrário de Mao,

a violência não desempenha um papel intrinsecamente constitutivo; ao invés, a violência de Fanon adquire um carácter meramente instrumental e a sua escalada justifica-se pelo facto de os resistentes procurarem equilibrar-se num conflito assimétrico pela sua sobrevivência. Se com o maoísmo a violência é um elemento destituído do agenciamento e da subjectividade política, funcionando como um supressor do inimigo (com Mao, o *locus* da violência situa-se no espaço de agressão ao inimigo, que em condições extremas pode ser uma expressão de rejeição do reconhecimento da alteridade), com Fanon confrontamo-nos com uma inflexão que pressupõe que a violência é utilizada como dispositivo de humanização do resistente (aqui, o *locus* da violência está já no domínio da defesa do resistente que é, no modelo de governamentalidade colonial de Fanon, o destituído de subjectividade). Por outras palavras, estamos perante dois planos de subjectivação política através da violência: mas enquanto Mao promove uma violência como destituição, Fanon fala-nos de uma violência restituente.

A tecnologia de poder colonial confere à questão da violência uma enorme clareza. Se o problema da violência política é frequentemente associado à dimensão e legitimidade moral do dano provocado, Fanon parece inverter a questão e deslocá-la para o terreno das ressignificações subjectivas. É aqui que reside a função instrumental da violência: a utilização de meios violentos na acção política, em particular na descolonização, justifica-se porque só desta forma se pode alcançar a subjectivação dos negros, despojados da sua condição humana e retidos numa condição alienígena e monstruosa²¹². Existem, porém, outros processos de subjectivação, que não se resumem à relevante condição do resistente anti-colonialista, mas que certamente poderão ser mais apropriados para compreender de que forma é que algumas expressões de resistência anarquista mantiveram e mantêm uma forte proximidade com o tacticismo violento²¹³. Falamos, claro, da violência enquanto produtora da subjectividade proletária, que

²¹² A subjectivação da negritude através da resistência violenta é mais evidente em *Pele negra, máscaras brancas* do que em *Os condenados da terra*. Na primeira obra, Fanon refere que para o «negro francês a situação é intolerável. Porque não está nunca seguro de que o branco o considera como consciência em-si para-si, preocupar-se-á sempre em revelar a resistência, a oposição, a contestação.» (Fanon 2022, 219). Em *Os condenados da terra*, à identidade negra parece sobrepor-se uma categoria identitária de características nacionalistas: «as massas rurais nunca deixaram de pôr o problema da sua libertação em termos de violência, de terra a retomar aos estrangeiros, *de luta nacional*» (Fanon 2021, 129).

²¹³ Não queremos com isto dizer que as correntes anarquistas abdicaram de pensar a resistência à dominação colonial. A forte presença de um contingente do leste europeu nas fileiras do pensamento anarquista do século XIX permite compreender de que forma é que as distintas tutelas imperiais (prussiana, alemã, austro-húngara ou russa) marcaram uma produção teórica importante pela auto-determinação dos povos eslavos. Pensamos, acima de tudo, no primeiro Bakunin, com uma produção assinalável de panfletarismo paneslavista. Mas a realidade é que a dominação colonial terá sido sempre periférica às principais preocupações da vasta maioria dos autores (dominação do sujeito, exploração económica, dominação material, opressão política, repressão colonial), uma lacuna que só nas últimas décadas sofreu uma importante repressão. Apesar de discordarmos da designação de «anarquismo clássico», como vimos num capítulo anterior, seria teoricamente imprudente não aceitar a razoável afirmação de Marquis Bey: «O anarquismo clássico, por exemplo, dependia de um compromisso axiomático ao desmantelamento do Estado e do capitalismo como factor que definia os sentimentos anarquistas, mas esta fundação não considerou, frequentemente, a racialização e o género de qualquer um dos dois, nem como a hierarquização revela uma textura racializada e de género» (Bey 2020). Trabalhos recentes têm, contudo, mostrado a longa tradição de resistência anti-colonial de anarquismos soterrados pelos seus discursos dominantes (Anderson 2006; Hirsch e Walt 2010). Sobre a negritude anarquista, importa ainda destacar a importância que o tema do abolicionismo

encontraremos num controverso autor, difícil de ser apropriado por qualquer corrente política, como é o caso de Georges Sorel.

A teoria da violência explorada por Sorel em *Reflexões sobre a violência* pode encontrar ressonâncias em certas correntes anarquistas absorvidas pelo imaginário trabalhista. Não queremos com isto afirmar que Sorel faria parte do meio especificamente anarquista²¹⁴, mas propor que existem três elementos particulares que deixam antever uma aproximação à sua corrente hegemónica²¹⁵: primeiro, que o projecto político proposto é fundado sobre um mito (o de greve proletária); segundo, que é em torno do mundo do trabalho que se produzirão as subjectividades resistentes; terceiro, que ao contrário do que é vulgarmente dito sobre Sorel, não está em causa um encómio à violência absoluta, mas a tentativa de encontrar o seu espaço e a sua forma adequadas, algo que formará diálogos importantes com alguns discursos anarquistas. Sobre a primeira questão, já Benjamin se debruçou de forma particularmente fascinada, resgatando de uma certa obscuridade ou marginalidade o pensamento de Sorel. No ensaio que já referimos no primeiro capítulo, Benjamin sugere que Sorel terá apresentado uma tese original, ao procurar a legitimidade da violência na distinção entre greve geral política e greve geral proletária (Benjamin 2010b, 62), opondo dois termos que são vulgarmente sobrepostos: o de força e o de violência²¹⁶. Sorel distingue-os, ao referir que a «[v]iolência proletária altera inteiramente a aparência de todos os conflitos em que desempenha um papel; pois renega a força organizada pela burguesia e pretende suprimir o Estado que a serve como seu núcleo central» (Sorel 2013, 21).

A proposta de Sorel estabelece-se, assim, a partir de um mito com um motivo autofágico: reveste-se de discurso mitopoético, que já não é o naturalista de Kropotkin e Bakunin, mas agora o da possibilidade

carcerário tem tomado, graças à série de *zines Anarchist panther*, animadas por Ashanti Alston, e, mais recentemente, Samudzi e Anderson 2018. No contexto do anti-colonialismo e sobre a hipótese de um anarquismo negro em Portugal, cfr. Domingues 2023.

²¹⁴ O trajecto político exigiu de Sorel insere-se plenamente no caldo cultural do final do séc. XIX e início do séc. XX, um percurso não tão incomum assim, que levou a ligações atípicas entre sindicalistas revolucionários (próximos da Confédération Générale du Travail francesa) e a direita nacionalista. Sorel fez esse trajecto, vagueando entre o espaço do trabalho, o integralismo da Action Française, o marxismo e o primeiro fascismo. Por esta razão, não existem muitos exemplos de assimilação da sua obra ao espaço das ideias libertárias. Um dos poucos casos em que isso sucede é em Horowitz 1964, 17, no qual se afirma que o anarquismo clássico é composto por quatro figuras: Bakunin, Malatesta, Kropotkin e o próprio Sorel. Também não são amplas as referências a Sorel na literatura anarquista sua contemporânea. As poucas que existiram (Goldman e Rucker) afastam-se desse modelo e rejeitam uma continuidade com a sua proposta discursiva. Veremos, pouco mais à frente, quais as razões para esse distanciamento.

²¹⁵ Não esquecendo, evidentemente, que o propósito que Sorel explicitamente enuncia é o de reavaliar o marxismo para torná-lo um corpo teórico mais coerente e que apresente vantagens quanto aos competidores ideológicos situados em torno do vasto campo do socialismo democrático. O próprio afirma que a «violência proletária se tornou um factor essencial do marxismo. Digamos mais uma vez que, se conduzida de forma correcta, terá o resultado de suprimir o socialismo parlamentar, que já não poderá apresentar-se como o líder das classes trabalhadores e o guardião da ordem.» (Sorel 2013, 70).

²¹⁶ A diferença entre força e violência é uma inversão do léxico marxista, que recorrentemente utiliza o primeiro termo (em diferentes contextos, é certo, estando indelevelmente presente no modelo materialista dialéctico com as «forças de produção»), referindo-se ao segundo em casos de ilegítima acção por parte da classe dominante. Com Marx, o vocábulo violência não convoca o estatuto emancipatório que Sorel lhe delega.

de criar uma nova subjectividade emancipada, de uma vontade geral congregada, a partir da libertadora greve geral proletária. Trata-se, contudo, de um gesto igualmente universalista e que também se estabelece em torno do maniqueísmo entre bem e mal: é a greve geral que produz um novo sujeito unitário – o proletariado – e que em simultâneo se institui como um devir tanto ético, como heróico. Quando Sorel refere que «a noção de greve geral proletária [...] acorda, nas profundezas da alma, o sentimento do sublime, proporcional às condições de uma luta gigantesca; força o desejo de satisfazer a inveja pela malícia a ficar em segundo plano, revela o orgulho dos homens livres e, assim, protege o trabalhador do charlatanismo dos líderes ambiciosos, desejosos de prazeres» (2013, 135), está propositadamente a elevar este tipo de resistência política à sua condição purificadora e majestosa. Podemos verificar como a greve geral proletária, enquanto processo de subjectivação dos resistentes, se executa através de uma trama que cruza os domínios da ética e da estética: a greve geral proletária é para Sorel a obra de arte total, com todos os significados totalitários que podemos convocar para a compreender.

Estamos no terreno do mito soreliano como reificação aurática da violência proletária. A sedução que a estetização totalitária encontra na proposta de Sorel é bastante clara, quando a sua definição se completa com características vitalistas («Não só a violência proletária garante a revolução futura, mas também parece ser o único meio pelo qual as nações europeias, estupidificadas pelo humanitarismo, podem recuperar a sua anterior energia» [2013, 70]) e civilizacionais («[a] violência proletária, exercida como uma pura e simples manifestação do sentimento da luta de classes, aparece, assim, como uma coisa bastante bela e heróica; está ao serviço dos interesses imemoriais da civilização; pode não ser o método mais apropriado para obter vantagens materiais imediatas, mas talvez possa salvar o mundo da barbárie» [Sorel 2013, 75]). Assim, Benjamin terá errado ao tentar ler em Sorel não uma violência sublimada em mito mobilizador da *praxis* política de resistência, não um «poder-como-violência mítica», mas um projecto de destituição da justificação do Estado moderno²¹⁷. Pelo contrário, Sorel inscreve o seu texto na tradição das mitopoéticas radicais porque procura fundar a ordem política numa categoria de resistência que é tanto acrónica como ontológica: a resistência violenta não se constrói no exercício da vontade na materialidade do mundo, mas é o destino consagrado ao sujeito na letra canónica do mito.

É bastante interessante verificar que Benjamin terá alguma razão em referir que existem cruzamentos entre a teoria da greve geral soreliana e os anarquismos: Benjamin refere que a greve geral proletária é

²¹⁷ Benjamin parece ter obliterado a dimensão do mito da sua interpretação das *Reflexões sobre a violência*, de Sorel. Apesar de a prosa de Sorel indiciar um projecto assente no materialismo, é necessário recordar que esse modelo é sempre antecedido pela fundação de um mito. Precisamente, o «poder-como-violência mítica» que Benjamin procurou rejeitar em «Sobre a crítica do poder como violência». Para uma leitura semelhante deste problema, cfr. Toscano 2021, 197-198.

anarquista porque parte, precisamente, de um ponto de partida de pureza revolucionária (2010b, 62-63), o que retoma a crítica de Newman às correntes anarquistas dominantes ou denominadas de «clássicas». É certo, porém, que Benjamin olha com simpatia para esse posicionamento, pois, ao contrário de Newman, num argumento que acompanhamos e desenvolvemos, não consegue localizar nesse discurso uma fundamentação de poder-come-dominância ou poder-come-violência. Algumas tendências anarquistas aproximam-se de Sorel precisamente porque partem as duas de um ponto de partida similar, i.e., da existência de um mito de inocência ética que se desdobra, por exemplo, na ilegitimação moral da violência estatal e, em simultâneo, na justificação da violência providencial desta representação subjectiva imaculada que designam de proletariado e que já não deve cumprir um destino histórico, como no marxismo e nas suas declinações leninistas e maoistas, mas um destino messiânico. A partir daqui podemos entender que a segunda características da violência em Sorel é auto-legitimada, em parte, pela identidade da subjectividade que a pratica: as «classes trabalhadoras», o «proletariado», são os heróicos resistentes, os profetas da violência.

Se, por um lado, Sorel condena aqueles que têm um «*ódio pela violência*» (Sorel 2013, 81), ou seja, os socialistas parlamentares que perpetuam um regime de resignação subjectiva, por outro, evoca os «trabalhadores», que por obra e graça da violência proletária se «restauram [na] estrutura de classe, justamente quando pareciam a ponto de se misturar no pântano democrático» (Sorel 2013, 70). Com efeito, a violência contribui para a estratificação dos sujeitos em classes: a violência proletária torna-se, assim, no dispositivo que confere conteúdo ao modelo de luta de classes, através da produção subjectiva das partes que dividem a contenda. Neste ponto, reaparece o problema da legitimação moral dos meios violentos, que não significa que nos encontremos num modelo de violência absoluta, pois o próprio Sorel parece, a espaços, procurar esboçar os seus limites, como através de uma cláusula ambígua: «considero a violência apenas do ponto de vista das suas consequências ideológicas» (Sorel 2013, 151). Poderá, então, induzir-se que a violência apenas se torna ilegítima quando atenta contra a estratégia da luta de classes, ou pelo menos não contribui para aumentar a sua eficácia («[é], de facto, correcto admitir que um grande desenvolvimento da brutalidade, acompanhado por muita sangria, é bastante desnecessário para provocar os trabalhadores a olhar para os conflitos económicos» [2013, 151]). Ao contrário de Fanon, que alerta para os riscos de auto-destruição da resistência colonial pelo excesso de violência, que de forma não tão surpreendente assim qualifica de «contra-revolucionária, aventureira e anarquista» (Fanon 2021, 148), antecipando o que Badiou diria pungente e frequentemente algumas décadas mais tarde,

com Sorel a violência justifica-se eticamente desde que seja operada pelo proletariado, independentemente do grau, independentemente da intensidade²¹⁸.

É inevitável reconhecer o charme que as invectivas de Sorel contra o Estado e o poder-como-autoridade ou o poder-como-dominância transmitem a alguns anarquismos. Mas é mais interessante verificar que dois dos seus contemporâneos se afastaram imediatamente das proposições lançadas em *Reflexões sobre a violência*. A propósito da mitografia soreliana sobre a greve geral por vir, que pode mesmo nunca abandonar o texto da profecia, Emma Goldman, por exemplo, comenta que esse tipo específico de resistência só eclodirá quando «os trabalhadores do mundo inteiro se aperceberem do seu valor destrutivo e construtivo» (1913, 11), o que parece reaproximar este tipo de estratégias de uma materialidade que Sorel parece ter esquecido. Por outro lado, o principal arquitecto teórico do anarco-sindicalismo, Rudolf Rocker, prefere desvalorizar o papel desempenhado por Sorel no desenvolvimento do sindicalismo revolucionário francês (1989, 134). Ao contrário de Rocker, alguns contemporâneos criticaram Sorel precisamente pelo facto de encontrarem na sua teoria do mito da greve geral proletária a fundação do sindicalismo revolucionário, um modelo que segundo Alfredo Bonanno hierarquiza e limita o potencial espontâneo das resistências dos trabalhadores (1998). Além disso Bonanno parece levar mais longe o argumento de Goldman sobre a necessária abdicção do mito, enquanto máquina de produção imagética, pois esta noção pode ser apropriada pelo «espectáculo» para desenvolver a tecnologia de dominação ou pode mesmo contribuir para adormecer as subjectividades resistentes, que aguardarão pacientemente pela chegada da revolução prometida e determinada (Bonanno s.d.b: 19-22). Apesar destas críticas explícitas, será o motivo da violência enquanto produtora de subjectividades e sua fetichização que mais afastará a larga maioria dos discursos anarquistas das concepções que temos vindo a analisar nesta secção²¹⁹. Talvez o melhor exemplo seja o de um autor que é frequentemente confinado a esta prisão conceptual, aquele que talvez tenha sido alvo das interpretações mais questionáveis, de, porque não, violentas deturpações, que caricaturaram os seus textos como celebrações gratuitas da violência política: falamos de Bakunin.

²¹⁸ Podemos falar de quatro diferenças substanciais entre as concepções de violência de Fanon e de Sorel: (i) enquanto que para Sorel a violência tem uma componente mítica, para Fanon a violência é material; (ii) a violência pode adquirir um carácter metafórico em Sorel, e nunca alcança o grau de literalidade que encontramos em Fanon; (iii) para Sorel, a violência é convocada pelo lado instintivo da natureza humana, enquanto que em Fanon a violência constitui-se a partir das contingências, destacando-se o contexto colonial; (iv) existe uma «economia da violência» distinta entre ambos: mais relativa em Fanon, mais absoluta com Sorel. Para uma análise detalhada destes elementos, cfr. Jinadu 2003.

²¹⁹ Voltaremos a Bonanno no final desta secção para analisarmos o seu posicionamento peculiar em relação à violência. Por agora, basta apenas referir que um dos elementos que o diferencia de Sorel e da tradição revolucionária encontra-se necessariamente com a relação que estabelece entre a «mitificação da acção armada» e a degeneração da cultura revolucionária em orientações «numa direcção reformista e autoritária, uma lógica de espera e em discursos éticos naturalistas e deterministas» (Bonanno 2014, 192-193; cfr. Também Bonanno s.d.a: 71, sobre a relação entre o mito soreliano e a dominação).

Anteriormente, já comentámos a amplamente citada frase de Bakunin, de que «a paixão pela destruição é também uma paixão criativa». Bakunin ficaria, desde então, conotado com as expressões mais radicais da violência política, servindo, frequentemente como ponta-de-lança de um anarquismo caricatural, que se sintetizaria na brutalidade das armas e na sede de sangue²²⁰. Não negando que a semântica bakuninista é vulgarmente ornamentada por um ímpeto arrebatado, importa, porém, realçar que este jogo vocabular, vinculado ao jargão militarista e belicista, só pode ser compreendido a partir do *medium* propagandístico utilizado por Bakunin: a destruição aparece, aqui, num sentido metafórico, analógico, literário e não literal. Com Bakunin, encontramos num espaço discursivo que deve ser interpretado com o maior dos cuidados, correndo o risco de contribuir para a perpetuação da ideia de que estamos perante um teorizador da violência política. Pelo contrário, é difícil encontrar nos seus textos teóricos alguma ideia que o aproxime de uma estetização da violência, como encontraremos mais tarde com o maoísmo e, posteriormente, com os apelistas, e muito menos uma sugestão de produção de subjectividades resistentes a partir da utilização de meios violentos. Bakunin ainda se situa, para o bem e para o mal, na simplificação maniqueísta que, essa sim, deixaria um forte lastro na tradição anarquista dominante: de que a violência não se encontra na resistência, mas nos actos de conquista que edificam o Estado e nos seus mecanismos internos de auto-conservação (por exemplo, cfr. Bakunin 1907a, 15, 54, 133, 155, 169; 1907b, 220, 225; 1907c, 266, 287; 1907d, 101; 1907e, 241, 296). É a partir deste posicionamento claro que podemos compreender uma importante reflexão de Bakunin, incompreensivelmente negligenciada pelos seus mais distintos exegetas:

«A lógica acaba sempre por triunfar, mesmo sobre os espíritos mais recalcitrantes, mas é preciso muito mais do que a duração da vida de um homem para fazê-lo, e com espíritos pouco desenvolvidos isso poderia levar muitos séculos. Pela força, pela violência? Mas então deixaria de ser uma sociedade fundada no contrato livre, mas na conquista, na escravização» (Bakunin 1907a, 162-163)

Bakunin, como analisámos anteriormente, não propõe uma fundação da ordem política num pacto originário. O que ele pretende enunciar é o paradoxo entre o mito fundacional do Estado contratualista e

²²⁰ Isaiah Berlin foi um dos comentadores que mais contribuiu para esta débil interpretação do pensamento de Bakunin, ao referir que este não era um «pensador sério, nem um moralista nem um psicólogo; o que deve procurar-se nele não é uma teoria social ou uma doutrina política, mas uma perspectiva e um temperamento. Não há ideias coerentes que possam ser extraídas dos seus escritos de qualquer período, apenas fogo e imaginação, violência e poesia, e um desejo ingovernável por sensações fortes, pela vida na alta-tensão, pela desintegração de tudo o que é pacífico, isolado, arrumado, ordenado, em pequena escala, filisteu, estabelecido, moderado, parte da prosa monótona da vida quotidiana» (Berlin 1994, 110-111).

a sua interpretação histórica das condições de possibilidade que levaram à sua *gênese*, ou seja, expressa a tensão entre a abdicação voluntária da vontade por cada indivíduo e aquilo que demonstra ser a realidade material do nascimento do Estado, através de actos de conquista, como agressão, ou, em suma, como violência. A estratégia discursiva de Bakunin assenta num triplo movimento: confinar a violência política ao Estado, deslegitimar moralmente a violência por esta ser a tática preferencial utilizada pelo Estado, e, necessariamente, reivindicar um modelo de acção política assente na não-violência. Talvez possa ser surpreendente interpretar Bakunin como um teórico da resistência não-violenta, devido à contaminação de que foi alvo a sua recepção, mas não prosseguir com uma análise deste género seria contribuir para o reducionismo de que o seu pensamento, e os anarquismos em geral, foram alvo. Veja-se, por exemplo, um artigo escrito para o jornal *L'Égalité*, de 1869, sobre duas greves em Genebra, de operários da construção civil e de tipógrafos, na qual Bakunin afirma: «No dia em que a grande maioria dos trabalhadores da América e da Europa tiver entrado [na Associação Internacional dos Trabalhadores] e se organizado dentro dela, não haverá mais necessidade de revolução: sem violência, a Justiça será feita.» (Bakunin 1911a, 46). Um pouco mais à frente, refere-se que «[m]ais alguns anos de desenvolvimento pacífico e a Associação Internacional tornar-se-á uma potência contra a qual será ridículo lutar. Os burgueses compreendem-no muito bem e é por isso que eles nos provocam para lutar». Bakunin está aqui a trabalhar com um conjunto de noções que se tornariam basilares para a resistência não-violenta: crença numa justiça transcendental, maior eficácia política da estratégia da não-violência, além de voltar a aflorar o determinismo social que tínhamos analisado antes.

Encontrar um fio coerente na análise política de Bakunin é um exercício exigente, devido ao facto de a sua obra ter sido espalhada por brochuras, publicações periódicas e outras publicações de carácter efémero. Porém, esta complexidade torna, igualmente, mais desafiante a interpretação de um pensamento tão prolífero, quanto robusto. É certo que a biografia de Bakunin está polvilhado de participações ou apoios explícitos às mais diferentes insurgências que assolaram o território europeu durante o século XIX. É também certo recordar que o elemento destrutivo é particularmente importante para compreender a inversão metodológica que Bakunin avança com a sua revisão da dialéctica hegeliana, suprimindo o lugar de síntese e sublimando a antítese como fundamento do sistema. Podemos compreender o lugar da violência política no anarquismo bakuninista através da tensão que inevitavelmente se expressa entre o *ethos* não-violento, que encontramos no artigo referido, e a *praxis* política, na qual as circunstâncias podem motivar o exercício da violência, de forma a assegurar o sucesso e eficácia da resistência.

Este diagrama permite-nos compreender a elasticidade que o conceito de violência implica, sem nunca adquirir um carácter estruturante ou legitimador da acção política. À semelhança de Bakunin, encontraremos esta posicionamento em grande parte dos discursos anarquistas que lhe foram contemporâneos ou que imediatamente o sucederam, nos quais a sobreposição entre Estado e violência se projecta com tal nitidez que a resistência ao primeiro implica necessariamente uma recusa da segunda. Existem, porém, exemplos de discursos anarquistas que adjudicam à resistência violenta um valor político e moral que deixará lastro a correntes contemporâneas mais próximas do insurrecionalismo. Isso é particularmente notório em Malatesta, também ele um dos proclamados propagandistas da violência, que concede a esta uma proposição similar à que encontramos em Fanon: Malatesta considera que a destituição política da dominação e dos seus mecanismos violentos só pode ser alcançada através de meios que repliquem a intensidade de violência do agressor (2015, 74). Mas o problema da violência adquire uma enorme complexidade em Malatesta, a partir do momento em que este partilha com Bakunin a ideia de que se trata de um conceito liminarmente interligado à dominação estatal e, ao mesmo tempo, revê nela a tática adequada para garantir a destituição da mesma dominação.

Assim, ao contrário de Bakunin, com Malatesta existe um esforço de integração da violência no diagrama anarquista, atribuindo-lhe uma função instrumental. Com Malatesta, a amplitude da violência é maior do que com Bakunin, tornando-se um conceito mais maleável e, por isso, mais facilmente justificável. Em primeiro lugar, importa referir que Malatesta mantém a convicção da tradição anarquista hegemónica de que é possível vislumbrar uma ordem política justa, na qual todas as relações de poder podem ser suprimidas, entre elas, evidentemente, o poder-como-violência: «Mas isso não impede que [...] a abolição da violência nas relações sociais seja a base, a condição indispensável, sem a qual a anarquia não pode florescer; na verdade, sem a qual ela não se pode conceber» (Malatesta 1920b, 2). Um ano mais tarde, Malatesta clarifica o seu posicionamento, ao singularizar os objectivos políticos das diversas correntes anarquistas quanto à supressão da violência: «Os anarquistas são contra a violência. É bem sabido. A ideia central do anarquismo é a eliminação da violência da vida social, da organização das relações sociais com base na vontade livre dos indivíduos» (Malatesta 1921, 1). Temos, portanto, um primeiro princípio para compreender a teoria da violência de Malatesta: de que há lugar para que se possa fundar um novo lugar político desprovido de violência e que é precisamente a ausência de violência que ascende a condição de possibilidade dessa ordem política à qual se denomina de «anarquia».

Mas, no mesmo texto, poucos parágrafos depois, Malatesta adiciona uma nova cláusula à legitimidade de violência política, ao escrever que a «[v]iolência é justificável só quando é necessária para defender-se a si próprio ou aos outros da violência. É quando a necessidade cessa que o crime começa...»

(Malatesta 1921, 1). A legitimidade da violência encontra-se na sua dimensão reactiva, que Malatesta, num outro texto, desenvolve, ao afirmar que «[n]ós queremos expropriar os proprietários, e expropriá-los com violência, pois é com a violência que eles detêm a riqueza social e é com o seu uso que eles exploram os trabalhadores. [...] Queremos depor o governo, todos os governos – e depô-los com a força, pois é com a força que eles nos constroem a obedecer» (Malatesta 2012, 107). Este segundo elemento complexifica uma possível leitura unilateral do papel desempenhado pela violência na teoria política de Malatesta. A violência não é universalmente e intemporalmente ilegítima: ela adquire a sua justificação moral como resistência perante uma agressão igualmente violenta. Neste ponto, existem evidentes similitudes com a resistência de Fanon, na qual a violência se justifica por ser reactiva contra uma primeira agressão e por exigir um nível adequado de proporcionalidade.

Como se vê, estamos já muito longe das caricaturas do anarquista como sanguinolento: pelo menos com Malatesta, a violência justifica-se apenas quando estamos perante um acto de agressão mais ou menos explícito²²¹. Este último elemento é importante para compreender o que está em causa, porque a violência não se legitima apenas em circunstâncias em que o agressor viola o corpo de um sujeito através de coerção física, mas também quando existe um atentado às suas condições materiais, com recurso à exploração do seu trabalho (salários irregulares, vínculos precários, inexistência de protecção a acidentes no local de trabalho, horários laborais desproporcionais). É neste sentido que este tipo particular de violência – que podemos denominar de «violência revolucionária» (Malatesta 1920c, 2) – se projecta tanto quanto à dominação política, situada no Estado, quanto à dominação económica, situada no capitalismo. A tecnologia de poder da governamentalidade liberal exerce-se a partir de pontos dispersos que cercam o sujeito, ao qual não resta mais que utilizar meios violentos para resistir aos ataques desta máquina bicéfala, mesmo que isso contrarie o princípio original que pressupõe a limitação generalizada da violência exercida²²².

²²¹ No contexto da resistência ao fascismo italiano, a posição de Malatesta é bastante clara: «Mas o que distingue os anarquistas de todos os outros é, de facto, o seu horror à violência, o seu desejo e intenção de eliminar a violência física das relações humanas... Mas por que razão, então, pode perguntar-se, os anarquistas, na presente luta [contra o fascismo], defenderam e usaram a violência quando ela está em contradição com os seus fins declarados? Tanto que muitos críticos, alguns de boa-fé, e todos os de má-fé, passaram a acreditar que a característica distintiva do anarquismo é, de facto, a violência. A pergunta pode parecer embaraçosa, mas pode ser respondida em poucas palavras. Para que duas pessoas vivam em paz, ambas devem querer a paz; se um deles insistir em usar a força para obrigar o outro a trabalhar para ele e servi-lo, então o outro, se quiser manter a sua dignidade de homem e não ser reduzido à escravidão abjecta, será obrigado, apesar do seu amor à paz, a resistir à força com meios adequados.» (Malatesta 2015, 45-46)

²²² O que levará Malatesta a admitir a sua insatisfação pelo recurso a meios violentos, reforçando que a sua aplicação é motivada pela necessidade do momento político: «Também nós estamos amargurados por essa necessidade de luta violenta. Nós, que pregamos o amor e lutamos para alcançar um estado social em que a harmonia e o amor sejam possíveis entre os homens, sofreremos sobretudo com a necessidade de defender a nossa posição pela violência contra a violência das classes dominantes. Mas renunciar à violência libertadora, quando é o único meio que pode pôr fim aos sofrimentos diurnos

Com Malatesta, a violência legitima-se se, e só se, for cumprida num modelo de auto-defesa: «Se a violência é justificável para lá das necessidades de auto-defesa, então é justificada quando é utilizada contra nós, e nós não teríamos qualquer fundamento para protestá-la» (Malatesta 2015, 50). Isto implica um drástico afastamento em relação às teorias de resistência colonial maoista (na qual a violência desempenha um papel de subjectivação política) e de fetichização da violência (como a poética da violência appalista). Esta análise permitirá compreender um pouco melhor os posicionamentos de alguns anarquistas, vulgarmente qualificados como violentos, em relação à força e à agressão. O lugar que a violência ocupa nos seus modelos políticos está longe de uma possível incondicionalidade que lhes poderia ser imposta: como vimos, se com Bakunin estamos perante a utilização de um léxico abusivamente paladinesco, compreensível a partir da sua estratégia de revisão metodológica da dialéctica negativa, com Malatesta encontramos uma justificação da violência como retaliação aos danos provocados pelo agressor, algo que é particularmente notório no esforço de incorporar diferentes cláusulas morais que possam servir como legitimação ou ilegitimação das tácticas utilizadas. Os discursos anarquistas são dominados por este desdobramento entre uma proposição ideal de resistência política não-violenta e uma cláusula não-ideal de recurso a mecanismos violentos perante a necessidade material do evento.

Mesmo alguns anarquismos conotados com a não-violência, como será o caso do de Voltairine de Cleyre²²³, assumem a legitimidade de tácticas de resistência violenta em casos-limite, em que o grau de dominação exige uma retaliação proporcional. Ainda na ressaca dos Massacres de Haymarket, de Cleyre afirma:

«É verdade que estes homens defenderam o direito de resistir a essa violência. Dificilmente encontrareis um em mil que não acredite nesse direito. E esse será ou um verdadeiro cristão ou um anarquista não-violento. Não será um crente no Estado. Não, não; não foi por defenderem o princípio da resistência violenta, mas por advogarem a resistência violenta às tiranias deles e por defenderem uma sociedade que acabaria para sempre com ricos e pobreza, com governantes e governados.» (De Cleyre 2019a, 66-67).

da grande massa de homens seria cúmplice da violência» (Malatesta 1920a, 2). O texto original tem autoria anónima, mas atribuímo-lo a Malatesta a partir da referência em Malatesta 2015, 47.

²²³ De Cleyre é das primeiras teóricas anarquistas a negar a incompatibilidade entre a acção directa e a não-violência (2019b, 154-155). Importa referir que seguimos a análise de Eugénia C. DeLamotte sobre o percurso ideológico de Voltairine de Cleyre, que rejeita a tese muito difundida de que esta ter-se-á afastado das proposições não-violentas do tolstoianismo e aproximado dos métodos de resistência violenta (DeLamotte 2004, 51).

De Cleyre parece acompanhar Malatesta quando refere que a estratégia anarquista, apesar de estar cercada pela tensão entre a utilização da força e o princípio geral da acção não-violenta, depende essencialmente da «experiência pacífica», pois só a partir desta «poderá chegar uma solução final, e que os partidários da força acreditam nisso tal como os tolstoianos» (de Cleyre 2016b, 162). Assim, salvo algumas importantes excepções de que daremos conta no final desta secção, a vasta maioria dos anarquismos procura resolver uma aporia que notoriamente parece comprometer o ponto de partida não-contaminado pelo poder em que se fundam. Talvez por isso, a justificação instrumental da violência política seja quase sempre uma nota periférica do texto, uma tática interdita que deve ser varrida para debaixo do tapete da teoria. Assim se pode explicar a razão pela qual o debate em torno da violência emerge, principalmente, no seio de polémicas entre anarquistas e os seus críticos, que lhes cobram razões para justificarem algo que é vulgarmente uma representação errónea. Será no domínio da resistência não-violenta que os anarquismos dominantes se situarão de forma mais confortável, pois parece ser este tipo de tática que contribui de forma mais eficaz para a coerência discursiva que pretendem sustentar.

Na realidade, existe um conjunto de argumentos que parecem ser bastante favoráveis à não-violência, tanto no domínio ético, como no da eficácia política. Retomando a oposição que estabelecemos no primeiro capítulo, poder-se-á convocar Lukes e afirmar que a «resistência não-violenta cultiva *poder cooperativo* e *poder para*, enquanto a violência cultiva *poder coercivo* e *poder sobre*» (Schock 2015, 122). A violência, enquanto declinação da dominação, conflitua com a possibilidade de estruturar uma resistência efectiva, pois limita-a num espaço paradoxal: se a violência é uma forma de dominação e se a resistência se deve opor à dominação, decorre necessariamente que a resistência se deve opor, por princípio, à violência. Para pensar uma teoria da resistência anarquista, este argumento, se entendido no seu sentido literal, implica a supressão de táticas violentas nas acções políticas que possam replicar, reafirmar e até reificar modelos de dominação. De certa forma, em casos mais radicais, a própria resistência pode tornar-se excedentária, pois apesar de não ser uma forma possível de dominação, é necessariamente um tipo específico de poder que pode ser exercido. Nestes casos-limite, em que se promove a «não-cooperação e não-participação em instituições baseadas na violência» (Schock 2015, 51), estamos perante a forma mais extrema de não-violência, designada de não-resistência, ao qual certas correntes anarquistas foram particularmente permeáveis, através da recepção da obra de Tolstói²²⁴. Tolstói, porém, criticou de igual forma a violência oficial da autoridade política e a violência oficiosa de anarquistas: no seu lugar, propunha uma rigorosa abordagem baseada num radical princípio da não-

²²⁴ Sobre a relação entre Tolstói com os anarquismos, cfr. Tolstói 1990.

violência. O seu pacifismo²²⁵ é uma combinação de abnegação e martírio, sob a influência cristã da humildade, como anotou Kropotkin (1910, 915)²²⁶, devedor dos primeiros anabaptistas, dos movimentos populares do séc. IX na Arménia, e que também pode encontrar alguma influência nas primeiras comunidades Quakers (de Cleyre 2019b, 155-156). O que está em causa é precisamente instituir um outro princípio, ao qual o anarquismo contemporâneo, particularmente o pós-estruturalista, confere uma enorme importância: o da pré-figuração, i.e., projectar na acção actual e estruturar o presente a partir dos princípios que fundam uma visão de futuro. Algo que também Landauer²²⁷ vislumbrará já a desenhar-se em Tolstoi:

«os anarquistas devem aperceber-se que um objectivo só pode ser alcançado se está já reflectido nos seus meios. A não-violência não pode ser alcançada pela violência. A anarquia existe onde alguém encontrar os verdadeiros anarquistas: aqueles que não praticam a violência. O que estou a dizer não é nada de novo. É o que Tolstoi nos tem dito há muito tempo.» (Landauer 2010a, 86)

Não surpreende, pois, que outras correntes anarquistas tenham olhado com a maior das desconfianças para esta celebração da resignação cristã. Malatesta, por exemplo, considerou que a influência crescente que a doutrina da não-resistência vinha adquirindo no espaço de ideias anarquistas era extremamente perigosa, pois contribuiria para garantir aos agressores que poderiam contar com a passividade absoluta dos agredidos. Procurando uma posição intermediária entre a violência terrorista e o pacifismo tolstoiano, afirma que ambos são «místicos, uns e outros, chegam a consequências práticas quase iguais. Aqueles não vacilam em destruir meio mundo, contando que fizessem triunfar a *ideia*; estes deixariam toda a humanidade sob o peso dos maiores sofrimentos para não violar um princípio.» (Malatesta 1912, 70)²²⁸. Também Goldman criticaria a contaminação da discursividade anarquista pelos ensinamentos cristãos da

²²⁵ A resistência pacífica é uma das nove expressões políticas que a não-violência pode adquirir, segundo Gene Sharp. As outras manifestações são: não-resistência, reconciliação activa, resistência moral, não-violência selectiva, resistência passiva, acção directa não-violenta, satyagraha e revolução não-violenta (1959, 46).

²²⁶ Em *Ideias e realidades na literatura russa*, Kropotkin afirmou que Tolstoi teria alterado a sua doutrina da não-resistência para se aproximar de uma tática de resistência não-violenta (Kropotkin 1915).

²²⁷ Segundo Emma Goldman, Landauer terá passado de um ardente defensor da violência revolucionária para um crente devoto do tolstoianismo em 1900 (Goldman 2021, 691). O artigo que se cita em seguida, em corpo de texto, é datado de 1901 e é uma reacção ao assassinato do presidente norte-americano William McKinley, por Leon Czolgosz.

²²⁸ Referimo-nos à tradução do texto «Errori e rimedi» (número único de *L'Anarchia*), publicado originalmente em 1896, em Londres. Esta versão saiu na revista portuguesa *A Sementeira*, o principal órgão de difusão do pensamento de Malatesta em Portugal, graças às traduções de Neno Vasco, um dos seus principais animadores. Sobre a proximidade entre Neno Vasco e Malatesta, veja-se Samis 2009.

não-resistência, qualificando-os como «aquiescência servil à vontade alheia [...], completa desconsideração do carácter e da autoconfiança e, portanto, destrutiv[os] da liberdade e do bem-estar» (Goldman 1988, 234). Percebemos que o posicionamento de anarquistas tão diferentes como Malatesta ou Goldman em relação à tática da não-resistência é, porém, muito distinto em relação à da não-violência. Enquanto esta última oferece uma estratégia de saída através da noção de auto-defesa, que pode ser amplificada indefinidamente, tanto quanto houver espaço para contemplar a ilegitimidade das agressões ou do exercício da autoridade, entendem a primeira como um mero beneplácito ao exercício da dominação. O risco, como sabemos, é que uma teoria específica acabe por desabar por não se manter fiel aos seus enunciados fundacionais, incorrendo numa incoerência perigosa. Para os discursos anarquistas, a tensão é evidente: garantir a minimização da violência sem prejudicar a eficácia das estratégias de resistência política. Entre a apologia da violência e a não-resistência, mantêm-se um terreno fértil para encontrar os equilíbrios mais adequados entre ética e política. E se a política se relaciona intimamente com o grau de eficácia das acções praticadas, importa lembrar que Malatesta afirmava que táticas violentas podem ser adequadas para alcançar os objectivos políticos almejados. Neste caso, o princípio da não-resistência deveria ser abandonado e o da não-violência revisto, sob o risco de se tornar um vínculo excessivamente estrito ou uma categoria meramente formal.

Contudo, este argumento só encontra validade na pressuposição de que as táticas violentas garantem um maior potencial de sucesso do que as não-violentas. Alguma literatura tem vindo a considerar a invalidez deste argumento, contra-argumentando que a não-violência é mais eficaz que qualquer levantamento violento (Sharp 1973): ao contrário da primeira, a segunda não antagonizaria aliados possíveis, não confirmaria a antipatia dos oponentes, não distrairia a atenção do público e negaria à autoridade política qualquer justificação para a repressão violenta (Schock 2015, 119). Trata-se de um racional estratégico, não necessariamente normativo, mas que confere uma amplitude interessante para pensar no lugar a ocupar pela não-violência numa resistência anarquista, desmobilizando os argumentos pela violência na base da sua superioridade de eficácia. A instrumentalidade deste argumento pode desdobrar-se na sua dimensão pragmática, que confere à resistência não-violenta uma importante robustez política, afirmando que esta contribui, por exemplo, para criar regimes pacíficos (Chenoweth e Stephan, 2011; Delmas 2013, 482), ao contrário das táticas violentas que tendem a contribuir para a estruturação de uma ordem hierárquica perpetuante de formas de dominação (May 2010, 38).

Para Schock, o elemento pragmático do argumento pela não-violência adquire especial importância, não só pelas transformações que pode propiciar na organização que se seguirá ao conflito, como na própria dinâmica interna dos meios de resistência. As duas últimas proposições do seu argumento são de alguma

relevância, nas quais se define que «(6) o recurso à resistência violenta ou não-violenta ou combinações das duas tem consequências significativas para a dinâmica do conflito, bem como para as condições da sociedade após o término do conflito; e (7) factores ambientais e o reconhecimento do poder potencial da resistência não-violenta e a relação entre meios e fins podem contribuir para a mudança de estratégia da resistência armada para a desarmada.» (Schock 2015, 125)²²⁹. A não-violência parece ser preferível à violência porque assegura uma diminuição da polarização entre os conflitantes, uma maior «participação popular, compatibilidade entre meios e fins e uma redução nos níveis de sofrimento» (Schock 2015, 119), além de fundar-se em estruturas que procuram aumentar o grau de diálogo entre grupos sociais resistentes, potenciar alianças, minimizar a antipatia dos oponentes e a justificação que as autoridades políticas poderiam procurar para legitimar a utilização de meios violentos (Schock 2015: 119-120). Se convocarmos novamente a estratégia de guerrilha para o debate, verificamos que a não-violência é preferível por fundar-se numa maior mobilização popular, menos hierarquizada, o que contribui para dificultar acções repressivas, tornando-se frequentemente turva a distinção entre resistentes e não-resistentes (Schock 2015, 120).

A não-violência é, também, materialmente menos exigente que a resistência violenta, contribuindo para uma maior autonomia de acção entre os sujeitos participantes em actos políticos. A dependência em relação ao fornecimento de armamento, do treino de condutas (vulgarmente variantes do militarismo) ou da enformação ideológica, por exemplo, é substituída por «acções simbólicas, de não-cooperação» (Schock 2015, 120), que alargam o espectro da recruta de resistentes. A própria configuração sociológica das resistências não-violentas conflita com a representação habitual dos movimentos de resistência violenta, «caracterizados por homens jovens, fisicamente aptos, ideologicamente doutrinados ou mercenários» (Schock 2015, 120). Assim, ao contrário da resistência violenta, que é mais provável que «inculque hábitos de obediência à autoridade, sigilo, centralização, hierarquia, ódio e objectificação dos humanos» (Schock 2015, 122), a resistência não-violenta surge como uma hipótese táctica alternativa, contribuindo para alargar o escopo de inclusividade (resistir à hegemonia capacitista e masculina da acção política), significar politicamente a pré-figuração e, neste sentido, produzir subjectividades vinculadas a princípios éticos de não-dominação e de governação de si.

²²⁹ O restante argumento consiste nas seguintes proposições: «(1) a resistência não surge automaticamente de desigualdades ou injustiças; (2) a mobilização das queixas e sua disseminação por meio de mecanismos de comunicação são necessárias, mas não suficientes, para gerar resistência; (3) além disso, estruturas e organizações de mobilização são necessárias para transformar a resistência aberta em mobilização de massa sustentada; (4) o contexto político pode promover ou inibir a resistência; (5) a forma que a resistência assume é uma função da história, ideologia e contexto político, que são encapsulados no conceito de repertórios contenciosos, bem como uma função de dinâmicas mais próximas, como aprendizagem, difusão, considerações tácticas e pensamento estratégico» (Schock 2015, 125).

Além de se desdobrar numa dimensão estritamente política (não-violência pragmática), a tática da não-violência também pode sustentar-se na apresentação das suas vantagens éticas, algo que a literatura tem definido como não-violência baseada em princípios (Bharaduj 1998; Atack 2012, 10-34; Clements 2015; Schock 2015, 35-36). A justificação ou as vantagens da não-violência não se encontram, neste último caso, nos resultados alcançados pela resistência ou na sua eficiência estratégica enquanto instrumento político, mas nos fundamentos dos postulados éticos que motivam o sujeito a resistir. Há vários exemplos célebres de não-violência baseada em princípios, como é o caso da não-resistência tolstoiana, de que falámos antes, mas também dos seis princípios da não-violência de Martin Luther King, Jr.²³⁰, ou o conceito de Satyagraha explorado por Mahatma Gandhi²³¹. Outros, menos conhecidos, gostaríamos de explorar agora: até aqui temos vindo a referir que existem e existiram anarquismos que se situaram ou no campo da resistência violenta ou no limbo entre esta e a não-violenta. Menos populares, porém, são aqueles que conscientemente se situaram no espaço da não-violência baseada em princípios, como terá sido o caso de Barthélemy de Ligt, que tem sido sistematicamente rasurado do terreno de discussão teórica dos anarquismos²³².

²³⁰ Estes podem ser sumarizados da seguinte forma: (i) resistência não-violenta implica coragem; (ii) resistência não-violenta procura a conciliação; (iii) resistência não-violenta é projectada contra o princípio da injustiça e não contra os seus executores; (iv) resistência não-violenta implica martírio; (v) resistência não-violenta recusa qualquer tipo de retaliação à dominação (verbal, psicológica, corpórea); (vi) resistência não-violenta funda-se na ideia de existência de uma justiça universal e transcendental (King Jr. 2010, 90-95). A fundação ética desta não-violência baseada em princípios (que poder-se-á tratar de uma manifestação da não-violência denominada de reconciliação activa) segue um caderno de encargos estritamente relacionado com uma visão moral maniqueísta e metafísica.

²³¹ Satyagraha define-se como compromisso com a verdade. Trata-se de uma «ética da verdade» (Caygill 2013, 71), que inverte o modelo de resistência anti-colonial que tínhamos analisado anteriormente. Ao contrário de Mao, é preferível uma coerência com os princípios éticos que regem a resistência – uma estrita rejeição de qualquer forma supressiva de dominação, como é o caso da violência – ao sucesso político. Segundo Caygill, a resistência não-violenta proposta por Gandhi é composta por três características: legitimidade dos meios utilizados constitui uma subjectividade impenetrável, ética do martírio (o resistente deve preferir morrer a viver subjugado a uma lei injusta), resistência pela ascese da alma e obediência moral (deve implicar um juramento, que vincula o resistente a um dever de obediência aos mandatos da resistência) (2013, 69-76).

²³² Poderá traçar-se uma história paralela à narrativa dominante sobre os anarquismos a partir do ponto de vista sobre a não-violência. Inicialmente muito ligada à tradição individualista francesa, em torno das revistas *L'En Dehors* e *L'Anarchie* e dos seus colaboradores, como Zo d'Axa, Émile Armand, Albert Libertad ou Han Ryner (sobre este último, existe uma leitura feminista em língua portuguesa, com algum interesse histórico, de Maria Lacerda de Moura, intitulada *Han Ryner e o amor plural*, datada de 1933), será certamente no contexto das duas grandes guerras que a não-violência passará do campo literário para o da teoria política. De Ligt terá sido um dos principais responsáveis em montar uma sólida proposta teórica, em comunicação não só com os anarquismos, como também com os movimentos anti-militaristas, que funcionavam como grupos de pressão importantes em todo o espectro político. O tema não tem, porém, recebido a atenção devida pela literatura académica, nem mesmo tem despertado um largo interesse pelos recolectores militantes. Duas edições sobre as pouco visitadas relações entre anarquismos e não-violência, algo que fora já recordado por uma também negligenciada exegeta dos anarquismos enquanto filosofia política (Carter 1978, 336): regressando ao tema dos cânones e das antologias, importa referir a existência de uma colectânea de textos editada pelos periódicos *Le Monde Libertaire*, francês, e *Alternative Libertaire*, belga, dedicado ao tema da violência e da não-violência no espaço ideológico anarquista (Bekaert 2000); uma tese de doutoramento recentemente concluída e que explora os contactos entre pacifismo e anarquismos (Llewellyn 2018). Em Portugal, publica-se irregularmente, desde 2012, uma brochura periódica intitulada *Pão e Dignidade* (6 números), que se situa conscientemente no espaço dos anarquismos não-violentos.

O contexto em que de Ligt procurou estreitar as relações entre a teoria política anarquista e a não-violência não era o mais propício. Pouco tempo teria passado do fracasso da revolução espanhola, que opôs violentamente falangistas a um frentismo em que a anarco-sindicalista Confederación Nacional del Trabajo (CNT) desempenhava um papel de enorme protagonismo e uma capacidade de mobilização invejável. Os anos do conflito contribuiriam para a representação do anarquismo enquanto corpo discursivo intimamente ligada ao tacticismo violento e, aliando esta questão à derrota política e militar da CNT, o espaço público ficou pouco permeável ao amplo e divergente ideário anarquista²³³. Mas é neste caldo político que de Ligt sugerirá recuperar um velho princípio político intimamente ligado aos primeiros anarquistas, em particular Bakunin, de que existe uma equivalência entre a disciplina e organização militar, por um lado, e a configuração institucional e funcional da forma-Estado. Por esta razão, e na esteira dos textos mais explicitamente anarquistas de Tolstoi, de Ligt integrará a noção de que militarismo e Estado se sustentam mutuamente através de uma relação simbiótica. É o que encontramos na governamentalidade liberal: enquanto o militarismo fornece o conteúdo disciplinar do qual o Estado depende para se conservar ou para se expandir, o Estado confere ao militarismo os métodos de organização hierárquica e o princípio do estabelecimento de relações de dependência. Para de Ligt, a política é precisamente a continuação da guerra por outros meios porque o campo político espelha o campo de batalha, reequilibrando-se a partir de reinterpretações qualificadas da violência. A perspectiva de de Ligt assenta, assim, na proposição de que qualquer resistência não-violenta depende da supressão do idiolecto militarista e isso implica, necessariamente, a subversão do próprio Estado. A rejeição de apenas uma destas frentes da dominação encerra uma incoerência irresolúvel: nem a não-violência pode exigir ao Estado que contrarie a sua natureza belicosa, nem os anarquistas podem opor-se ao Estado sem rejeitarem o recurso à violência. A não-violência anarquista de de Ligt consiste precisamente num movimento de ruptura com a lógica estatista que metastiza a violência e com todas as «formas de guerra tanto horizontais como verticais» (de Ligt 1971, 85).

Este discurso anarquista sobre a não-violência configura-se em torno de duas ideias centrais. Em primeiro lugar, reclama a maior eficácia e o enorme sucesso que as resistências não-violentas têm revelado, aproximando-se da não-violência pragmática. Em *A Conquista da Violência*, no capítulo denominado de

²³³ Ao contrário do que afirma Schock, a «longa história da classe trabalhadora e do anarco-sindicalismo no Oeste [não] pode providenciar pistas de como a exploração económica e a injustiça social podem ser desafiadas pela resistência não-violenta» (Schock 2015, 35). Essa «longa história» a que Schock se refere é marcada pela tensão entre inúmeras estratégias de resistência, cujas naturezas não podem apenas ser remetidas para o domínio da não-violência. Entre manifestações violentas contra as polícias, confrontos militares com os falangistas, sabotagens e acções armadas variadas, até à criação de milícias e brigadas confederais, do qual nasceu o mito heróico de Durruti, parece que a apresentação da história anarco-sindicalista como um processo pacífico é um enorme equívoco.

«Lições da história», De Ligt elenca um conjunto de acções políticas face à dominação política (entre manifestações, greves, boicotes, não-cooperação²³⁴ ou objectores de consciência) que recorreram a este tipo específico de tácticas com resultados bastante vantajosos para os resistentes (de Ligt 1972, 138-144). Mas a outra característica das suas reflexões sobre a não-violência é de primordial importância para compreender a forma inovadora como são compreendidos os processos de subjectividade política realizados pelas resistências, ao se proceder a uma inversão do paradigma marxista-leninista e maoista. Ao contrário do que Lenin e Mao sustentavam, de Ligt dirá que o sujeito político não se constitui no desenrolar do conflito violento entre classes ou no exercício de violência anti-colonial; pelo contrário, a subjectividade política institui-se numa prática que respeite integralmente tanto os princípios éticos configurados em torno de uma resistência à dominação e a todas as suas declinações, incluindo a da violência, como o modelo de futuro que integra o conteúdo dos objectivos que essas mesmas resistências se propõem alcançar. A não-violência anarquista de de Ligt é, assim, modelada através deste íntimo envolvimento entre uma actualização pré-figurativa permanente e uma reiteração ininterrupta dos fundamentos éticos que regem e determinam o sentido e as causas de uma resistência particular.

«Quão mais nobres são os métodos de luta não-violenta, quando comparados com os violentos! E quão mais eficazes são, quando bem preparados» (de Ligt 1972, 86). Estas afirmações, com que de Ligt abre o capítulo sexto da obra já referida, sintetizam os postulados primaciais do seu argumento pela não-violência, que, como vimos, permite uma articulação entre o elemento pragmático e aquele outro baseado em princípios, de forma a edificar-se um argumento pela não-violência robusto. Mas importa realçar que o elemento crucial da não-violência anarquista de de Ligt é precisamente a estrita vinculação a uma não-violência baseada em princípios, que nunca é sacrificada pela possibilidade de triunfo de uma resistência caso se recorresse a métodos violentos. Este elemento é particularmente notório quando de Ligt admite que «a resistência não-violenta apela ao homem como ente moral» (1972, 165), o que parece implicar que o indivíduo só alcança a sua subjectividade plena quando age em conformidade com os princípios éticos da não-violência. Isso permite-nos vislumbrar de que maneira é que a guerra se torna uma máquina de subjectivação total, seja operada pela violência ou pela não-violência: de qualquer modo, é na *praxis*

²³⁴ Sobre a não-cooperação, é relevante invocar Anselme Bellegarrigue e a sua influência para uma das mais populares técnicas entre os anarquistas e os seus críticos: o abstencionismo. Este modelo de não-cooperação pode ser compreendido à luz de uma teoria da resistência anarquista da não-violência, na qual a abstenção de participação em instituições e processos conotados com a dominação é defendida, em prol de uma «greve política» (Nettlau 1996, 67), ou da greve de eleitores referida por Mirbeau. Bellegarrigue sustenta que a «nova política encontra-se na reserva, na abstenção, na inércia cívica e na actividade industrial, ou seja, na própria negação da política.» (1850). Um outro caso idiossincrático de não-cooperação com a dominação é proposto por Malatesta num artigo de 1897, intitulado «Ancora la scuola di Fano»: «Que o // *Fascio* nos cite um único país onde o proletariado não esteja disposto, nem capaz de resistir – seja por meio de revolta ou de greve, ou trocando de emprego, ou emigrando (que também é uma forma de resistência).» (Malatesta 2011b, 127).

bélica, ou no entendimento da política como guerra, que de Ligt se encontra com os apelistas ou com Schmitt, pois qualquer uma destas perspectivas situa no terreno de batalha, independentemente do tipo de tácticas utilizadas, as condições de possibilidade para que cada beligerante reclame a sua subjectividade, seja pela sua negação ou pela sua afirmação.

O argumento desenhado por de Ligt ao longo da sua *A conquista da violência* pode, ainda, ser contestado a um outro nível, que o aproxima de forma determinante de um dos equívocos do anarquismo hegemónico, que analisámos num capítulo anterior. Referimo-nos ao gesto universalizador que de Ligt aplica à não-violência, quando escreve que «os métodos não-violentos de luta não estão vinculados a uma religião específica ou a uma raça ou povo específico. Os amantes da liberdade, europeus ou americanos, descubrem o seu valor tanto quanto os místicos hindus, os negros rebeldes e os sikhs guerreiros.» (de Ligt 1972, 110-111). Ao rejeitar as especificidades culturais, ideológicas, religiosas, étnicas ou políticas, de Ligt resolve o dilema do particularismo ao inscrever a sua teoria no grande manual humanista. Mais à frente, volta a precisar este ponto: «Os métodos de luta não-violenta, portanto, não se limitam a nenhuma pessoa especial, raça, ideia moral ou religiosa. São universalmente humanos e muito mais eficazes no Ocidente do que as pessoas, envenenadas pelos ensinamentos normais do catecismo burguês da violência, geralmente pensam.» (de Ligt 1972, 138). A realidade é que de Ligt impede que se pense uma real efectividade da não-violência ao considerá-la um princípio estruturante e constitutivo de toda e qualquer subjectividade. O dilema do universalismo político joga-se entre o abandono de concepções éticas e motivações distintas, tal como propostas políticas diferentes, e uma prescrição totalizante, o que acarreta algumas dificuldades significativas para a não-violência. Um dos exemplos que gostaríamos de sugerir prende-se com o facto de que uma das condições exigidas para a maximização da eficiência de qualquer modelo de resistência é a capacidade de mobilização de intervenientes políticos, alegando-se que, comparativamente, os métodos não-violentos são mais vantajosos do que os violentos (Chenoweth e Stephan 2011; Schock 2015, 176). Mas a literatura tem também afirmado a necessidade de definição de pré-condições para o aumento de participação política: entre os factores determinantes encontramos a natureza repressiva dos regimes políticos, níveis de literacia, divisões raciais, étnicas ou religiosas, grau de desenvolvimento económico ou da denominada «sociedade civil» (Schock 2015, 30)²³⁵.

²³⁵ A estes factores referidos por Schock, poderíamos ainda adicionar um outro com o qual a resistência não-violenta se interliga frequentemente: o da capacidade de mobilização através da religião. Na realidade, algumas das teorias de não-violência que fomos apresentando sumariamente, tais como a de Tolstoi ou Gandhi, têm uma fundação religiosa, dependendo de uma crença subjectiva nas possibilidades transcendentais de valores como a verdade, no caso hinduísta, ou no ascetismo e na martirização, que de certa forma são integrais a qualquer uma das doutrinas que se escolha. Ou mesmo convocando o imaginário escatológico, como no caso de René Girard, que considera que a escalada de violência implicará sempre uma aproximação ao inevitável apocalipse (Caygill 2013, 83-92).

O sucesso político da não-violência não é, por esta razão, universal, mas dependente da própria configuração que cada resistência pode adquirir. E é neste sentido que se poderá supor que uma tática de não-violência não pode apresentar-se enquanto panaceia e que em determinados momentos históricos, em certas circunstâncias, métodos violentos podem ser mesmo os mais adequados, se procurarmos a fundação da resistência num argumento pragmático.

A tática não-violenta da resistência deve abdicar da sua pretensão de universalidade e tornar-se flexível pela sua natureza condicionada: a não-violência é contingencial porque pode apresentar resultados distintos em contextos diferentes, pois nem todas as sociedades conseguirão assegurar as pré-condições necessárias para uma participação que assegure a efectividade da resistência. Esta é uma possível objecção ao argumento pragmático de base universalista de de Ligt, que é, de resto, continuado por grande parte dos teorizadores da não-violência contemporâneos, como é o caso de Schock. Por outro lado, se pensarmos no argumento baseado em princípios, é certamente mais difícil negar a validade da proposição de que a não-violência é intrinsecamente boa, principalmente num contexto em que se pretende contribuir para uma teoria da resistência anarquista que pressupõe uma crítica compreensiva à dominação e às suas múltiplas expressões. No seio dos anarquismos contemporâneos, contudo, têm surgido algumas posições teóricas que procuram questionar a superioridade moral que a não-violência parecia ter legitimamente conquistado. O principal proponente desta posição antagónica em relação à não-violência é Peter Gelderloos, que ao longo de dois livros (2007; 2013) esgrime argumentos com os «pacifistas», tentando refutar as suas justificações.

A técnica argumentativa de Gelderloos consiste numa premissa simples e bastante eficaz: negar o *higher ground* moral dos defensores da não-violência com a apresentação de vários contra-exemplos que revelam como estes são, na verdade, bastante susceptíveis a cometerem transgressões que mancham a sua pretensa idoneidade. Mas se à primeira vista poderíamos pensar que a argumentação de Gelderloos incorre numa perigosa falaciloquência *ad hominem*, com uma leitura mais atenta compreendemos que o que está verdadeiramente em causa é questionar a possibilidade de existência de uma não-violência baseada em princípios. Ao contestar a limitação do conceito de violência que está na base das teorias não-violentas, que vulgarmente consiste apenas numa agressão física em menor ou maior escala, propõe que este seja confrontado com outros tipos de dominações. Entre estes tipos de dominações invisíveis encontra-se a dominação de género, que Gelderloos considera ser praticada pelos não-violentos de duas formas: (i) através da conotação da não-violência com o feminino, que além de contribuir para uma representação essencialista da condição feminina, resulta na ocultação das resistências violentas

desencadeadas por mulheres e colectivos femininos pela historiografia higienizante²³⁶; (ii) através do exercício de práticas misóginas que tornam menos visíveis a actividade das mulheres nos movimentos de resistência não-violenta ou que simplesmente as excluem da participação²³⁷. Além do exercício desta violência de género, Gelderloos refere também a existência de práticas racistas nas resistências não-violentas, argumentando que as suas lideranças, o processo de centralização e a captura por parte de sujeitos brancos contribui para a perpetuação de regimes de dominação (2007, 23-44).

A crítica de Gelderloos consiste, pois, em dois movimentos interessantes: em primeiro lugar, rejeita a autoridade moral dos não-violentos em reivindicarem a ligação entre acção política e um rígido princípio ético que os próprios não conseguem cumprir. Como o gigante moral tem pés de barro, Gelderloos propõe que se ignorem os princípios que este estabelece como fundamentais para uma resistência política que se possa considerar ética. Este primeiro movimento pode incorrer na armadilha intemporal de refutar uma proposta filosófica não quanto ao seu conteúdo normativo, mas em relação à sua autoria. O segundo movimento da crítica de Gelderloos pode, por isso, ser complementar da primeira, ao especificar que não só os activistas não-violentos estão susceptíveis a procederem de forma contrária aos princípios éticos que advogam, como qualquer sujeito está permanentemente sob o risco de o fazer, por habitar e agir sobre um terreno político comum. Pode interpretar-se esta possibilidade como uma radical revisitação de Foucault: não só existe a possibilidade de que o poder se infiltre na totalidade das relações estabelecidas entre sujeitos, como a própria violência pode alastrar da mesma forma, tornando-se uma hipótese permanente. Pensar uma resistência imaculada, baseada em postulados morais particularmente exigentes, como é o caso da não-violência baseada em princípios, é exigir que o sujeito resistente pressuponha um ponto de partida não-contaminado para a sua acção.

Se seguirmos esta leitura, é possível encontrar algumas confluências entre Gelderloos e um anarquista pós-estruturalista como Newman. Tal como o anarquismo pós-estruturalista concebe a inevitabilidade do poder, Gelderloos considera que o afastamento da violência do campo de possibilidades estratégicas de uma resistência anarquista não só não é filosoficamente plausível como é tacticamente indesejável, por «garantir ao Estado o monopólio da violência» (2007, 45). Dito de outra forma, Gelderloos nega a validade do argumento de de Ligt de duas formas: não só a não-violência é «táctica e estrategicamente inferior»

²³⁶ Gelderloos exemplifica com as guerrilheiras urbanas alemãs Rote Zora, activas entre as décadas de 1970 e 1980 e responsáveis por mais de 200 ataques bombistas (2007, 75-76), com o grupo anarca-feminista boliviano Mujeres Creando, empenhadas em campanhas contra a pobreza ou responsáveis pela protecção de manifestantes face à violência política (2007, 72), ou a activista no movimento indígena americano Anna Mae Pictou-Aquash, envolvida na ocupação de uma reserva natural, que foi assassinada em 1976 (2007, 74).

²³⁷ Além de uma crítica à forma como os movimentos não-violentos são permeáveis à violência patriarcal, Gelderloos também se refere à transfobia e à homofobia, nomeando, em particular, Martin Luther King Jr. e o Black Panther Party (2007, 70-72).

(2007, 81-115) à possibilidade de utilizar práticas violentas na resistência, como esgota o potencial político da resistência através da exigência de uma transcendentalidade que exerce, ela própria, uma dominação moral sobre o sujeito resistente. A aproximação ao conceito de poder por Foucault e Newman acaba por dialogar intimamente com a de Gelderloos sobre a noção de violência, pois a sua dimensão policêntrica fá-la também escapar a uma definição precisa (2013). Mas ao contrário do que Gelderloos infere quando escreve que «a violência não existe. Não é uma *coisa*. É uma categoria, uma construção humana que nós escolhemos preencher com um conjunto vasto de acções, fenómenos, situações, e por aí adiante» (2013), não nos parece plausível abdicar desse intento de mapear os espaços contaminados pela violência. Mais ou menos visível, direccionado a um sujeito ou a um grupo, com maior ou menor intensidade, explicitamente projectada contra o corpo ou ocultamente acionada sobre as condições de existência material, originado numa autoridade legítima ou proveniente de uma vontade discricionária, a violência é uma ampla declinação da dominação, na qual um sujeito age sobre o outro sem o seu consentimento, provocando algum tipo de dano. Seja declinado em força ou em coerção, como Bachrach e Baratz, seja através da divisão entre força burguesa e violência proletária, como com Sorel, ou ainda entre poder-como-violência mítica e violência pura, a noção de violência pode não ser definida com total precisão, mas isso não invalida que procuremos cercá-la e localizá-la nas suas diferentes expressões políticas²³⁸. Pelo contrário, é tanto a sua amplitude semântica como uma certa representação do seu significado geral que permite a Gelderloos analisar e rejeitar a não-violência.

²³⁸ É, no entanto, importante cercar conceptualmente a violência para a diferenciar de outros tipos de dominação. A noção de violência que temos vindo a trabalhar nesta secção naturalmente que se aproxima mais de uma estrita leitura tradicional: a violência ocorre quando A causa dano físico a B. Isso permite-nos afastar da equação política uma largura tal que a própria violência se pode encontrar nas mais variadas relações entre sujeitos. Os exemplos de Gelderloos sobre a dominação patriarcal e racista estão, a nosso ver, mais próximas de outras declinações não menos perigosas de dominação: podemos pensar em manipulação, coacção, coerção ou mesmo influência. Talvez seja a indefinição da violência e o esvaziamento do conceito através da sua apropriação pelos discursos e circunstâncias políticas mais variadas que pode causar alguma confusão terminológica, algo que Gelderloos tem precisamente em consideração quando refere um conjunto de exemplos com que inquiriu algumas pessoas com o intuito destas caracterizarem como violentos ou não-violentos (2013). A amplificação do conceito de violência origina, assim, problemas analíticos importantes para o nosso empreendimento: será uma greve uma acção violenta ou não-violenta? E no caso de um boicote? Destruir propriedade privada? Não pagar impostos? Servindo-nos da definição geral que abre esta anotação talvez consigamos clarificar o que entendemos por violência, voltar a significá-la e torná-la operativa, impedindo uma contaminação tal que se veja num roubo de uma caneta uma acção eticamente tão injustificável como uma agressão policial a um manifestante. Inevitavelmente, temos em mente a perspectiva libertarista de direita e anarco-capitalista que considera que «violência agressiva [*sic*] significa que um homem invade a propriedade de outro sem o consentimento da vítima. A invasão pode ser contra a propriedade do homem sobre a sua pessoa (como no caso de agressão ao corpo), ou contra a propriedade de bens tangíveis (como no caso de roubo ou de invasão)» (Rothbard 1998, 45; cfr. Também Rothbard 1970, 67-78 sobre a cândida proposta de que o mercado livre, «desimpedido», contribui para anular a dominação; cfr. Rothbard 2006b, 280-283 sobre a existência de um «direito natural de liberdade» e a inexistência de um «direito natural económico», que se traduz em actos de dominação quando se atenta contra o primeiro e a não existência de dominação quando falamos do segundo). É notório que o problema em torno da autopropriedade individual origina questões ontológicas complexas que não abordaremos aqui, mas a nossa análise consiste numa separação entre a agressão exercida sobre um corpo e uma «agressão» exercida sobre uma coisa (que como Kant demonstra na *Metafísica dos costumes* são dois entes que são desde logo inequiparáveis pela ausência de arbitrio no segundo). No primeiro há um acto de dominação como violência, no segundo não existe uma dominação política em causa porque um sujeito político não aplica a sua

É certo que Gelderloos não se apresenta como um partidário da violência política, mas como um «revolucionário» (2007, 4-5), algo que o afasta já da barricada da produção de subjectividades em que Sorel, os apelistas, leninistas e maoistas se situam. Mas não seria credível negar que existe um pensamento tático sobre o potencial da violência política: não se trata nem de fetichismo, nem de uma estetização, nem sequer de uma reflexão ética. O que a perspectiva de Gelderloos traz de novo ao meio anarquista é precisamente demonstrar que a extrema moralização da política tem como corolário a sua auto-destruição. Se poderíamos afirmar que o argumento da não-violência baseada em princípios seria mais apropriado ao terreno da teologia do que da filosofia política, algo que Gelderloos parece admitir, não será menos importante realçar que uma teoria da resistência anarquista terá necessariamente de pressupor mecanismos de minimização da dominação, não só aquela que se situa no exterior das subjectividades resistentes, mas também na sua própria configuração interna. Não se trata de reivindicar a necessidade de purgas sazonais, nem de moralizar a resistência, mas, simplesmente, de lhe atribuir um conteúdo ético. É nesse processo de contínua reflexão sobre si própria e sobre as dominações que a podem contaminar que a resistência reclama a sua qualificação de anarquista. E se, como vimos, a violência é uma expressão muito particular da dominação, uma resistência anarquista deverá procurar reduzir as suas causas e efeitos, mesmo sabendo que a sua supressão pode não passar de uma terna, mas inalcançável quimera. Por isso, cabe-nos resgatar a resistência anarquista do domínio do mito, sem a deixar cair na mais cruel materialidade.

Não é um equilíbrio fácil de alcançar. Mas o posicionamento de Malatesta, de Cleyre e Gelderloos em relação à violência política, por mais diferentes que sejam substancialmente, partilham uma ideia-chave: de que não reside na violência uma fonte de subjectivação política, um fundamento para uma teoria política, mas que a possibilidade de recorrer à violência, tanto em auto-defesa como em condições estratégicas específicas, deve persistir sob pena de limitar as hipóteses de sucesso da resistência e, como consequência, contribuir para a perpetuação de regimes de dominação. Mas um modelo que pressuponha a dominação estatal e à qual se oponha vigorosamente, como é o caso dos anarquismos, deve inevitavelmente interromper os processos de colonização subjectiva que as tecnologias de poder governamental operam: isso não implica apenas causar a suspensão da representatividade, da organização hierárquica, do dever de obediência ou vociferar contra a autoridade política. Deve pressupor, acima de tudo, uma tática política que se oponha liminarmente àquela que os anarquismos consideram

vontade unilateral sobre um outro sujeito político. O que queremos expressar é a diferença qualitativa entre fenómenos distintos (é no mínimo absurdo considerar que uma guerra é um acto de violência de grau similar ao pagamento de impostos, como Rothbard parece insinuar [Rothbard 2006a, 28]), sem, contudo, deslegitimar outro tipo de ingerências externas involuntárias ao sujeito, que simplesmente podem não ser uma violência, mas outra qualquer forma de dominação igualmente ou mais danosa, igualmente ou menos legítima moralmente.

ser a orquestrada pelo Estado, i.e., o exercício continuado, constante e premeditado de violência. A replicação dos modelos de governamentalidade – e, hoje, sob o espectro da normalização total, poderemos estar já além do poder disciplinário foucauldiano, talvez mais perto de uma governamentalidade policial – por parte das resistências cai inevitavelmente na armadilha da construção de contra-hegemonias que não são mais que estruturas complexas, formas-Estado, que ao se apropriarem da violência, legitimando-a discursivamente, visam a tomada do poder. A elaboração de um discurso político-filosófico que contrarie a tendência de duplicação das ferramentas que caracterizam o Estado é a tarefa única que os anarquismos podem tomar em mãos.

Para isso, uma teoria da resistência anarquista, que inscreve no Estado a fundação da violência, deve, por princípio, agir não-violentamente. Não queremos com isto dizer que se deve procurar o fundamento da resistência anarquista num princípio fixo, imóvel, quase-mítico, como o da não-violência tolstoiana, reafirmada por de Ligt. Apenas que a não-violência deve apresentar uma latitude considerável, flexibilizar-se às circunstâncias e aos desafios políticos com os quais se pode confrontar. Se quisermos reintroduzir Clausewitz na discussão, poderíamos dizer que a resistência consiste numa campanha prolongada e que as linhas estratégicas se têm de adaptar às contingências de cada batalha. O risco, sempre presente, é que a resistência não consiga controlar o apetite pela violência e permita que seja a violência a ditar o caminho da resistência. Assim, uma posição que nos parece garantir um maior equilíbrio entre um princípio ético de não-violência e um objectivo político de eficácia da acção resistente é aquela que podemos encontrar, por exemplo, em Simon Critchley, quando este refere que a «resistência anárquica» deve tendencialmente também resistir à sedução por imitar a violência soberana à qual se opõe, cultivando, em seu lugar, um «activismo *pacifista* que empregue técnicas de guerra não-violentas, às quais se poderá chamar de “frivolidade tática”» (2008, 124).

As correntes anarquistas contemporâneas que procuram sustentar as suas teses num discurso ético, sem as preocupações de eficácia política de Gelderloos, acabam por seguir fielmente este modelo de atrito não-violento enunciado por Critchley e já antes referido por Graeber, a propósito da alteração tática dos novíssimos movimentos de resistência anarquista no dealbar do século XXI (2002, 66). Contra a sublimação da violência empregue pela governamentalidade neo-liberal ou pela tecnologia neo-leninista, Graeber invoca a diversidade de técnicas de resistência anarquista que revelam uma estratégia política alternativa e criativa, especialmente direccionada contra o poder-como-violência policial, que tem emergido como o *locus* de dominação mais evidente. Por isso, encontramos nas resistências anarquistas contemporâneas as mais excêntricas manobras políticas, reimaginadas na cesura com as estratégias convencionais, na acção de activistas tão diferentes como a associação Ya Basta!, através da utilização

da tática *tute blanche*, com o corpo revestido por uma protecção branca e acolchoada para resistir às invectivas policiais, o *pink bloc*, em que os resistentes se vestem de fadas para subverter a representação tradicional da guerrilha urbana, ou o Bloco Anarquista Revolucionário dos Palhaços, que reabilita a resistência através de uma acção lúdica que relembra as técnicas situacionistas²³⁹. Este é um paradigma estratégico que se tem tornado mais apelativo aos anarquismos contemporâneos: reorganizar as estratégias de combate em torno de práticas que reduzam as possibilidades de causar dano ao outro e que ao mesmo tempo garantam algum grau de eficácia.

O sentido de resistência pré-figurativa também se torna mais explícito se analisarmos estas práticas não-violentas como uma tentativa de reflectir no presente o modelo de relações entre subjectividades que se procura construir no futuro. A acção política passa a jogar-se na intersecção destas duas temporalidades, que também torna mais visível o compromisso eminentemente ético da resistência. Para alguns, é precisamente esta valorização das condições éticas de possibilidade da resistência que tornam os anarquismos tão idiossincráticos no vasto terreno da competição ideológica radical. É isso que Graeber nos indica quando numa reflexão particularmente feliz refere que «o marxismo tendeu a ser um discurso teórico ou analítico sobre a estratégia revolucionária; o anarquismo, um discurso ético sobre a prática revolucionária» (2009, 211). É desnecessário voltar a afirmar que não só não existe um anarquismo singular, nem que nem todas as suas expressões se poderiam qualificar de revolucionárias, mas o que se pode levar desta citação de Graeber é que uma rigorosa interpretação do posicionamento face à dominação conduz-nos a uma inevitável conclusão: que um discurso de resistência anarquista coerente implica que haja uma maximização da redução da violência e que a produção de subjectividades se efectue através da constante e sistemática actualização deste princípio ético. Estamos já longe de Sorel ou dos *appelitas*, e mesmo de de Ligt, quando inscrevemos a criação da subjectividade política na resolução do complexo dilema entre os dois pólos que cada uma dessas propostas representa: é num sentido quase-lévinasiano que falamos de uma subjectividade resistente que se constrói no interstício provocado pela fractura das condições de existência (motivada por algum tipo de repressão, por exemplo). É neste espaço provisório que o sujeito se confronta com a necessidade de reagir, com a permanente possibilidade de exercer violência para evitar a sua própria destituição; é perante o infortúnio e o acaso, é em plena contingência e na imprevisibilidade, que não só o sujeito ascende a uma condição política, como reclama a sua qualificação enquanto resistente (Lévinas 2000, 242-250; Caygill 2013, 90-96).

²³⁹ De certa forma, o infame Black Bloc pode considerar-se a si próprio uma tática de resistência anarquista não-violenta, pois a sua acção não visa causar danos a outros sujeitos, mas contra a propriedade de multinacionais e contra polícias (poder-se-ia dizer que a dessubjectivação do aparato policial se realiza pelo facto de este, conscientemente, proceder a uma desumanização de si).

O que está em causa é, então, uma reorganização do próprio conteúdo enunciativo de não-violência. Afastá-la de uma proposta mitificante, como aparece no argumento baseado em princípios, e abri-la ao político. Neste movimento de deslocamento da não-violência, esta pode reaparecer já não como um «princípio absoluto, mas como uma luta de fim incerto e aberto com a violência e a suas forças compensatórias», como admite Butler num ensaio recente (2020, 46) em que parece aproximar-se da posição de Lévinas. A apropriação desta definição pelos anarquismos permite abrir um escopo de resistência à dominação que não pode nem ser alcançado por uma estrita vinculação à não-resistência absoluta, como com de Ligt, nem por uma fetichização da violência, como sucede com Sorel, Lenin, Mao ou os apelistas. É nesta complexa articulação entre táticas e estratégias que se desejam eficazes que podemos também vislumbrar estratégias de saída igualitárias por um reconhecimento da alteridade, seja através da «radical igualdade do enlutável», como refere Butler acerca da forma como o exercício da violência acompanha a reprodução de mecanismos de desigualdade social (em que são atribuídos valores morais diferentes a sujeitos distintos), seja através do respeito pela plena dignidade do outro e igualdade entre os sujeitos, princípios que May considera só não serem violados se a violência for afastada (2015, 130-161). À semelhança de Butler, May também compreende o conceito de não-violência com uma certa latitude, ao afirmar que:

«onde a resistência contra a opressão ou outros males sociais se tornou necessária, a não-violência deve ser considerada a resposta mais apropriada, salvo justificação especial para a violência. Se a violência é proposta como uma resposta melhor do que a não-violência, o caso deve ser defendido. Caso contrário, a não-violência deve prevalecer como o curso de acção moralmente exigido.» (May 2015, 161)²⁴⁰

Para um discurso compreensivo da resistência anarquista às dominações em torno, uma prática não-violenta deve ser a acção-padrão. Esta premissa adquire a sua justificação porque a não-violência apresenta uma coerência moral superior à da violência, quando falamos de resistências à dominação. Mas importa novamente realçar que a possibilidade de recorrer à violência para garantir uma maior

²⁴⁰ Apesar de May favorecer moralmente uma não-violência baseada em princípios, procura justificar a legitimidade política da abordagem pragmática, à luz da preservação da dignidade e igualdade: «Para uma não-violência baseada em princípios, deve-se sempre agir de forma não-violenta por um compromisso de respeito pela igual dignidade do outro. Não é porque a não-violência é mais eficaz que se deve usá-la, mas porque é não-violência. Mesmo que a não-violência fosse menos eficaz do que a violência, para o proponente da não-violência baseada em princípios deve-se, no entanto, permanecer fiel às suas exigências. Em contraste, para o participante não-violento pragmático, o recurso à não-violência ocorre apenas porque, em certas circunstâncias, é provável que seja mais eficaz do que a violência. Particularmente quando o adversário está bem armado, uma campanha de violência provavelmente será inútil.» (May 2015, 148).

eficácia da resistência não deve ser descartada. É neste dilema entre ética e política que as táticas anarquistas devem ser mensuradas: aliás, podemos radicalizar o argumento e afirmar que é no dilema entre ética e política que os anarquismos podem ser compreendidos. O corolário a que chegamos depois de termos confrontado as formas de resistência anarquistas com as suas concorrentes no espaço radical, depois de termos cotejado as diferentes estratégias utilizadas e os mecanismos de subjectivação que lhes são inerentes, é que os anarquismos se situam num terreno discursivo muito específico, encontrando-se coarctados pela natureza das suas proposições face à dominação. Garantir que os anarquismos mantêm a sua coerência enunciativa implica compreender que não existe um modelo de governação da comunidade que seja conforme aos seus princípios constituintes. O risco que os anarquismos correm não é o da incoerência ética, mas de impossibilidade política. Isso permite-nos, no entanto, antever uma possível estratégia de saída, que passará pela reabilitação dos anarquismos, já não como filosofias políticas, mas como projectos eminentemente éticos. Este parece-nos ser o destino possível para os anarquismos, que com a violência partilham o mesmo infortúnio: os seus excessos são também os seus defeitos.

5.7. Anarquismos robustos e anarquismos suaves: aflorando a questão libertária

«Um libertário é apenas um Republicano que se droga.»

(Black 1986, 141)

À medida que mergulhamos nas resistências, deparamo-nos com o conteúdo singular que os anarquismos lhe conferem devido à sua crítica radical às diferentes expressões da dominação. Temos vindo a acompanhar o percurso teórico que estes mesmos discursos têm trilhado e como os próprios se confrontam com concepções específicas de poder supressivo, a um tempo rejeitando-as peremptoriamente, a outro, deixando que estas se infiltrem inconscientemente nos seus diagramas. Mas o ponto fundamental que gostávamos de sublinhar é que a análise dos anarquismos através da chave do poder parte de uma intenção de esgrimir argumentos, avaliar a sua coerência, e nenhuma arma nos surge tão útil como a filosófica. Um labor com estas características permite testar a validade de postulados, através da aplicação de uma força crítica que nos permite confirmar se estes adquirem alguma estabilidade, se recuperam o equilíbrio, ou se simplesmente vergam perante esta imposição crítica. Em grande medida, vimos como o anarquismo hegemónico se comporta perante essa acção

violenta e como, não raras vezes, entra em ebulição. Ou, pelo menos, que, levados ao seu limite, a solidez dos argumentos contra a dominação acaba por se evaporar.

A susceptibilidade que os anarquismos apresentam relativamente às dominações explica-se pelo facto de que nenhuma filosofia política lhes pode ser impermeável. Afinal, um dos atributos que é próprio à teoria política é precisamente o do apuramento das condições de legitimidade de formas de dominação, que vulgarmente reaparecem declinadas em autoridade. Os anarquismos resolvem este problema sem se prestarem ao exame filosófico: aprioristicamente recusam que qualquer autoridade, que qualquer dominação, que qualquer poder supressivo possa reivindicar algum tipo de justificação moral. Toda a análise posterior não passa, pois, de uma reversão do inquérito filosófico, através de um exercício de demonstração de um postulado já deduzido anteriormente. Uma das hipóteses para resolver este problema seria através daquilo que Robert Paul Wolff escreve no prefácio à edição de 1998 de *In defense of anarchism*, quando diz que «[s]e a Teoria Política é a procura dos princípios fundamentais da autoridade legítima, como sugeri nas primeiras páginas [...], então a Teoria Política está morta.» (Wolff 1998, xxv). Pela nossa parte, parece-nos que as notícias da morte da filosofia política²⁴¹ são manifestamente exageradas. O que implica aceitar que se a filosofia política ainda mantém a sua relevância hoje, o elemento problemático encontra-se na própria natureza dos anarquismos: garantir a coerência da sua verve anti-dominação exige que estes abduquem da sua constituição enquanto filosofias políticas.

Existe uma forma mais fácil de resolver esta visível aporia entre anarquismos e filosofia política: bastaria, simplesmente, afirmar que é muito possível que os primeiros reconheçam algum grau de legitimidade política às formas de dominação, mesmo que reduzido, e que a análise deveria recair sobre esses fenómenos, possivelmente aplicando algumas cláusulas morais ou institucionais que configurassem os anarquismos enquanto objectos analisáveis. Essa parece-nos uma saída airosa, mas inconforme àquele que é, possivelmente, o único princípio que pode ser partilhado pelos vários discursos e práticas anarquistas: o não-reconhecimento de qualquer justificação moral às dominações. Essa inclinação, a que o trabalho académico é muito afoito, serviria um único propósito, ao qual se pode somar um enorme problema teórico: o acondicionamento dos anarquismos num *anarquismo suave* acabaria por esgotar as suas radicais propostas políticas, distorcer as proposições centrais que os fundamentam e separam de outros modelos discursivos concorrenciais. Para se tornarem filosofias políticas, os anarquismos precisariam de deixar de ser anarquismos e teriam de ser renomeados. Talvez seja melhor abandonar o condicional e perceber que esse fenómeno já aconteceu: para se tornarem filosofias políticas, os

²⁴¹ Wolff refere-se a «teoria política» e «filosofia política» de forma intercambiável (1998, 5).

anarquismos precisaram de deixar de ser anarquismos e foram efectivamente renomeados. O guarda-chuva do «libertarismo» é, provavelmente, o mais adequado para compreender o dilúvio que sobre os anarquismos se abateu.

O termo é, como sabemos, alvo de uma enorme contestação, tanto em sede académica, como no terreno da acção política. Já na década de 1850, o termo «libertário» era utilizado como equivalente a «anarquista», tendo sido provavelmente utilizado pela primeira vez numa carta de Joseph Déjacque dirigida a Proudhon²⁴². Assim foi durante longas décadas e assim continua tendencialmente a ser no espaço anarquista europeu. Mas, mais recentemente, uma outra tradição do pensamento político começou a empregar o termo num outro sentido: os «libertários» advogam que cada indivíduo é portador de direitos inalienáveis, nos quais se destacam os direitos de propriedade, não só sobre os seus bens, como também sobre o seu corpo²⁴³. Qualquer tentativa de intromissão não-voluntária nesta esfera jurídica individual é, como vimos numa nota anterior, uma forma de agressão intolerável. Se estes «libertários» partilham com os outros uma propensão para deslegitimar a moralidade do Estado (salvo uma importante excepção, em correntes mais moderadas), que emerge como o Grande Imoral, as motivações são diferentes: os velhos libertários referiam que o Estado exercia a sua dominação política com o propósito de conservar e aumentar regimes de desigualdade entre sujeitos, os novos afirmam que o Estado intromete-se ilegitimamente na vida de cada indivíduo porque os força a abdicar de parte do seu corpo. Frequentemente, esta cruel mutilação ocorre por via do pagamento de impostos ou por algum tipo de bloqueio que impede que as relações entre indivíduos fluam naturalmente ou que restrinja o *laissez-faire* económico. Estas relações estabelecem-se sempre na forma jurídica do contrato e reclamam a sua justificação moral se os actos forem contraídos de forma consciente e voluntária. Por isso, uma apropriação evidente do termo «libertário» pelo aparato discursivo que é peculiar à governamentalidade liberal.

²⁴² Esta carta é de enorme importância, por também representar uma das primeiras objecções conhecidas à misoginia proudhoniana. Escreve Déjacque: «Escritor, chicoteador de mulheres, servo do homem absoluto, Proudhon-Haynau, cujo focinho é a fala, como o carrasco croata, pareceis gozar toda a luxúria ao despir as vossas belas vítimas no papel da tortura e açoitá-las com os teus insultos. Meio anarquista, liberal e não-LIBERTÁRIO, vós quereis o livre comércio de algodão e velas, e defendeis sistemas de protecção dos homens contra as mulheres, na circulação das paixões humanas; vós clamáis contra os altos barões do capital e quereis reconstruir o alto baronato do homem sobre a vassala feminina; lógico com óculos, vós vedes o homem pelo telescópio que amplia os objectos, e a mulher pelo vidro que os diminui; pensador que sofre de miopia, vós só sabeis distinguir o que o cega no presente ou no passado, e não podeis descobrir nada do que está no alto e ao longe, o que é uma perspectiva do futuro: vós sois um aleijado!»

²⁴³ Actualmente, no espaço militante, tem-se avançado com uma distinção entre «libertários» e «libertarianos», por forma a evitar a confusão terminológica entre propostas políticas muito afastadas: «“libertário”, significando um anarquista, particularmente um anarquista de esquerda, “libertariano”, para um defensor do mercado-livre» (Long 2018, 285). Nesta tese, não operaremos esta divisão lexical, por não ser relevante para o nosso argumento; em seu lugar, procuraremos não sinonimizar anarquismos e libertarismos, apresentando cada um como um corpo discursivo distinto.

Apesar de merecer uma análise mais aprofundada²⁴⁴, à qual nos escusaremos por fugir ao escopo deste estudo, gostaríamos apenas de referir um elemento em particular que importa invocar para delinear o nosso argumento. Fundada no princípio da autopropriedade individual, esta teoria libertária pressupõe dois modelos políticos para o Estado: uma primeira via adjudica ao Estado a função única de «proteger todos os indivíduos contra o uso indevido da força, o roubo, a fraude e o incumprimento dos contratos» (Rosas 2009, xi), isto é, um policiamento alargado. Neste primeiro caso, cujo argumento foi desenvolvido por Robert Nozick em *Anarquia, Estado e Utopia*, falamos de um libertarismo minarquista, no qual ainda se pode vislumbrar um resíduo de legitimidade moral da autoridade do Estado-mínimo pelo desempenho do seu papel de guarda-nocturno (2009, 47). A segunda via passa simplesmente pela destituição absoluta da legitimidade moral da autoridade do Estado. Neste paradigma, a protecção aos direitos individuais assegura-se pela livre concorrência entre agências protectivas. Fazendo as vezes do Estado, estas firmas privadas fornecem serviços de protecção e operam num mercado não-regulamentado, garantindo uma pretensa maior eficiência económica quando comparada com a «planificação central» (Rothbard 2006a, 247). Ao contrário do que proponentes desta perspectiva discursiva advogam, não estamos perante uma supressão da autoridade política: é certo que o Estado deixa de ser o *locus* no qual esta se inscreve, mas no seu lugar nascem empresas privadas de segurança que competem entre si pela maior rentabilidade possível e pela maximização de lucros. A própria função de arbitrar conflitos descentraliza-se («sistemas de lei serão produzidos para o lucro no mercado aberto» [Friedman 1995, 116]), o que significa que não só a autoridade não desaparece, como parece incorrer no risco de deixar de estar centralizada, mas dispersa, multiplicando-se no processo. Neste último caso, estamos perante uma corrente frequentemente denominada de anarco-capitalista²⁴⁵. O elemento principal que nos leva a

²⁴⁴ Para um raro trabalho comparativo entre anarquismos e libertarismos, cfr. Long 2018. Importa também referir um artigo de Bob Black intitulado «The libertarian as conservative», no qual se encontram algumas das mais bem-humoradas invectivas que o espaço anarquista direccionou ao libertarismo de direita, tais como: «Ao contrário de questões secundárias como desemprego, sindicatos e leis de salário mínimo, o tema do trabalho em si está quase totalmente ausente da literatura libertária. A maior parte do pouco que existe consiste em diatribes Randianas contra parasitas, quase indistinguíveis das injúrias infligidas aos dissidentes pela imprensa soviética, e banalidades de catequese de que não há almoços grátis – isto vindo de gatos gordos que geralmente ingeriram muitos deles. Em 1980, apareceu uma rara excepção numa recensão de livro publicada na *Libertarian Review* pelo professor John Hospers, o ancião do Partido Libertário que foi reprovado no Colégio Eleitoral em 1972. Aqui estava uma vigorosa defesa do trabalho de um professor universitário que não precisava de a fazer. Para demonstrar que os seus argumentos são completamente conservadores, basta mostrar que concordava com todos os fundamentos do marxismo-leninismo.» (Black 1986, 145-146); «“Alguém”, diz Hospers, “tem que tomar decisões e” – aqui está o *kicker* – “alguém tem que implementá-las”. *Porquê?* O seu precursor, Lenin, também endossou “poderes ditatoriais individuais” para assegurar “unidade absoluta e estrita de vontade”. “Mas como pode ser assegurada a estrita unidade da vontade? Com milhares a subordinarem a sua vontade à vontade de um.” O que é necessário para fazer o industrialismo funcionar é “disciplina férrea no trabalho, com *obediência inquestionável* à vontade de uma única pessoa, o líder soviético, no trabalho”. *Arbeit macht frei!*» (Black 1986, 146-147); concluindo o artigo com «Com inimigo como os libertários, o Estado não precisa de amigos.» (Black 1986, 148).

²⁴⁵ É inevitável pensar que não só estas formas políticas libertárias incorrem no erro de potenciar uma autoridade política não-controlável, a não ser através das providenciais leis da oferta e da procura, como caem num reducionismo da dominação: segundo esta perspectiva, a dominação reduz-se à actuação do

considerar estas variações como anarquismos suaves relaciona-se, precisamente, com as fontes de legitimação política: tanto a perspectiva minarquista, como a anarco-capitalista, procuram fundar moralmente a autoridade em premissas baseadas em direitos vinculados ao princípio da autopropriedade individual. Contudo, se tivermos seriamente em conta a vocação anti-dominação que os anarquismos exigem, o nosso argumento pressupõe que não possa existir uma convergência possível com uma teoria baseada em direitos.

Talvez importe sintetizar o argumento central que temos vindo a desenhar até este momento, e explaná-lo, agora, em toda a sua amplitude, para podermos confrontá-lo com estes discursos políticos libertários: o poder é um conceito amplo, multidimensional, e algumas das suas dimensões não são compatíveis com a própria natureza dos postulados que nos permitem representar os anarquismos. Se estes postulados assentam numa rejeição absoluta e intransigente de todas as formas de dominação, os anarquismos só podem ser compreendidos como discursos de poder, caso este poder seja declinado em resistência. Mas no início deste capítulo analisámos que é incoerente pretender legitimar a resistência anarquista a partir de uma teoria dos direitos. Por essa razão, se os anarquismos adquirem o seu conteúdo numa teoria da resistência particular, devem procurar o seu fundamento num princípio muito específico, que não deve ser confundido com a autopropriedade individual, por exemplo, pois esta exige uma configuração normativa que a torne operativa, i.e., um conjunto de direitos que a proteja. Os anarquismos devem, ao invés, invocar a sua legitimidade a partir de uma fonte que não dependa do reconhecimento por parte de nenhuma forma de dominação, como é o caso da autoridade política. Estamos, pois, perante duas tradições que se entrecruzam, é certo, mas que têm pontos de partida distintos²⁴⁶. Enquanto os anarquismos como discursos de resistência procuram uma justiça independente

Estado, também ele alvo de um reducionismo, pois é entendido como um sujeito político autónomo (aqui muito perto das visões anarquistas hegemónicas, como vimos). De fora ficam, evidentemente, as formas de dominação relacionadas com a aplicação de violência e com a destituição económica dos sujeitos.

²⁴⁶ Apesar de o anarco-capitalismo procurar uma superação da autoridade política, sem ela não parece existir forma de garantir a protecção dos direitos individuais e do princípio de autopropriedade individual. Nozick, ao contrário de Rothbard ou de Friedman, terá compreendido melhor a necessidade de estruturar uma autoridade política legítima e procura rebater a aporia entre protecção de direitos individuais e deslegitimação moral absoluta do Estado (cfr. a secção «O anarquista individualista» em Nozick 2009, 81-86). O libertarismo tem conhecido importantes revisões nas últimas duas décadas, mas a questão da autoridade política como forma de dominação parece não ter sido analisada com a atenção devida. Uma destas propostas alternativas é aquela a que podemos chamar de libertarismo de esquerda, por também se definir a partir do princípio da autopropriedade individual, sem, contudo, considerar que todas as formas de redistribuição ou pré-distribuição podem ser vistas como expressões de agressão aos direitos de cada indivíduo. Peter Vallentyne, um dos filósofos da esfera libertária de esquerda, dirá mesmo que um «um Estado, idealmente, deverá ter autoridade política, mas não é conceptualmente necessário para a justiça. Tal como um cidadão individual pode comportar-se justamente sem ter autoridade política sobre os outros, também um Estado o pode fazer. Consequentemente, não devemos preocupar-nos aqui com o importante tema da autoridade política» (2007, 188). Não é claro de que forma é que podemos pensar em preservar direitos sem que exista uma autoridade política legítima que os possa proteger: ou Vallentyne aceita que a autoridade política é irrelevante para garantir uma composição social justa e abandona os direitos, aproximando-se de uma posição anarquista, ou terá de aceitar que é necessário justificar

de direitos, os libertarismos estruturam-se em torno de uma teoria de direitos que depende de uma autoridade política que a assegure²⁴⁷. Por esta razão, estes últimos expressam uma teoria liberal radical, devedora da discursividade jurídica peculiar à governamentalidade moderna, enquanto os primeiros se inscrevem no terreno do iliberalismo.

Assim, o nosso argumento, até ao momento, pode sistematizar-se em torno das seguintes proposições: (i) é um erro falar de um anarquismo, pois não se trata de um corpo ideológico homogêneo; (ii) podemos considerar que um anarquismo robusto funda-se na deslegitimação moral de todas as formas de poder como dominação (manipulação, influência, autoridade, violência); (iii) isso não invalida que os discursos anarquistas não tenham sido permeáveis a várias expressões da dominação como autoridade: (iii-a) a autoridade epistémica desdobrada no cientismo (determina o desenrolar da história e estrutura-a teleologicamente) e no cânone (que estabelece um discurso anarquista hegemónico); (iii-b) a autoridade ética do naturalismo, responsável pela exclusão de discursos e práticas periféricas e transgressivas das leis morais transmitidas pela ciência (como as correntes individualistas e ilegalistas), incorrendo no erro de sobrepor factos normativos e factos naturais; (iii-c) a autoridade ontológica da natureza humana, que define as características da verdadeira essência das subjectividades, prescrevendo uma obediência aos seus elementos constituintes desvendados pela ciência; (iv) os anarquismos hegemónicos desenvolvem-se em torno do rompimento com a ideia weberiana de autoridade política legítima num movimento a dois tempos: substituem-na por um consenso mítico natural e, em consequência, destituem-se do seu valor político; (v) mas existem outras formas de poder que não se manifestam enquanto dominação; (vi) assim, a reorganização do anarquismo, enquanto corpo ideológico-político, não pode ter um ponto de partida não-contaminado e deve confrontar-se com o poder, porquanto este é ubíquo; (vii) isso não implica que os anarquismos tenham de incorporar formas de poder-como-dominação dentro do seu corpo teórico, mas reconstituírem-se num discurso de poder-como-resistência; (viii) a resistência é motivada por um desejo de justiça; (ix) a justiça é incompatível com a dominação; (x) uma teoria da resistência anarquista

uma autoridade política para que esses direitos possam ter alguma robustez. Para uma leitura crítica de Vallentyne semelhante à desenvolvida aqui, cfr. Wendt 2014, 332.

²⁴⁷ A enorme fortuna que algumas formulações políticas têm ganhado em tempos recentes expressa, precisamente, um cada vez maior interesse que os libertarismos têm encontrado no espaço da política radical. Uma dessas modalidades, que ganhou particular destaque após o movimento Occupy de 2011, terá sido o de «democracia directa». Também é compreensível que esta ideia tenha encontrado tanta resistência em grande parte de defensores de versões de um anarquismo mais robusto (mais visíveis fora da academia do que dentro dela), que poderão ter visto nesta forma política uma radicalização do discurso liberal e não uma reactualização do discurso anarquista. Afinal, trata-se de uma proposta de revisão de mecanismos de representação, algo que pode servir para reabilitar a legitimidade moral conferida à autoridade política. A ideia de «democracia directa» merece uma análise cuidada, particularmente se for executada através de um ponto de vista anarquista, algo que deixaremos em aberto para futura investigação. Talvez nessa altura se consiga finalmente compreender a relevância que alguns autores, como Noam Chomsky, ainda parecem deter nos debates em torno do pensamento político radical.

deve projectar-se face à dominação; (xi) uma teoria da resistência anarquista robusta não pode encontrar justificação na esfera dos direitos, porque isso implicaria reconhecer a legitimidade da autoridade política; (xii) se uma resistência anarquista robusta não pode fundar-se na discursividade da governamentalidade liberal, pode aproximar-se de uma leitura iliberal da política das contra-condutas; (xiii) este discurso iliberal não segue o modelo de guerra, mas o modelo agonístico; (xiv) a produção de subjectividades está igualmente dependente das táticas a utilizar no conflito, que poderão ser violentas ou não-violentas; (xv) incorporar uma tática violenta na acção resistente implica negar (ii); (xvi) incorporar uma tática não-violenta implica recuperar (iv).

Assim, atentemos às proposições (xi) e (xii) e analisemos o dilema que ficou por resolver: se aceitarmos que um anarquismo robusto implica negar as pretensões de legitimação à autoridade política, ao contrário de anarquismos suaves, que podem expressar-se enquanto libertarismos de direita ou de esquerda que conferem uma justificação moral à autoridade (com cláusulas mais ou menos fortes, com cedências mais ou menos intensas), e se (xii) é a única saída política possível para este problema, pois as variações schmittianas da dicotomia amizade-inimizade implicam que esta se estabeleça sempre como o elemento pantanoso de constituição política, é necessário deslocar a discursividade anarquista para um outro território. E essa deslocação é motivada pelas desvantagens que o radicalismo de um anarquismo robusto apresenta: dispensando-se a reflectir sobre as condições de possibilidade de uma autoridade legítima, os anarquismos projectam-se para os limites da filosofia política, e caso se considere incoerente aceitar o postulado neo-schmittiano de que a relação entre amizade e inimizade é o motor da fenoménica política, não só porque é inoperativa, pela impossibilidade epistémica de definir claramente a amizade e a inimizade, mas porque também assenta num reducionismo do político à afectividade, então estão definitivamente destinados a um derradeiro exílio. A nossa proposta passa, então, por repensar o discurso de resistência anarquista, já não como filosofia política, mas como projecto ético. Veremos em que medida, regressando por uma última vez à casa de partida e retomando a quinta tese de Foucault sobre o poder.

5.8. Para um *ethos* de não ser governado

«Quem não ama o seu deserto
pode amar o colectivo?»

(Silva 2002, 62)

No início deste capítulo regressámos à quinta tese de Foucault sobre o poder, na qual este demonstra que «onde há poder há resistência». Assim se revela a inalienabilidade entre as duas concepções, em que o poder-como-resistência surge como o reverso do poder-como-dominação, uma relação autofágica que implica que cada uma destas duas expressões do poder se contamina mutuamente, um movimento dinâmico que força o próprio poder a transformar-se. Em 1984, oito anos após a publicação do primeiro volume de *História da sexualidade* – e este hiato será relevante para também compreender a transformação da resistência política em resistência ética –, Foucault parece manter-se fiel à sua tese inicial, quando em entrevista à revista canadiana *Body politic* reafirma a relevância da ideia de resistência, definido-a como «a palavra mais importante, a palavra-chave» da dinâmica das relações de poder (Foucault 1994n, 741). O ofício anarqueológico de Foucault passa, então, pela aplicação desta relação de mútua dependência entre resistência e dominação à sua análise das governamentalidades, da qual extrai o importante corolário de que seja qual for a forma que cada modelo de governação adquiere em cada circunstância, a resistência reaparece sempre como a sua negação: como uma «arte de não ser governado».

A fenoménica política está, portanto, arreigada neste conflito intemporal entre um aparato de técnicas de governação e uma estética de não governação, entre dominação e resistência. Foucault desenvolve esta ideia numa conferência de 1978, que passou à posteridade sob o título de *O que é a Crítica?*, na qual parece afirmar um desdobramento da arte de não ser governado: por um lado, serve um propósito epistémico, ao constituir-se enquanto condição primeva da crítica (Foucault 1990, 38), algo que nos permite direccionar a resistência para as formas e métodos disciplinares que veiculam a transmissão dos conhecimentos. Aqui, Foucault estará a ensaiar, como sabemos, uma ideia de como as governamentalidades dependem sempre de uma epistemologia política, uma combinação entre modelos de governação e dispositivos de extracção e imposição da verdade. Nesta primeira dobra, a resistência como crítica surge como desafio intelectual à verdadeira autoridade e expressa-se na desobediência à autoridade da verdade: a arte de não ser governado é, agora, uma incerteza, uma desconfiança, uma

«indocilidade reflectida» (Foucault 1990, 39)²⁴⁸. A proposta de Foucault consiste em trabalhar um binómio constituído por duas premissas: tal como a crítica deve ser política, no sentido em que se confronta com a autoridade, também a política deve ser crítica, porque exige que cada sujeito proceda a um minucioso exame do leque de possibilidades que tem à disposição.

O segundo andamento deste movimento, para o qual queremos chamar a atenção, consiste em ler esta ideia de arte de não ser governado como uma técnica também ela produtora de uma subjectividade resistente. Portanto, não nos interessa apenas ler na arte de não ser governado uma hipótese de refazer a relação estabelecida entre saberes e dominação, mas também compreender de que forma é que este gesto crítico possibilita uma reorganização da economia das relações de poder através da criação de novos sujeitos políticos e éticos. A figura do resistente nasce desta cadência, deste exercício individual de confrontação de cada um com formas essencialmente injustas de poder-como-domação que sobre ele se abatem. Por isto, parece-nos mais adequado pensar na arte de não ser governado não como um mecanismo colectivo, coerente e enformado, uma força que se confronta com uma autoridade política com o propósito de a depor e de a substituir, mas, antes, como uma estratégia ética de relação do sujeito consigo próprio, tendo em vista dois propósitos complementares: que o sujeito resista à dominação e abandone o seu estatuto de dominado, mas que também não se deixe seduzir por ela e não degenera em dominante. A arte de não ser governado é, antes de mais, a forma ética que a resistência pode adquirir.

Através desta chave compreende-se a primazia conferida à ideia de resistência no projecto filosófico de Foucault, algo que Deleuze teria já observado quando referiu que a «última palavra do poder é que a *resistência é primeira*», como analisámos numa das secções iniciais deste capítulo. Mas vimos, igualmente, que nos parece ilógico afirmar que a dimensão reactiva da resistência pode anteceder a forma de dominação à qual se opõe: preferimos falar de uma simultaneidade entre os dois fenómenos, em que dominação e resistência correm lado-a-lado, são história e contra-história, norma e transgressão, que a condição de imanência da resistência a transforma no oposto irreduzível da dominação. A dimensão de não-externalidade do poder-como-resistência permite-nos olhar para ela como elemento constitutivo da dominação, tal como a própria dominação se infiltra na constituição da resistência. Podemos, pois, reinterpretar a arte de não ser governado como um princípio fundacional de um projecto ético que se localize no antagonismo radical à dominação: se a história da arte da governação é acompanhada por

²⁴⁸ Não se trata de uma negação apriorística do que passa como verdadeiro. Foucault propõe, pelo contrário, que se duvide da verdade transmitida pela autoridade, exigindo, em troca, um exigente processo de contínua reflexão e análise sobre os postulados impostos. Trata-se, apenas, de «não aceitar como verdade [...] o que uma autoridade diz ser verdadeiro», a não ser que cada sujeito pratique individualmente o exame crítico e acabe por considerar «por si mesmo» que tem «boas razões para a aceitar» (Foucault 1990, 39).

uma contra-história da arte de não ser governado, podemos instituir a resistência e as contra-condutas como a «*invariante anarquista* [da dominação e da] história da governamentalidade» (Barnett 2016, 40). Mas esta intersecção entre anarquismos e Foucault pode também permitir que os primeiros se configurem como discurso político, no sentido em que passam a ocupar um espaço específico dentro do poder, tornando-se «coextensivos [...] e contemporâneos» (Foucault 1994i, 267) dele graças à sua redefinição como resistência.

É necessário dar conta, porém, de algumas objecções importantes a esta definição da resistência como forma de poder político, algumas delas provenientes do meio anarquista. No livro que de certa forma instaura as possibilidades para criar um anarquismo pós-estruturalista, May dá conta de uma das críticas mais comuns: «se o poder está em todo o lado, então o resultado de toda a resistência não é mais um conjunto de relações de poder? [...] Mas se sempre existirão relações de poder, para que serve a resistência?» (1994, 123). O próprio May responde a esta objecção afirmando que esta incorre no erro de pressupor que o poder é, em si próprio, problemático, algo que Foucault contraria quando afirma que:

«as relações de poder não são más em si próprias, das quais nos devemos libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder, se as entendermos como estratégias pelas quais os indivíduos tentam conduzir, determinar o comportamento dos outros. O problema, portanto, não é tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas dar a cada um as regras do direito, as técnicas de gestão, mas também a moral, o *ethos*, a prática de si, que permitirá que esses jogos de poder possam ser jogados com o mínimo possível de dominação.» (Foucault 1988b, 18)

A irredutibilidade do poder torna inconstante pensar em suprimi-lo. A proposta de Foucault, como sabemos, passa por um gesto de reapropriação do poder e por uma redefinição: esta última permite-nos pensar em diversas categorias do poder, entre elas a dominação, mas também a resistência. Quando se diz que Foucault funda o seu projecto filosófico na resistência, significa que está a fundá-lo também no poder. Não significa isto que cada sujeito deva resignar-se perante a inevitabilidade do poder: pelo contrário, deve reavaliá-lo e compreender que existem, de facto, poderes que temos vindo a denominar de supressivos, como a dominação, a autoridade ou a violência. O trabalho de cada sujeito, a sua tarefa ética, é a de opor poderes a poderes, resistências a dominações, minimizando os efeitos destas através da maximização das primeiras. Esta objecção comum falha em captar o sentido que a noção de poder

tem para Foucault: o poder não é necessariamente um mal, nem é sempre um bem, mas também não é moralmente neutro²⁴⁹. É apenas uma pluralidade que espelha a multiplicidade de relações que se podem estabelecer entre sujeitos e sujeitos ou entre sujeitos e instituições. Daí que seja necessário defini-lo com maior precisão, conhecer as expressões que toma, para que o sujeito compreenda de que forma se deve posicionar face aos seus efeitos. As resistências adquirem o seu sentido precisamente na necessidade de serem constantemente actualizadas para impedir que as dominações acabem por prevalecer, o que inevitavelmente acabaria por acontecer se a estas últimas não se opusessem outras forças que se expressassem como suas contra-partes.

Sobre o segundo tipo de críticas, já discorremos amplamente na secção dedicada às cinco teses sobre o poder, mas importa retomá-lo agora em diálogo com os anarquismos: trata-se das objecções de normatividade que encontramos na tradição habermasiana. Como já foi analisado, Fraser e McCarthy alegam que a analítica da resistência foucauldiana fracassa por uma ausência de normatividade, que se declina em três dimensões: Foucault não especifica quem resiste ou o que deve ser resistido, não explica por que razão deve a dominação ser resistida, e sentencia que este não pode reivindicar um projecto ético porque não propõe normas (Fraser 1981, 283). A objecção de Fraser sintetiza na perfeição uma das grandes linhas de debate que opôs Foucault a Habermas: a alegação de que Foucault não apresentaria uma justificação moral para que a resistência fosse preferível à dominação, algo que ficou cunhado como «criptonormativismo» (Habermas 1994, 94). McCarthy segue este raciocínio, mas distingue entre dois enquadramentos que Foucault procura na sua ontologia do poder²⁵⁰, que se pode desdobrar numa tentativa inicial de compreender a totalidade dos fenómenos a partir de uma contextualização, acabando por falhar no seu historicismo, e num exercício posterior, em que cada sujeito procura integrar as regras de conduta num projecto ético individual. Segundo McCarthy, ambas fracassam, pois «a ontologia do poder era excessivamente reducionista e unidimensional; a segunda, a ontologia multidimensional, ainda descreve as relações social como estratégicas e força a procura por autonomia, tão central à tradição crítica, ao caminho privado do *rapport à soi*» (McCarthy 1994, 272). A qualificação da denominada «viragem ética» de Foucault como individualista por alguns académicos

²⁴⁹ Ao contrário de perspectivas anarquistas mais convencionais que consideram que o poder é sempre um mal moral. Mesmo abordagens anarquistas contemporâneas e menos devedoras da argumentação anarquista tradicional incorrem nesta mesma armadilha. Zerzan, por exemplo, condena a visão de Foucault a partir deste ponto-de-vista do mal moral, referindo que para este «não existe resistência ao poder que não seja uma variante do poder» (Zerzan 1991, 20). Ora, é precisamente esta característica da resistência como poder e não como uma exterioridade ao poder que a torna operativa política e eticamente. Não significa isto, como já analisámos antes, que compreender a resistência como uma expressão de poder implique que esta se silencie perante poderes supressivos, como a dominação: para Foucault, tal como para os anarquistas pós-estruturalistas, resistência é um poder, mas não uma dominação.

²⁵⁰ A divisão ocorre, segundo McCarthy, após a publicação da *História da Sexualidade*, em 1976 (1994, 268).

ligados à teoria crítica, como é o caso de McCarthy, fez escola, mas talvez não seja tão substancial quanto a crítica à falta de normatividade no projecto filosófico de Foucault. No encaço desta mesma objecção, o próprio Todd May, num artigo publicado quinze anos depois do seminal *The political philosophy of poststructuralist anarchism*, parece recuperar a análise de Fraser, ao referir que Foucault comete o erro de não prescrever qualquer norma, apenas apresentando histórias das subjectividades que podem motivar resistências. Por esta razão, conclui que não existe uma teoria da resistência em Foucault porque este não nos diz o que a resistência é, que tipo de resistência podemos escolher ou o que podemos pensar da resistência (2009, 255-257)²⁵¹.

²⁵¹O desenvolvimento deste argumento explica-se pelo facto de o trabalho recente de May se ter gradualmente afastado do terreno do anarquismo pós-estruturalista e da análise de Foucault, para se aproximar de Badiou e, em particular, de Rancière. May não só argumenta que Foucault apresenta uma resistência sem teoria, como Derrida propõe uma teoria sem resistência e Deleuze e Guattari, por sua vez, uma teoria para escapar à resistência. Segundo May, Derrida estaria preocupado em mostrar como a cultura dominante consiste num processo de assimilação do outro, não havendo lugar para um pensamento da resistência política porque a sua análise é direccionada não para os excluídos, mas àqueles que se encontram numa posição de vantagem em relação aos vulneráveis: em suma, estaríamos perante uma teoria para dominantes e não para dominados (2009, 257-258). Newman, pelo contrário, considera que a relevância de Derrida para pensar uma resistência contemporânea encontra-se na função do «de-fora» criado no «de-dentro» do Estado, um excesso que se integra na sua arquitectura da dominação, mas que não pretende restaurá-la, apenas resistir-lhe (2007a, 123-136). Esta leitura de Newman será importante para pensar uma estratégia de saída ética da resistência, sem tropeçar na armadilha essencialista de um «de-fora» absoluto (como os anarquismos hegemónicos), e através da sua articulação no *locus* de dominação política que configura as governamentalidades. Finalmente, May afirma que Deleuze e Guattari, ao afirmarem que a resistência é reactiva e parasítica àquilo que é resistido, propõem a noção de «linhas de fuga» como alternativas à dominação (2009, 258-260). As linhas de fuga podem ser compreendidas como um movimento de desterritorialização política em relação aos diagramas de dominação confinados ao aparato estatal e May terá razão em considerá-las a representação deleuze-guattariana de uma resistência política: «É sobre as suas linhas de fuga que se inventa armas novas, para as opor às grandes armas de Estado» (Deleuze e Guattari 2007, 264). Poder-se-á dizer, com alguma justiça, que Deleuze e Guattari estão apenas a praticar um exercício de metaforística possível, mas com um relativo jogo de cintura podemos igualmente vislumbrar que o que está em causa é um motivo essencialmente ético de descobrir novos modos de vida que consigam escapar à dominação, mesmo que estejam circundados e inscritos no Estado. A desterritorialização é precisamente este movimento em que as subjectividades se confrontam com o poder através da adaptação aos seus dispositivos sempre mutáveis de dominação, inventando novas formas de resistir. Também é natural que May veja em Deleuze e Guattari o pensamento mais próximo de Badiou e Rancière, no que diz respeito à resistência: na realidade, vimos já antes como Badiou, em particular, se deixa seduzir pela possibilidade da política como guerra e da violência como produtora de subjectividades resistentes. O léxico de Deleuze e Guattari introduz a ideia de beligerância de forma declarada, com armamentos e máquinas de guerra, algo que poderá encontrar um diálogo com o tipo de resistência de que May se terá aproximado nos últimos anos. Esta hipótese para uma teoria de resistência contemporânea está, pelas razões já analisadas, muito afastada da proposta que aqui procuramos desenvolver. Não só pela fetichização da violência ser uma forma não declarada de sublimação discursiva da dominação, como também pela dominação que a subjectividade do dominante parece exercer sobre todas as outras figuras de resistência. Se com Rancière a resistência emancipatória radica numa informalidade, numa espontaneidade (a razão para May ler nele um possível anarquismo), com o primeiro Badiou (e aqui referimo-nos à sua face mais explicitamente maoísta) assiste-se a uma glorificação da militância como experiência totalizante da resistência ou uma «nostalgia das velhas resistências», como parece indicar Newman (2011b, 53). Se precisássemos de um clara definição do que é o militante rawlsiano, que podemos preencher com uma multitude de características autoritárias (organização vertical, hierarquização militarista, transmissor da verdade, actor político resistente único), encontramos-la claramente exposta em Badiou, mesmo na sua fase actual de pensador da «política sem partido»: «O que aqui é obliterado abertamente é a identificação militante da política (que, para mim, porém, é a *única* identificação que pode ligar política e pensamento).» (Badiou 1998, 22). Pela nossa parte, não nos parece desejável pensar uma única forma de resistência, nem mesmo desenhá-la através de condicionamentos subjectivos tão estritos como aqueles que são invocados por May, a partir de Badiou. E talvez não procuremos, daqui em diante, definir uma teoria da resistência, mas práticas de resistência subjectiva contra dominações em torno, deslocando a resistência do domínio estritamente político para o da ética.

Newman tem atribuído enorme importância a esta objecção, alegando que pode ser reduzida a dois entendimentos distintos sobre o poder: enquanto Fraser, por exemplo, considera que existe algum tipo de fundação ética exterior ao poder, um «ponto de estabilidade normativa e epistemológica» (Newman 2005, 54), uma essência à qual se deve recorrer para criticar o poder, o posicionamento de Foucault, como temos analisado, é bem diferente. Uma crítica de base fundacionalista à analítica do poder de Foucault peca por pressupor a «noção de que existe um ponto arquimediano racional ou normativo além do poder é meramente parte da “ilusão” criada pelo poder» (Newman 2005, 54). Isso permite pensar que um princípio ético só pode emergir dentro da esfera do poder e o poder só pode ser eticamente discutido a partir do seu interior. É isso que Foucault procura afirmar quando diz que a resistência não é uma exterioridade ao poder, o que não significa que não seja uma exterioridade à dominação, como nos parece ser. Esta diferenciação conceptual está ausente desta análise crítica a Foucault: Fraser, tal como McCarthy, não trabalha com esta diferença de categorias entre poder supressivo e poder transformativo, e tenta imputar ao projecto foucauldiano uma incoerência metodológica que, na verdade, parece não existir.

No mesmo sentido, a alegação de que Foucault constrói um modelo sem normatividade parece ser uma leitura incompleta, como sabemos. Como Newman afirma, «o facto de o poder [a dominação] ser opressiva, e impor limites ao individuo, que o aprisionam a uma subjectividade fixa, seria uma razão suficiente para resistir» (Newman 2007a, 87). E é também neste ponto que Foucault se entrecruza com um anarquismo robusto, ao definir a dominação, genericamente, como uma imposição de vontade de A sobre B: por se tratar de algo moralmente injusto, resistir à dominação adquire um carácter normativo. É certo que se trata de uma justificação maximalista que, paradoxalmente, origina uma «ética minimal» (Newman 2007a, 169), algo de que o pós-estruturalismo tem sido regularmente acusado. Este é uma lacuna inevitável a um conjunto de discursos filosóficos que partilham entre si uma resistência à prescrição moral, pois observam nesse gesto uma forma de agressão ao sujeito, ou até uma forma de condicioná-lo, não respeitando integralmente um princípio de não-interferência²⁵². O prescritivismo moral, se assim lhe pudermos chamar, é, para Foucault em particular, uma forma de moldar o sujeito e um princípio produtor de subjectividades. A alternativa possível implica, assim, que um projecto ético pós-estruturalista assente num princípio geral de resistência subjectiva à dominação, que se projecta de dentro do poder, e que deixa em aberto o conteúdo substantivo das restantes proposições que podem

²⁵² Quando May fala de uma ética assente no princípio de que «cada um não deve constranger o pensamento e a acção dos outros desnecessariamente» (1989, 178) poderá estar a procurar definir a ética de Foucault como baseada numa variação radical do princípio da não-interferência.

surgir, consoante a forma que as dominações encarnam, consoante as circunstâncias históricas em que elas operam, consoante as contingências culturais em que elas actuam.

Mais difícil de refutar é a objecção de May sobre a impossibilidade de pensar uma teoria da resistência em Foucault, algo que se pode relacionar com o argumento sobre a impossibilidade de um anarquismo forte se instalar como filosofia política. Por um lado, Foucault realiza uma análise do poder através da chave da resistência, essencialmente descritiva, e, por isto, mais anarqueológica do que formalmente teórica. Por outro lado, um anarquismo robusto terá necessariamente de acompanhar este movimento foucauldiano de rejeitar qualquer género de prescrição, sob o risco de incorrer no erro de estar, ele próprio, a impor um modelo de governação ao sujeito, um modo de vida particular que deve ser universalizável. Não há lugar para uma analítica das formas de governação que resulte numa proposta normativa alternativa, não há espaço para um diálogo sobre as formas de autoridade legítima que podem surgir, com mais ou menos nuances, com mais ou menos bloqueios, que possam evitar ou potenciar a arbitrariedade do político. Nem mesmo existe uma possibilidade de edificar uma nova ordem política, pois esta dependeria sempre, em maior ou menor grau, de uma forma de autoridade. A incoerência que encontramos nos modelos de sociedade futura que os anarquismos hegemónicos pretenderam instituir situa-se precisamente no intento de construir uma proposta onde, inconscientemente, se mantêm resquícios dessa mesma autoridade política: seja na recuperação mítica de uma natureza política, seja através da modelação da comunidade ao sindicato, seja até pela estruturação de uma variação do partido político enquanto plataforma. Repor a congruência de um anarquismo contemporâneo robusto impõe o abandono da mitopoética naturalista e o derradeiro afastamento tanto do discurso liberal baseado em direitos como no entendimento iliberal da política como guerra violenta. Estas coordenadas forcem-nos a abandonar, provisoriamente, o terreno da filosofia política, ao qual os anarquismos reivindicavam pertença²⁵³.

O que resta tanto aos anarquismos, como a Foucault, é um monopricipialismo ético, que consiste naquilo que Newman definiu como «resistência contra a dominação do indivíduo, contra qualquer forma de autoridade que imponha sobre o indivíduo limites e constrangimentos» (Newman 2007a, 169). Mas a partir deste princípio único pode começar-se a desenhar um projecto ético de não ser governado, ou

²⁵³ Seria irrazoável afirmar que existe um modelo de governação colectiva que seja absolutamente impermeável a qualquer expressão de dominação. Entendemos a filosofia política como a análise das condições de possibilidade de domesticar essas mesmas dominações, oferecendo soluções de governação que sejam conciliáveis com algum tipo de dominação, em particular o de autoridade política. Não significa isto que os anarquismos prescindam em absoluto da sua condição política (que está intimamente relacionada com as condições éticas), mas que talvez só a possam encontrar num projecto ético e não numa filosofia política. Ao negarem aprioristicamente a legitimidade da autoridade política, que pressupõe uma forma mais forte ou mais suave de imposição de um modo de vida ético, os anarquismos robustos estão privados de aceder ao debate em sede de filosofia política.

melhor, um modelo de governação de si e não um modelo de governação de si por um outro. É na apropriação e aplicação deste princípio ético que um anarquismo robusto poderá reclamar a sua actualidade: não como filosofia política, mas como modo de vida. A resistência transforma-se, então, numa técnica que se reafirma constantemente na oposição às formas de dominação impostas sobre o sujeito, que num sentido anarquista mais tradicional se pode traduzir no acto do sujeito pôr o Estado à distância, como Critchley parece defender quando refere a necessidade de inventar um espaço intersticial em relação ao Estado como «metapolítica anárquica» (2008, 92)²⁵⁴. Este gesto é particularmente exigente, se definirmos o Estado numa variação landaueriana²⁵⁵-foucauldiana, ou seja, como totalidade das relações de poder entre sujeitos, o que não acontece com Critchley, que apresenta um mapeamento do Estado como sujeito autónomo da «sociedade civil».

Mesmo considerando que a definição de Estado, por Critchley, é redutora, parece-nos que a noção de espaço intersticial tem alguns méritos para que seja possível compreender as possibilidades de pensar um anarquismo contemporâneo como projecto ético. Na verdade, é possível integrar esta ideia numa apreciação do Estado como «dispositivo metafórico» (Gordon 2016, 34-36) que abrange a totalidade das relações de dominação: os anarquismos cumprem-se eticamente na resistência subjectiva às dominações em redor através da descoberta e construção de novas zonas de respirações, de bolsas de ar que são criadas dentro do Estado e que o subvertem a partir do interior. Afinal, se as relações de poder são inevitáveis, se as ameaças de dominação são permanentes, podemos também pensar o Estado já não como um sujeito político, mas de forma relacional, enquanto um absoluto que é, hoje, irreduzível. O

²⁵⁴ A metapolítica anárquica de Critchley originou uma infame polémica com Slavoj Žižek, que considerou que Critchley estaria a demonstrar «que o Estado liberal-democrático de hoje e o sonho de uma política anárquica “infinitamente exigente” existem numa relação de parasitismo mútuo: os agentes anárquicos fazem o pensamento ético e o Estado faz o trabalho de administrar e regular a sociedade. O agente ético-político anárquico de Critchley age como um superego, bombardeando confortavelmente o Estado com exigências; e quanto mais o Estado tenta satisfazer essas exigências, mais culpado ele é. Seguindo essa lógica, os agentes anárquicos concentram o seu protesto não nas ditaduras, mas na hipocrisia das democracias liberais, acusadas de trair os seus próprios princípios professados.» (Žižek 2007). O que nos interessa retirar deste debate performático é apenas a dupla caricatura orquestrada pelos dois polemistas: Critchley desenha uma resistência de um anarquismo suave na forma de reivindicações ao Estado; Žižek vê o anarquismo como uma degenerescência liberal e insuficientemente revolucionária porque não pretende tomar o poder do Estado. A polémica opõe, por isso, uma visão liberal a uma perspectiva marxista. Para o que nos interessa, importa referir que a ideia de «distância intersticial» pode ser incorporada no projecto ético que pretendemos desenhar. Tudo o resto diz mais respeito a questões de acomodação no Estado e reconhecimento de direitos, algo que está já distante do propósito de pensar um anarquismo robusto.

²⁵⁵ A definição do Estado como um conjunto de relações sociais, como totalidade inescapável («*nós* somos o Estado») (Landauer 2010b, 214), ao mesmo tempo que foi reapropriado por um conjunto de autores de diferentes escolas dos anarquismos contemporâneos (Amster 2010, 20; Newman 2010a, 162-163; Newman 2010b, 44; Newman 2014, 107; Newman 2019a, 167; Newman 2019b, 300) não é uma chamada à resignação, antes uma forma de alertar para a necessidade de reformulação ética por parte do sujeito, como mecanismo de responder à dominação estatal. Esta definição tem sido, porém, algo contestada: Uri Gordon, por exemplo, considera que existem formas de dominação no domínio privado (patriarcais, sexistas, de género) que transcendem o Estado e que, por isso, Landauer está a utilizar o termo «Estado» como um «dispositivo retórico». Landauer estaria, na verdade, a referir-se à dominação como «a inteira assemblagem de relações sociais caracterizadas pelo poder de uma pessoa, grupo ou instituição sobre o outro» (Gordon 2016, 34-36).

espaço intersticial de Critchley recupera, assim, a noção do «de-fora» deleuziana, reafirmando que a resistência não é uma exterioridade do poder e, por isso, também não poderá ser uma exterioridade ao Estado. Opera dentro dele, dos seus diagramas, desterritorializa-se, refazendo o projecto anarquista não como uma proposta que illogicamente procura exceder o inexcedível Estado, mas como um projecto que se instaura no seu interior. Assim, resistir ao Estado já não significa apenas construir oposições ao seu aparato repressivo ou a leis injustas, como observámos em Althusser ou em Locke. É também resistir ao seu modo de operar. É neste sentido que May nos diz que se «o poder cria a sua resistência, então as libertações de formas específicas de poder devem ter em conta o tipo de resistências em que participa, sob pena de repetir aquilo do qual está a tentar escapar» (May 1994, 73). Assim, pensar hoje os anarquismos eticamente é reflectir sobre as possibilidades de criação de «de-foras» no inescapável interior do Estado, a partir dos quais se podem desenhar resistências à sua vocação apropriadora e imaginar formas de escapar ao eterno retorno da sua lógica de dominação.

Ao seguirmos o modelo de análise pós-estruturalista temos, então, um grupo de premissas que nos poderão ajudar a responder a uma famosa objecção: (i) a resistência não é exterior ao poder; (ii) a forma-Estado designa o conjunto de relações de poder; (iii) uma resistência anarquista só pode inscrever-se no interior do Estado; (iv) mas habitar o Estado-forma não significa uma submissão à sua lógica de dominação, porquanto existem formas de poder supressivo e formas de poder transformativo; (v) a resistência é uma forma de poder transformativo que terá de se opor a formas de poder supressivo, como a dominação, a partir do interior do Estado-forma; (vi) a resistência inscreve-se no interior do Estado-forma, mas desoculta «de-foras», que não devem ser confundidos com a ideia de exterior; (vii) a criação de «de-foras» é a acção desterritorializante que revela um projecto ético anarquista. Através deste enquadramento, poder-se-á responder a um conjunto de questões que abundam dentro do meio anarquista e que pretendem confrontá-lo com a sua incoerência. É vulgar encontrar uma crítica aos anarquismos que consiste em apresentar uma simples aporia que pode ser resumida da seguinte forma: como pode alguém intitular-se anarquista se opera dentro do Estado, seja porque organiza acções políticas no seu território (manifestações, cantinas populares, *benefits*), seja porque opta por adequar-se a opções legais (abrir uma livraria, criar um centro de cultura libertária, instruir-se nas escolas e universidades públicas), seja até porque, simplesmente, reside nele ou dele depende materialmente (obtendo o seu salário por trabalhar em serviços estatais)²⁵⁶.

²⁵⁶ Ou qualquer outro tipo de vínculo a serviços do Estado. Poderíamos colocar este problema de outra forma. Recriemo-nos ludicamente com um mero exercício de abstracção: imaginemos que alguém (chamemos-lhe A) decide candidatar-se a uma bolsa de investigação para prosseguir os seus estudos doutorais, calhando-lhe em sorte a possibilidade de se dedicar, durante quatro anos, a investigar sobre um tema que lhe é grato (pensemos, hipoteticamente, que se trata das relações entre os anarquismos e os poderes) com financiamento de uma agência estatal (por exemplo, a Fundação para a Ciência e

Esta crítica assenta num pressuposto a que os discursos políticos, em particular os da esfera anarquista, estão muito susceptíveis. Por um lado, assenta numa caricatura dos anarquismos, para a qual os anarquistas da sua corrente hegemónica muito contribuíram, enquanto exterioridades do poder. Se avançarmos com uma leitura pós-estruturalista, vemos como isso não só é equívoco, como indesejável para construir uma resistência eficaz. Não existe um ponto de partida não-contaminado do qual alguma resistência possa nascer, pelo que uma subjectividade anarquista resistente deve penetrar no tecido do Estado, que é o da dominação, pois é neste terreno que ela se constitui e se significa. Por outro lado, esta objecção também pressupõe uma certa ingenuidade quanto à leitura da política sob uma lente moralista, algo que retoma o que já antes analisáramos com a redução da política ao binómio amigo-inimigo. Pois o que caracteriza a política é precisamente a impossibilidade de construir uma relação de plena coerência entre princípios e acções, e erigir uma teoria que não tenha isto em conta conduz à abolição de todas as contingências que definem a fenoménica política: o compromisso, a dúvida, o erro, o incerto, o fracasso, o arrependimento. Os anarquismos não podem prescindir de ter tudo isto em consideração quando negociam estratégias de resistências, mesmo que isso implique alguma flexibilidade, alguma latitude, na sua leitura do mundo.

Não queremos com isto definir algum tipo de anarquismo suave, pois a nossa tarefa tem sido a de mapeamento das condições de possibilidade para que um anarquismo robusto se afirme como discurso ético possível. O que talvez seja possível vislumbrar é que este anarquismo robusto deve seguir fielmente o princípio de não-dominação, sem, contudo, prescindir de uma articulação com diferentes gradações que a dominação pode assumir, pois seria uma igual ingenuidade pressupor que as formas de dominação, mesmo que identificadas, podem ser absolutamente suprimidas. Resistir significa, também, impedir que a dominação vergue o sujeito, algo que pode acontecer de duas formas, caso a primeira se apresente ineficaz: ou através da sua domesticação e captação pela forma-Estado ou pela desistência dos resistentes. É certo que esta desistência pode ser produzida pela assimetria de forças, em que existe uma extrema vantagem por parte do Estado. Mas também o pode ser pela percepção de inoperatividade

Tecnologia [FCT]). Caso A se represente a si próprio como anarquista, estaria ele a incorrer numa incoerência (moral? ideológica?) por depender materialmente do Estado, apesar de professar princípios que lhe são antagónicos? Mesmo que não se trate de uma relação laboral convencional (imaginemos também que a agência financiadora, dita FCT, não atribui um contrato de trabalho nem um salário, mas em seu lugar algo a que denomina de «subsídio»), estará A a colaborar activamente com o Estado? Se seguirmos fielmente o modelo pós-estruturalista, dir-se-ia que pensar uma vida no exterior do Estado é uma impossibilidade, pelo que resta criar formas de vida no seu interior que não estejam vinculados a relações de dominação (ou, pelo menos, que estes sejam minimizados). Poder-se-ia até dizer que A está apenas a tirar proveito de uma situação legítima que não se configura como moralmente reprovável. A parece estar salvaguardado, a não ser que exercesse algum tipo de dominação ou beneficiasse de um sistema injusto. Se não for o caso, então a crítica parece simplesmente ter a sua origem numa visão romântica dos anarquismos como exterioridades ao Estado: se aceitarmos essa premissa, estaremos no campo da teoria ideal, o que servirá apenas para manter o pensamento e a acção anarquista confinada a uma situação de ingenuidade, inoperância política e irrelevância discursiva.

e de ineficácia, o que não raras vezes acontece quando se procura deslocar a resistência para um território tão casto, tão virginal, que não passa de uma fantasia perigosa por esvaziar o potencial ético e político da resistência, ao projectá-lo para uma dimensão mitificante. Cultivar o «de-fora» no Estado é, por isso, uma solução eficaz para que se possa pensar num território ético para os anarquismos, precisamente porque é integrado na sua complexa tessitura – a das relações de poder – que uma resistência pode evocar a sua razão de ser: confrontando-se com as dominações que a rodeiam e que não poderiam ser apreendidas a não ser por estas lhes serem limítrofes. As fronteiras do «de-fora» traçam-se na separação entre dominação e resistência, são maleáveis e adaptam-se não só às novas dominações que surgem, como também às expressões de resistência que se tornam actualidade. Algo que se torna particularmente notório quando analisamos as modalidades de resistência que se vão impondo à fenomenica política e a relação que mantêm com as expressões de condução de condutas. Assim, as raias do «de-fora» não são uniformes, conformam-se às circunstâncias, deslocam-se e ressitua-se, definem-se a partir das próprias transformações a que as dominações e as resistências, as governamentalidades e as contra-condutas, se sujeitam.

Através da articulação destas noções, começamos a compreender a forma que a resistência ética pode tomar para Foucault. Para acederemos a uma melhor compreensão do problema em causa, importa fazer uma pequena contextualização para revelar de que forma é que o discurso ético passa para o primeiro plano na analítica do poder foucauldiana. Alguns comentadores alegam que esta «viragem ética» terá precisamente ocorrido durante o curso *Segurança, território, população* (Davidson 2009, xviii-xix). Mas esta «viragem ética» não se trata, propriamente, de uma alteração metodológica ou de uma refutação do seu corpo de trabalho. Não será propriamente isso que estará em causa, pois Foucault não prescinde de reflectir politicamente sobre as relações de poder, mas é certo que o seu trabalho passaria a incidir sobremaneira nas técnicas de governação de si e nas expressões de resistência ética, cujas primeiras expressões conceptuais foram, precisamente, as contra-condutas, o vértice principal sobre o qual gira esse mesmo curso. O que as contra-condutas permitem é, então, uma conexão entre resistências políticas e éticas: dito de outra forma, perante as resistências políticas, as contra-condutas exprimem a sua constituição ética.

Como já analisámos nas suas cartografias, seria um enorme equívoco reduzir as contra-condutas ao outro lado das governamentalidades. É certo que elas também se manifestam dessa forma, mas representam um outro eixo relevante para definir as coordenadas éticas da analítica do poder foucauldiana. Assim, não estamos perante meras reacções a formas de governamentalidade ou àquilo que a historiografia anarquista convencional consideraria como resistências ao poder político, à

dominação do Estado, aqui entendido como um aparato institucional de formas de repressão do sujeito através do exército ou da polícia, ou de dominação económica através de leis que conservam regimes iníquos de salariedade e exploração laboral. Trata-se de algo mais subliminar: as contra-condutas são, principalmente, resistências à imposição de modos de vida, algo que ganha especial notoriedade quando o poder se reforça como biopoder, quando a soberania se transforma em disciplina, e quando a resistência se torna uma necessidade vitalista que não pode ser confinada a diagramas, como referia Deleuze (1998, 124-125). É neste preciso ponto que as contra-condutas se consolidam como *ethos* de resistência, como «formas-de-ser ingovernáveis» (Barnett 2016, 437).

Com a integração das contra-condutas no seu corpo de trabalho, Foucault abre finalmente as possibilidades para analisar as técnicas primordiais de auto-governança do sujeito, algo que convoca a ideia de uma ética anarquista enquanto construção de um modo de vida não-governável, através da resistência às dominações. E se alguma alteração substancial nas teses de Foucault se pode vislumbrar, terá que ver com a transformação do grau de reactividade que é atribuído à resistência. Anteriormente, verificámos que a resistência surge sempre na oposição a alguma forma de dominação, mas alguns comentadores consideram que, a partir de 1978, Foucault preocupa-se em re-significar a resistência com um conteúdo criativo, através de um processo em que o «sujeito se torna autónomo num conjunto estruturado de instituições e práticas através da crítica imanente» (Hartman 2003). A resistência anarquista poderá, então, redefinir-se enquanto produtora da auto-transformação do sujeito, enquanto definição de um modo de vida não-imposto pelas racionalidades governamentais, enquanto cuidado e governo de si, «na relação que cada um forma com o seu interior e que é constituído a partir do “de-fora”» (Deleuze 2003, 239).

É nesta dobra entre uma resistência que se localiza no interior do Estado, mas nessa «zona autónoma temporária» que podemos designar como «de-fora» ou «espaço intersticial», e que o indivíduo incorpora em si como contra-conduta, enquanto mecanismo de auto-subjectivação, que podemos situar um projecto ético anarquista. Mais precisamente, não estamos perante uma ética fundada no campo de batalha contra o Estado, mas na criação de novos modos de vida autónomos do Estado (Barnett 2016, 372). Nem se trata de uma ética que se define pela resistência contra a totalidade das relações de dominação a que, seguindo a definição de Landauer, podemos chamar de Estado, mas contra um mecanismo particular utilizado pelo Estado para produzir subjectividades: o processo de individuação, aqui entendido como a imposição de um conjunto de normas que são internalizadas e «começam a regular o comportamento, transformando os indivíduos em cidadãos politicamente dóceis e sujeitos económicos úteis» (Cook 2018). O discurso ético anarquista constrói-se a partir do movimento de

recuperação do agenciamento do sujeito através da resistência às técnicas de disciplinarização, docilização e normalização aplicadas pela governamentalidade moderna, uma contra-conduta que pode ressoar a ideia de insurreição de si que já Stirner tinha aflorado, quando falara de revolta como algo que «leva a que não nos deixemos organizar, organizando-nos antes nós próprios» (Stirner 2004, 248)²⁵⁷.

Os ecos de Stirner na obra de Foucault são, aliás, bastante audíveis. Na *Hermenêutica do sujeito*, curso leccionado no semestre de inverno do ano lectivo de 1981-1982, Foucault chega mesmo a referir Stirner, «anarquia, pensamento anarquista», como empreendimentos teóricos do século XIX que visavam constituir um projecto de ética de si (Foucault 2001, 241). E talvez seja neste domínio de um «anarquismo ontológico» (Newman 2011a, 206), como criação de modos autónomos de vida, que poderemos verificar como Foucault reinterpreta velhos bordões anarquistas e recupera-os para configurar uma nova resistência, que não sendo totalmente apolítica, é essencialmente ética. Não se trata propriamente de desvendar uma arte de não ser governado; mais correctamente deveríamos falar de uma ética de governação de si, algo que não encontramos apenas em Stirner, mas também em Voltairine de Cleyre ou Emma Goldman. Alguns exemplos que poderão clarificar esta relação: são notórios os paralelismos conceptuais entre as contra-condutas de Foucault e uma ideia de propriedade de si que Voltairine de Cleyre irá encontrar no «anarquismo espiritual» de Emerson. Quando de Cleyre escreve que «das alturas serenas do controlo de si, o Ego olha para as suas possibilidades, sem se intimidar com nada exterior» (2016a, 145), está, em primeiro lugar, a dar continuidade à tradição individualista que se desenhava nos Estados Unidos da América, que como vimos antes foi muito permeável à influência de Stirner, através da recepção da primeira tradução de *O único e a sua propriedade*. Mas, em segundo lugar, podemos ler no «controlo de si» referido por de Cleyre uma expressão da soberania do sujeito sobre as suas condutas, sobre as opções tomadas em relação ao modo de vida a adoptar, que resiste à imposição daquilo que lhe é exterior e que o pretende dominar²⁵⁸. Se de Cleyre afirma que o sujeito é o novo território fundacional de uma ética anarquista a desenhar-se, Goldman propõe uma nova temporalidade da resistência, em

²⁵⁷ E, tal como Foucault rejeita a ideia de uma «grande Recusa», de uma revolução totalizante que se opera como forma de realizar um projecto de transformação absoluta, dispersando o potencial político que encontramos na multiplicidade de resistências, todas elas com formas distintas e com objectos diversos (Foucault 1994, 99), também Stirner se afasta da ideia de revolução, quando diz que esta não deve ser um sinónimo de insurreição ou de revolta (os dois termos são, com Stirner, equivalentes): «A primeira [revolução] consiste numa transformação radical do estado das coisas, do estado de coisas (*status*) vigente, do Estado ou da sociedade; é, assim, um acto *político* ou *social*. A revolta tem, é certo, na transformação do estado de coisas uma consequência necessária, mas não parte dela, parte da insatisfação do homem consigo mesmo, não é um levantamento colectivo, mas uma rebelião do indivíduo, um emergir sem pensar nas instituições que daí possam sair.» (Stirner 2004, 248).

²⁵⁸ É evidente que o ponto de vista individualista corre o risco de cair num solipsismo que nega que o próprio sujeito é produzido por um conjunto de contingências que lhe são exteriores. O que de Cleyre estará aqui a dar conta não é necessariamente isso, mas uma defesa apaixonada da resistência ética operada por cada sujeito de forma a encontrar um modo de vida mais pleno e consonante com a sua vontade. É certamente isso que a motiva a reclamar a «explosão shelleyana» encontrada no verso «More life and fuller life we want.» (De Cleyre 2016a, 147).

que a ética se antecede à política porque a fundamenta, constituindo-se a vontade subjectiva como o primeiro ponto do qual pode despontar qualquer possibilidade de emancipação (Goldman 1986, 13). Como temos vindo a analisar, não podemos falar de uma tendência uniforme dentro do largo espaço anarquista, no que respeita à possibilidade de pensar um projecto ético que parte, em primeiro lugar, de uma vontade do sujeito. Ao largo da história das discursividades e práticas anarquistas corre uma intensa e acesa polémica em torno das expressões individualistas e das correntes comunistas ou colectivistas. Tivemos já a oportunidade de analisar de que forma é que estas últimas se tornaram dominantes e como se constituíram enquanto forma hegemónica do anarquismo singular. As vozes individualistas e egoístas correram sempre à margem, mas de Cleyre e Goldman revelam como uma proposta ética pode articular diferentes abordagens quanto à primazia que o indivíduo terá num determinado enquadramento teórico. No entanto, a tendência dominante viu a gradual incorporação de conceitos vulgarmente confinados ao espaço dito individualista nas práticas e discursos contemporâneos como uma perturbação de análise, uma armadilha que iria contribuir para que o anarquismo mantivesse a sua frágil condição dentro dos debates ideológicos contemporâneos e que acabaria por romper os últimos laços de afinidade que ainda poderiam ditar a chegada da sociedade futura e da sua onírica revolução social. A melhor expressão deste posicionamento antagonístico é aquele que podemos encontrar em Bookchin, que no seu controverso *Social anarchism or lifestyle anarchism*²⁵⁹ argumenta que «as suas [dos anarco-individualistas] preocupações com o ego e sua singularidade, e com os seus conceitos polimorfos de resistência, estão a erodir constantemente o carácter socialista da tradição libertária» (1995, 9).

²⁵⁹ A recepção deste ensaio de Bookchin foi tudo menos pacífica no meio anarquista. A prevalência de uma maior preocupação conferida ao sujeito na teoria anarquista foi acompanhada por uma gradual desconfiança em relação às premissas socializantes, nas quais o indivíduo surgia como um mero constituinte do sujeito colectivo revolucionário, desprovido de qualquer agenciamento. Bookchin procurou exercer uma purificação do meio, apontando inimigos, invocando contradições, por forma a regenerar o corpo ideológico dos anarquismos do caótico performativismo que o fazia degenerar moral e politicamente. A consequência mais visível foi ter sido apodado de «velho rabugento» por Bob Black, que considera que o guarda-chuva de *lifestyle anarchism* não passa de um fantasma e que Bookchin ignora que os anarquismos sempre foram um espaço ideologicamente pluriforme: «Ele [Bookchin] errou o alvo. Teve de errar o alvo, já que não há nenhum. Não existe “anarquismo de estilo de vida”. Há apenas muitos anarquistas explorando muitas ideias – muitas ideias diferentes – que Bookchin desaprova. Segue-se que este livro não é uma defesa do “anarquismo do estilo de vida”. Não existe tal unicórnio, pelo que eu não poderia defendê-lo mesmo que quisesse. A própria frase é uma invenção de Bookchin, assim como Stalin inventou uma categoria sem sentido, o “bloco de direitas e trotskistas”, para reunir todos os seus inimigos políticos para tornar a sua eliminação mais conveniente. Nessa época, Bookchin acreditava nisso e em tudo o mais que o Partido lhe disse para acreditar [Bookchin aproxima-se dos anarquismos depois de se ter afastado do marxismo, algo que talvez não seja pouco significativo para entender o gesto homogeneizante que exerce no ensaio citado]. Não mudou muito; ou, se o fez, agora mudou outra vez.» (Black 1997, 13-14). Black adianta que Bookchin incorre no erro de confundir interesse particular com egoísmo, alimentando a ideia de que qualquer resistência só pode exercer-se se for conduzida por um agente colectivo (partido, sindicato ou grupo de afinidade) (Black 1997, 25). No fundo, Bookchin constrói um inimigo interno ao seu anarquismo, que engloba expressões anti-organização, individualistas, egoístas, primitivistas, «pós-modernas», e, na verdade, todas as outras correntes que escapam à tradição moderna da resistência como grande luta colectiva libertadora, impregnada por uma ética do trabalho que produz subjectividades disciplinadas. Para uma análise bem informada da evolução de Bookchin quanto a estilos de vida políticos, veja-se Davis 2010.

Além dos alvos mais conhecidos das suas invectivas (o misticismo de Hakim Bey e o primitivismo de John Zerzan e David Watson), Bookchin considera que Foucault é igualmente uma expressão deste género de escapismo ascético ao qual os anarquismos se tornaram tão susceptíveis, ao afirmar que «muitos anarquistas de estilo de vida articulam a abordagem de Michel Foucault de “insurreição pessoal” [...]. Na medida em que esta tendência exclui a possibilidade real de revolução social – seja como uma “impossibilidade” ou como um “imaginário” –, ela vicia o anarquismo socialista ou comunista» (Bookchin 1995, 10). Ao contrário da análise de Bookchin, parece-nos que a possibilidade de pensar uma resistência anarquista passa, invariavelmente, pela recuperação do lugar do sujeito, já não na sua exterioridade não-contaminada, mas enquanto território onde se pode fundar um projecto ético. Esta contaminação dos anarquismos pelo pensamento foucauldiano não só não conduz a uma desintegração da coerência teórica, como contribui para a solidificar, recuperando propostas marginais que ficaram encobertas pelo domínio exercido pelas correntes hegemónicas, de que Bookchin foi, muito provavelmente, a sua derradeira expressão. Se levamos à letra o argumento de que uma resistência anarquista só pode ser fundada através de um continuo movimento de recusa das dominações em torno, então teremos de prescindir de situar o seu ponto de partida no lugar tradicionalmente confiado aos sujeitos colectivos (o sindicato, a plataforma, a organização, a associação) e realocá-lo ao sujeito, algo que se torna mais claro quando compreendemos o que está em causa com a noção de uma ética como cuidado de si.

Na *Hermenêutica do sujeito*, Foucault desenvolve longamente esta tecnologia, refazendo a sua possível genealogia, mas o que nos interessa em particular é verificar de que forma é que esta noção é tão central para o seu projecto ético e de que forma é que este pode ser útil para pensar um projecto ético especificamente anarquista. Segundo algumas análises, é precisamente a ideia de cuidado de si que amplia o entendimento das contra-condutas e que consolida a resistência como o elemento central do enquadramento filosófico de Foucault (Oksala 2005, 165-168). E essa extensão é possível porque o sujeito é realojado como fonte primordial de uma ética que resiste às dominações, pois passa a determinar-se na relação que o sujeito mantém consigo próprio. Isso significa que o próprio domínio da ética é, naturalmente, uma interioridade ao poder e é nele que ele se reconfigura, através do diálogo que mantém com as várias formas de dominação, a saber: a imposição de modos de vida, de verdade, de saber. É neste exercício continuado que o sujeito resiste eticamente, numa dobra sobre si mesmo, que, contudo, não implica, como algumas leituras mais desatentas poderiam afirmar, um êxodo da sociedade. O cuidado de si não é um refúgio individualista; pelo contrário, afirma-se como um «intensificador das relações sociais» (Foucault 1994a).

Esta afirmação pode parecer estranha perante o trajecto que o cuidado de si trilhou desde a antiguidade, através de uma prevalência que princípios não-egoístas tomam na moralidade cristã ou na moralidade moderna (Foucault 2001, 15). Ambos os projectos sistematizam uma moral fundada sobre obrigações em relação a outros («outras pessoas, a colectividade, a classe, a terra-mãe») que opera através da imposição de normas de conduta rígidas e que acabam por contaminar o entendimento socrático que o cuidado de si detinha enquanto «tomar conta de si». Esta transformação constitui a base moral dos diversos modelos de governamentalidade, o que implica pensar uma dominação que não assenta apenas em técnicas visíveis de dominação, como a violência ou o exercício de autoridade política, como também uma dominação que é internalizada pelo próprio sujeito. Neste sentido, podemos falar de uma produção de uma subjectividade auto-reprimida por um código ético e de uma potenciação dos sistemas de governamentalidade como expressões de dominação assentes na vinculação do sujeito à obrigação primordial de cuidar do outro. A dominação exerce-se a partir de diferentes coordenadas: das governamentalidades ao Estado, do Estado ao sujeito e do sujeito pelo próprio sujeito.

O que Foucault propõe a partir de uma releitura do *Alcibiades* é restituir a relação que o sujeito mantém consigo próprio, de que forma é que o sujeito deve cuidar de si mesmo para que possa cuidar dos outros (Foucault 2001, 40). O cuidado de si antecede o cuidado do outro, pois em primeira instância o sujeito deve aprender a governar-se a si próprio. É uma ligeira inflexão em relação à ideia de arte de não ser governado, mas meramente de formulação: enquanto esta última se refere a uma governação exterior ao sujeito, Foucault inscreve o cuidado de si como o princípio ético de pensar uma governação do sujeito por si mesmo. Mas a relação parasítica que a governamentalidade política e a governação do sujeito estabelecem entre si permite-nos verificar que a única forma de compreender a resistência é através do inevitável recuo até às dominações exercidas pelo sujeito sobre si próprio. É neste caso específico que a dominação política se pode necessariamente potenciar. Foucault sintetiza esta ideia da seguinte forma:

«se tomarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade, entendida como campo estratégico das relações de poder no sentido mais amplo e não meramente político do termo, se entendermos por governamentalidade um campo estratégico das relações de poder na sua mobilidade, transformabilidade e reversibilidade, então não creio que a reflexão sobre essa noção de governamentalidade possa deixar de passar, teórica e praticamente, pelo elemento de um sujeito definido pela relação de si para si mesmo. Embora a teoria do poder político como instituição geralmente se refira a uma concepção

jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, do poder como um conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definida pela relação de si para si. Muito simplesmente, isso significa que, no tipo de análise que tenho tentado fazer há algum tempo, pode verificar-se que as relações de poder, a governamentalidade, o governo de si e dos outros e a relação de si para consigo constituem uma cadeia, uma teia, e acho que é em torno dessas noções que devemos ser capazes de ligar a questão da política e a questão da ética.»
(Foucault 2001, 241-242)

Regressemos a Bookchin e ao seu tão vituperado estilo-de-vida anarquista. Analisando com alguma profundidade um ensaio que mais não será que uma diatribe contra a multiplicidade de vozes que tornam os anarquismos um espaço ideológico tão idiossincrático, resta-nos apenas verificar que o anarquismo dominante, caracterizado pelo idiolecto do cientismo, pelo aparato naturalista e pela vocação organizativa, com mais ou menos nuances, com menores ou maiores intensidades, acabou por se transformar naquilo que procurava ultrapassar: a dominação. Dominação essa que se desdobra politicamente, através do acto de purificação que resulta no saneamento de corpos estranhos, se declina em guerra, inventando inimigos e moinhos de vento, e eticamente, por uma vontade de impor um modo de vida anarquista único. Certamente que se trata de um termo paradoxal. Falar em modo de vida anarquista parece encerrar em si próprio um conjunto de representações e normas que o fecha ao mundo e corre sempre o risco de se tornar, ele próprio, dominante. Mas o que o argumento de Bookchin representa é algo mais perigoso e mais subliminar: sujando os outros de lama, o seu anarquismo é o único que reflecte a verdade pura. Mas é sempre no melhor pano que cai a nódoa. E esta alastrou por toda a manta de retalhos que é a história dos discursos e das práticas anarquistas, marcada por uma competição entre afins e por actos constantes de verificação da verdade. Nisto, os anarquismos pouco divergiram dos seus grandes concorrentes ideológicos, os marxismos, a não ser no grau de violência que as suas purgas adquiriram. Talvez não seja despropositado manter alguma desconfiança quando alguma expressão anarquista reivindica ser detentora da verdadeira verdade e pretende nivelar todas as outras através da determinação da melhor conduta, da melhor moral, do melhor modo de vida. Se porventura existir um modo de vida anarquista, os anarquistas talvez devam resistir-lhe.

Por tudo isto, a nossa análise recaiu na possibilidade de reflectir em torno de *um* anarquismo. Este anarquismo constitui-se a partir de uma ideia de resistência que se funda, antes de tudo, no domínio ético. Não significa isto que devemos prescindir de exercer uma crítica à multitude de discursos que se

intitulam de anarquismos. Ao invés, trata-se apenas de mapear o terreno discursivo e compreender aqueles que poderão ser mais afins de um modelo assente no princípio de negação das dominações. Muitos deles, como vimos, por estas foram contaminados, algo que poderá ser inevitável quando os anarquismos se instalam no espaço próprio da política, em que a negociação, a estratégia, a tática, o erro, o imprevisível, a fortuna e o acaso geram insuperáveis contradições. Também a ética o é porque com a política partilha o espaço do poder. Isso implica que definir um anarquismo robusto reclama desvendar um ponto de partida exigente que permita conhecer as potencialidades da resistência em toda a sua latitude. Não é suficiente pensar numa resistência às governamentalidades sem contemplar as resistências às técnicas de governação do sujeito, às imposições de modos de vida. Pensar o anarquismo deste modo pressupõe antecipar a crítica à dominação política com uma analítica da dominação ética. Um exercício radical de resistência à dominação configura-se na criação de modos de governação do sujeito por si próprio e através do acto criativo de pensar em modos de vida que não sejam impostos, ao mesmo tempo em que se confronta com a inevitabilidade do Estado e com a exigência de descobrir ou criar nele espaços intersticiais. É neste exercício filosófico de descoberta de novas possibilidades para viver numa relação de não-dependência dos ditames do outro, numa teia inescapável de relações de poder, que se pode desenhar a resistência como projecto de uma ética anarquista em torno do cuidado de si. Assim, talvez seja ingénuo cair na armadilha de vislumbrar nesta indexação da analítica foucauldiana à discursividade anarquista um código ético, composto por prescrições e fundado em princípios rigorosos. Talvez também seja de evitar o uso e abuso do estribilho foucauldiano da arte de não ser governado: em seu lugar, falemos de descobrir um *ethos* de governação de si mesmo.

5.9. **Toda a verdade: um anarquismo cínico**

«A Ética e a Estética são Um.»

(Wittgenstein 2011, 138)

De forma que seja possível verificar o modo pelo qual a discursividade anarquista se pode reinventar enquanto *ethos*, resistindo em simultâneo à tentação prescritiva do moralismo político e ao acanhamento amoral do niilismo, desloquemos a nossa análise para os últimos dois cursos leccionados por Foucault no Collège de France, publicados sob os títulos *O governo de si e dos outros* (1982-1983) e *O governo de si e dos outros II. A coragem da verdade* (1983-1984). Uma leitura mais desatenta diria que estaríamos perante uma deslocação relevante no empreendimento intelectual de Foucault: para trás ficara a

genealogia do poder, e, em seu lugar, o sujeito surgiria como novo objecto de análise. Depois da cartografia das governamentalidades, eis que restava proceder a um exame ontológico. Pois bem, como se verá, os cursos finais de Foucault são ferramentas fundamentais para compreender que não se trata de uma viragem brusca de sentido de investigação, mas, tão só, de uma realocação do problema da condução de condutas a partir do ponto de vista do sujeito. Pode até afirmar-se que a relevância destes dois cursos reside no facto de revelarem com toda a clareza quais as condições de possibilidade para uma resistência anarquista efectiva.

Em primeiro lugar, importa referir que a proposta de reterritorialização do anarquismo enquanto *ethos* implica uma subversão da trilogia conceptual que percorreu a longa história das governamentalidades, ao transitar entre diferentes dispositivos e ao fixar-se em inúmeros saberes. A criatividade enunciativa das governamentalidades, vimos já, manifesta-se na relação entre mecanismos de extracção de verdade, promessas salvíficas e técnicas de imposição de obediência. A resistência anarquista aos diversos aparatos de dominação requer, inevitavelmente, um tipo muito específico de insurreição subjectiva contra esta tríada, um género discursivo que revela uma tremenda desconfiança em relação às promessas de salvação apalavradas pelos pastores medievais, pelo Estado soberano ou pelos economistas liberais. Este discurso também responde contra a legitimidade dos pactos de submissão que fundam a legitimidade do Estado e contra a tecnologia de docilização de corpos e de governação da vida. É, aliás, um discurso que estará revestido de uma armadura normativa que permitirá sustentar um dever de resistência absolutamente radical e inegociável, ou não estivesse fundado sobre uma vontade de justiça. Apesar de já o termos afluído anteriormente, importa agora deslocá-lo para o primeiro plano desta analítica da resistência: este discurso, em que o injustiçado mantém uma relação assimétrica com o injusto, e que, no entanto, resiste corajosamente, afirmando a verdade àquele que governa, mesmo sob a ameaça da sua destituição existencial, é a parrésia (Foucault 2008, 124-125).

Ao avançarmos com a sobreposição entre o discurso parresiástico e um modelo de contra-conduta anarquista é necessário, desde logo, aceitar-se que aquele que não detém parrésia, isto é, aquele que não fala francamente, que foge da verdade ou que não tem coragem para a afirmar no espaço público, renuncia ao seu dever de resistência: não se trata de outra coisa que não o silêncio do escravo (algo que podemos encontrar perfeitamente declarado, por exemplo, em *As fenícias*, de Eurípedes), que abre a porta à loucura de uma dominação que nunca é confrontada com a verdade (Foucault 2008, 148). Assim, a parrésia é particularmente exigente para esboçar um modo de conduta moral, pois exige que o sujeito suje as mãos no espaço público, que se transforme num sujeito eminentemente político, que resista activamente e não se emudeça perante as injustiças em torno. Contudo, nem todas as manifestações

possíveis de parrésia parecem ser adequadas para esboçar um *ethos* anarquista. Repare-se que a intervenção política do parresiasta pode desdobrar-se por dois espaços totalmente distintos: em primeiro lugar, o território preferencial de intervenção do parresiasta é a «alma do príncipe» (Foucault 2008, 270). Quer isto dizer que, tradicionalmente, a fala franca encontra a sua morada nas cortes, junto dos governantes, através de diferentes encarnações institucionais, desde a figura do conselheiro que segreda a verdade ao soberano até aos órgãos consultivos que se multiplicam pelas igualmente múltiplas instituições que compõem a governamentalidade liberal. Basta olhar com alguma atenção para o discurso filosófico-político, que se acomodou a esta função consultiva durante séculos, algo que é bastante evidente na enorme fortuna de que gozaram os «espelhos de príncipes», em que o parresiasta ensinava a verdade da arte da governação ao soberano. Esta primeira dobra da discursividade da parrésia é, claramente, anti-anarquista, pois movimenta-se verticalmente, do sujeito que comunica a verdade sobre o governo para o governo que desconhece a sua verdade.

Podemos qualificar esta variação da parrésia de governamental, em dois sentidos distintos: (i) é uma parrésia governamental porque os seus limites e a sua condição de possibilidade são determinados pelas regras institucionais que vigoram numa determinada comunidade política. Para que esta parrésia se torne efectiva, reclama uma igualdade entre todos os sujeitos, de forma que estes se possam expressar e tomar a palavra (*isegoria*). A parrésia governamental está, assim, perfeitamente dependente e totalmente indexada à lei; (ii) por outro lado, este tipo específico de parrésia é governamental porque exige, paradoxalmente, uma hierarquia entre sujeitos aparentemente iguais. É uma forma de «ascendente político exercido por uns sobre os outros» (Foucault 2008, 276), e expressa a ambição do parresiasta em tomar a dianteira da comunidade. No fundo, a parrésia governamental tem uma função instrumental: o sujeito fala a verdade porque deseja estar na vanguarda da condução das condutas. Veja-se como esta parrésia governamental mais não procura do que traçar os contornos da conduta moral dos grandes e definir as fronteiras de uma tecnologia de condução das condutas dos pequenos. No entanto, o parresiasta sabe que a sua missão essencialmente agonística o coloca perante um enorme risco existencial: contar a verdade ao príncipe representa uma ameaça para a sua própria vida; na melhor das hipóteses, o parresiasta governamental pode esperar que a sua verdade seja ouvida e aclimatada. Esta tensão percorre toda a história das governamentalidades, e encontramos-la diluída entre vários pólos: podemos vê-la retratada nos textos clássicos, em particular na descrição do assassinato de Dião a mando de Dionísio, o Jovem, como relatado por Platão na *Carta VII*; é reapropriada pelo pastoreio cristão, tanto como fundamento institucional de «novas estruturas de autoridade na Igreja», como numa «nova definição de ascetismo, já não definido com base no auto-controlo, mas na renúncia do mundo» (Foucault

2008, 320) ou na alteração do seu objecto de condução, que transita da alma do príncipe para a alma do rebanho (Foucault 2008, 180)²⁶⁰; encontramos-a ainda em pleno Renascimento, transcrita na intervenção ao mesmo tempo desiludida e esperançosa de More, que, quando questionado se valeria a pena aconselhar o príncipe, sugere que «tudo seja tratado positivamente e que aquilo que não pode ser dirigido para bem veja o mal ser reduzido ao mínimo» (2009, 279).

Contra esta versão aparentemente desanimada, em que o parresiasta só pode almejar a conter a intemperança do governante, a «praça pública» (Foucault 2008, 270) emerge como um segundo território de intervenção possível. E aqui abre-se todo um campo de possibilidades de acção política, que obedece também a um novo estilo discursivo: a verdade já não é comunicada pelos códigos da cortesia e da civilidade, nem tão pouco é dirigida ao príncipe, como sucedia com o parresiasta governamental. Pelo contrário, esta segunda versão do discurso parresiástico assenta na diatribe, «no desafio, no confronto, no escárnio, na crítica à acção do príncipe e à acção política» (Foucault 2008, 270). A esta variante que afronta escandalosamente as governamentalidades, que lhes resiste radicalmente, que fala a verdade a partir de um «de-fora» da lei, chamemos-lhe de parrésia cínica²⁶¹. Trata-se, se quisermos, de uma parrésia «negativa e pessoal», no sentido de que «envolve a renúncia a qualquer ascendente político ou poder [dominação] sobre os outros» (Foucault 2008, 294). Ao invés da parrésia governamental, a parrésia cínica prescinde da sua função de técnica de governação dos outros e instala-se enquanto dispositivo eminentemente crítico da tecnologia de condução das condutas, ao mesmo tempo em que reposiciona o sujeito como protagonista da reflexão política. Ao parresiasta cínico não bastará aconselhar o príncipe a governar: o parresiasta cínico encarna a verdade, molda a vida em torno dela e transforma-se num «agente da verdade» (Foucault 2008, 296). No fundo, o cinismo permite a deslocação da parrésia de um espaço discursivo acessório à governação dos outros para o domínio da constituição da conduta do sujeito pelo próprio sujeito. Antes de comunicá-la aos outros, o sujeito vive a verdade, conduz-se a si

²⁶⁰ Foucault fala de uma transição da «parrésia pericleana» – falar a verdade aos outros com o propósito de guiá-los – para uma «parrésia pós-antiga» – obrigar os outros a confessar a verdade. Entre a antiguidade e a Idade Média, a função parresiástica governamental distende-se entre estes dois extremos (Foucault 2008, 330, 344).

²⁶¹ Preferimos a distinção entre parrésia governamental e parrésia cínica à proposta foucauldiana, que distingue entre parrésia política e parrésia ética ou filosófica (2009a, 82-83). A distinção que encontramos nos últimos dois cursos leccionados no Collège de France insinua que a parrésia ética ou filosófica não são modalidades de uma parrésia política, algo que, como veremos, não é propriamente exacto e pressupõe que a linha que separa a reflexão ética da prática ética é mais evidente do que *ténue*. Foucault refere-se a parrésia política no sentido em que é utilizada como discurso que suporta alguma modalidade de condução de condutas, pelo que a sua qualificação como parrésia governamental parece capturar perfeitamente a sua intenção. Por outro lado, a equivalência tecida entre parrésia ética e parrésia socrática (Foucault 2009a, 139) também parece insatisfatória, por duas razões: se a parrésia ética se confunde com o discurso socrático, qual o lugar ocupado pela sua variante cínica? (ii) se o objecto essencial da parrésia socrática é a vida, não poderá estar em causa uma versão biopolítica da parrésia, isto é, não estaremos perante uma parrésia política e governamental?

mesmo e, deste modo, a parrésia ressignifica-se como dispositivo de governação de si, isto é, enquanto modo de vida.

É através da invariância cínica da parrésia que se revela, acima de tudo, o potencial de inversão total da tríada governamental: o gesto de coragem com que o parresiasta cínico desafia o dominador não revela apenas a desconfiança da verdade ditada pelos condutores de condutas; é, antes de mais, uma prática de salvação, em dois sentidos distintos. Em primeiro lugar, trata-se de um modo de vida filosófico, que se aproxima corajosamente da verdade, e que suspeita da salvação prometida pelos pastores, pelo Estado ou pelos economistas liberais. Mas o cínico não está só a salvar-se a si, mesmo que não intervenha activamente na governação do mundo. A sua arriscada afirmação de verdade, que põe em risco a sua vida, é uma prática pelo exemplo, que revela com toda a clareza que qualquer sujeito pode confrontar o dominador, recusando-lhe a autoridade enquanto impositor de verdade e, no mesmo movimento, negando a legitimidade moral de um dever de obediência (Foucault 2008, 320). Assim, a parrésia cínica apresenta duas características que permitem analisá-la como o vértice cimeiro de uma grelha da contra-história política: em primeiro lugar, apresenta-se como dupla da governamentalidade, no sentido em que desordena a sua estrutura constitutiva, ao emergir a figura do parresiasta cínico, aquele que desobedece à dominação política, que se salva a si mesmo sem consultar qualquer intermediário que lhe prescreva a verdade. Em segundo lugar, a parrésia cínica também permite a reordenação do discurso filosófico-político, através de uma viragem aletúrgica: a filosofia prescinde da função oracular de desocultar a verdade da política (o melhor regime, o melhor político, a melhor teoria da justiça), e passa a frequentar o terreno agonístico do confronto com o real político, pelo qual se revela a verdade da própria filosofia²⁶². Em segundo lugar, é um acto corajoso de salvação porque requer que o parresiasta cínico não só afirme a verdade num território politicamente hostil, como se recrie e viva diariamente a verdade. A coragem do parresiasta cínico também se manifesta em «dar forma e estilo à vida» (Foucault 2009a, 149). A estética da vida cínica implica uma estilização da existência que se afirme como resistência aos códigos de conduta determinados pelas diferentes razões governamentais e que se realize como manifestação declarada de uma recusa dos meios de condução moral e comportamental que se encontram naturalizados. Estamos perante um acto de coragem porque o parresiasta cínico que afronta as normas

²⁶² Estamos, como se compreende, afastados de qualquer análise transcendente e transcendental da política. A parrésia cínica impõe que se proceda filosoficamente sem qualquer remissão metafísica: a verdade não está escondida no silêncio do sábio, nos enigmas do oráculo ou na *tekhné* do mestre. A forma da parrésia cínica não é misteriosa, hermética ou técnica. E ao contrário do sábio ou do profeta, que reclamam intermediar a transmissão da vontade da divindade ou da natureza para os sujeitos, ou do mestre, que legitima a verdade numa tradição do conhecimento, o parresiasta não reserva a verdade para si, silenciando-se perante o real, nem mesmo se abstém de participar na comunidade política (Foucault 2009a, 19, 25). Pelo contrário, o parresiasta cínico intervém activamente na construção de mundo e fala uma verdade clara que possa ser apreendida e utilizada por qualquer sujeito.

de conduta não está apenas a colocar em risco a sua vida, mas sujeita-se a ser um alvo continuado de exclusão da própria participação política na comunidade, por ter optado por um estilo de vida que resiste à normalização em curso. Anote-se que, ao contrário do que referira Bookchin, a invenção de um novo estilo de vida não representa o definhamento da militância política: segundo Foucault, é o acto corajoso do sujeito em produzir um estilo de vida verdadeiro para si que constitui a militância como base ontológica de resistência às tecnologias de dominação. O cínico resiste à imposição de condutas determinadas pelas governamentalidades e reclama uma nova estética de existência em que possa, finalmente, viver uma verdade que não lhe é imposta.

Assim, é natural que encontremos reactualizações constantes do discurso da parrésia cínica não no território das governamentalidades, mas no espaço multiforme das contra-condutas. Está representada no modo de vida de Diógenes de Sínope, que é realmente uma vida de cão porque é «uma vida que ladra, uma vida diacrítica (*diakritikos*), isto é, uma vida capaz de lutar, de ladrar aos inimigos, que sabe distinguir o bom do mau, o verdadeiro do falso» (Foucault 2009a, 224). Trata-se, pois, de um modo de vida perfeitamente agonístico, que será retomado alguns séculos mais tarde como resistência ao pastoreio, pelos movimentos heréticos. Estas insurreições de conduta contra a governação das almas são obviamente notadas na rejeição da economia da verdade pastoral, fosse no papel de intermediação entre a verdade divina e o rebanho, fosse numa activa desconfiança face à exegese oficial das escrituras. Mas as contra-condutas ao pastoreio são também manifestações performáticas, como no caso dos valdenses, que reclamavam a verdade cristã através de uma existência de despojo material e pela sua apresentação pública em total nudez (Foucault 2009a, 168-169). Também aqui encontramos uma nova modalidade da economia da visibilidade, que opera contra o oculto e o misterioso: a nudez do corpo enquanto representação carnal de uma verdade totalmente deixada a descoberto no espaço público. Ao contrário das práticas confessionais, a verdade não é extraída ao sujeito pelo pastor, mas é o próprio rebanho que revela a sua verdade pública e voluntariamente. O cinismo vai também percorrer a governamentalidade clássica, opondo-se à razão de Estado através do excesso renascentista: é, por um lado, Hitlodeu a admitir a incompatibilidade entre um modo de vida parresiástico e o aconselhamento dos governantes, quando declara que «ao procurar remediar a loucura de outros, eu próprio enlouqueceria. De facto, se procuro dizer a verdade é preciso que diga tais palavras» (More 2009, 279); mas é também o grande carnaval pantagruélico analisado por Bakhtin, em que se põem em evidência as «relações entre festa e vida cínica (a vida nua, vida violenta, a vida que escandalosamente manifesta a verdade)» (Foucault 2009a, 172).

Importa, contudo, analisar com atenção uma derradeira reconfiguração política do cinismo, que nasce como resistência à governamentalidade liberal, a partir do século XIX. Trata-se, enfim, do modo de vida revolucionário. Segundo Foucault, este pode adquirir três modalidades distintas: (i) a vida revolucionária como clandestinidade e secretismo; (ii) o militantismo visível na arena política, em torno de organizações sindicais ou partidos políticos; (iii) a estilização do militantismo revolucionário, «que assegura o testemunho da vida, rompe, e deve romper, com as convenções, os hábitos e os valores da sociedade» (2009a, 170). Esta terceira possibilidade do modo de vida revolucionário é particularmente promissora, porque implica uma constituição permanente das condutas pelo próprio sujeito, ao revelar «a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida que é a verdadeira vida» (Foucault 2009a, 170). O investimento político do revolucionário enquanto cínico permite a abertura de um espaço radical para o sujeito que pratica escandalosamente a verdade, algo que o coloca no limite da sua própria destituição física: «uma prática da vida levada ao ponto de morrer pela verdade (a bomba que mata a pessoa que a coloca)» (Foucault 2009a, 170). Naturalmente, Foucault, além de se referir aos movimentos nihilistas e terroristas, irá categorizar os anarquismos como expressões sublimadas de uma vida política que leva até às últimas consequências o desejo e o dever de resistir através da verdade. É este modo de vida que encontramos nas versões ilegalistas do anarquismo individualista do século XIX e que penetra no século XX através do insurreccionalismo, em particular nas práticas de acção directa e de propaganda pelo feito, uma denominação que revela, com toda a clareza, uma forma de afirmação da verdade pelo exemplo. As suas consequências são, também, suficientemente expressivas: são Ravachol, Henry e Vaillant guilhotinados, mas é também Bonanno a dar corpo e vida à crítica radical ao primado da lei. O modo de vida revolucionário a que Foucault se refere no seu último curso é, no fundo, não mais que uma estética de existência anarquista.

Modo de vida e estilo de vida. Talvez o que esteja precisamente em causa com a parrésia cínica mais não seja do que a recuperação do célebre enunciado de Wittgenstein que serve de epígrafe a esta secção. Uma estética de vida que se erige enquanto condição de possibilidade para a verdade, uma «forma de existência, um modo de tornar visível a própria verdade, nos gestos, nos corpos, no modo de vestir, no modo de se comportar e de viver» (Foucault 2009a, 159): uma vida política tornada verdadeira ou uma vida verdadeiramente política. A coragem de pôr a vida em jogo para falar a verdade torna-se o dispositivo ético através do qual os discursos anarquistas contemporâneos podem levar a cabo o seu projecto pré-figurativo de criação de um presente político que resista às tecnologias de dominação. Por outras palavras, a pré-figuração anarquista depende de um jogo de conformidade de condutas e de homofonia: o sujeito vive a verdade que afirma perante a comunidade e, desta forma, produz uma vida radicalmente outra

(Foucault 2009a, 283-284). No fundo, não será precisamente isso que está em causa no gesto provocador do sujeito anarquista quando este decide conduzir-se, auto-governar-se, que não reconhece outro soberano que não ele próprio? O escândalo anarquista não partirá, na verdade, de uma reatualização e reapropriação do enunciado cínico «parakharaxon to nomisma» («muda a moeda»), jogando com a dupla interpretação de «nomisma», não tanto enquanto «moeda», mas enquanto «lei»? Tal como o parresiasta cínico, a verdade que o anarquista procura afirmar não depende da alteração dos costumes, [...] regras, hábitos, convenções e leis» (Foucault 2009a, 224)? Não é esta inclinação para a transformação incessante das condutas que confere à experiência anarquista uma singularidade radical? A parrésia cínica garante à discursividade anarquista uma condição de possibilidade para o seu projecto de resistência política. Um modo de vida que afirma incansavelmente a verdade, mesmo que tal acarrete a produção de uma nova vida nos interstícios do presente político. Não estamos perante um projecto de uma revolução totalizante que procure fazer *tabula rasa* da comunidade para que, a partir dos seus escombros, se possa constituir um outro mundo, como prometido pelas teleologias políticas. Trata-se, tão só, de recuar até ao ponto original da política: o sujeito. E o que a parrésia cínica vem fornecer às subjectividades é o fundamento para que estas reconstituam a sua «forma de fazer, de ser, de se conduzirem como indivíduos» (Foucault 2009a, 33). É neste sentido que podemos falar de um *ethos* anarquista. Ao prescindirem de governar os outros, os discursos anarquistas encontram na parrésia cínica um instrumento de *ethopoiesis*, em que o indivíduo já não aguarda humildemente pelas razões governamentais para se constituir, mas procura formar-se a ele próprio como sujeito político e ético. A radicalidade dos anarquismos reside precisamente na sua etimologia, em regressar à origem definitiva de uma vida política para reconfigurar o carácter altitudinal da participação do sujeito resistente no mundo. Recriando-se como *ethos*, o discurso anarquista expande infinitamente o seu potencial político: torna-se poder.

6. Conclusões

6.1. Velhos crepúsculos e novas auroras na era da viragem anarquista

«Se a filosofia se reterritorializa no conceito, não encontra a condição para isto na forma presente do Estado democrático ou num cogito de comunicação ainda mais dúbio que o da reflexão. Não nos falta comunicação, antes pelo contrário, temos demasiada, falta-nos criação.

Falta-nos resistência ao presente.»

(Deleuze e Guattari 2005, 103-104)

Em 1984, dá à estampa um conhecido texto de Michel Foucault, sob o familiar título «O que são as Luzes?». Nele, Foucault convoca Kant para estabelecer as condições de superação do estado de menoridade ao qual o sujeito pode estar remetido. Uma delas, talvez a mais significativa na nossa leitura, relaciona-se com a faculdade crítica, a possibilidade de pensar autonomamente, sem qualquer dependência de uma autoridade que vergue o sujeito a pensar segundo os seus ditames, a, enfim, obedecer à sua verdade (Foucault 1994I, 565). Recordamos que a obediência ocupava um importante espaço da reflexão de Foucault sobre as condições de emancipação, quando em *Do governo dos vivos* a definia como *subditio*, *patentia* e *humilitas*, ou seja, enquanto passividade, submissão, resignação e esquecimento de si. Por essa razão, no texto que referimos inicialmente, a oficina crítica aparece, ao tempo do iluminismo, como resposta às hipóteses deste comportamento motivado pela execução de algum género de poder supressivo: emerge como *ethos* de resistência. O sujeito deixa de delegar a governação de si próprio a qualquer outro e reclama consciente e voluntariamente essa capacidade para se autodeterminar. A crítica, que já fora considerado o dispositivo necessário para compreender a relação de Foucault com a resistência (Butler 2002), não aparece aqui como uma ferramenta meramente teórica, que opera dentro de um quadro de compreensão que detém uma função meramente escolástica, académica ou científica. Ao invés, a crítica transcende este domínio para se inscrever como um modo de vida. Vejamos o excerto em que Foucault mais claramente se aproxima dos anarquismos para lhe confiarmos, pela última vez, a possibilidade de intervir neste estudo:

«não se trata de dizer que todo o poder é mau, mas de partir do ponto em que nenhum poder é sempre aceitável e que não é absoluta e definitivamente inevitável. Podem ver, então, que existe uma relação entre aquilo a que vulgarmente se chama

de anarquia ou anarquismo, e os métodos que eu uso, mas as diferenças também são claras. Por outras palavras, a posição que adopto não exclui a anarquia em absoluto – e, afinal, novamente, porque é a anarquia tão condenável?» (Foucault 2012, 77)

Os métodos a que Foucault se refere são os que configuram a anarqueologia, com os quais tentámos munir a nossa análise. É a partir deles que se pode constituir uma crítica ao poder promissora porque nos permite prescindir de um maniqueísmo preguiçoso entre aceitar submissamente qualquer tipo de poder ou rejeitar infantilmente a hipótese de que os poderes não têm nada para nos dizer. Foucault está precisamente a negar que o poder possa ser liminarmente integrado ou excluído de qualquer proposta política ou ética. O exame crítico é um posicionamento de permanente desconfiança, de forçar os poderes à análise. Se o poder não detém qualquer essência, não pode ser aprioristicamente integrado ou afastado: mas pode dele suspeitar-se, até prova em contrário. Quando Foucault refere que uma anarqueologia do poder se estabelece no ponto de cruzamento entre a teoria e a prática está também a afirmar claramente que o dispositivo crítico não deve ser activado em contextos específicos, mas deve acompanhar a própria vida intelectual de cada sujeito, reactivando-se a cada momento, em todas as circunstâncias, em todos os tempos e os modos. Como sabemos, nem todos os poderes são hipóteses supressivas. Afinal, para cada dominação existe uma resistência potencial a nascer, mas mesmo as resistências podem esconder em si próprias algum lastro para uma dominação futura. É por esta razão que o crivo crítico ascende a um modo de vida, que pode muito bem ser apodado de anarquista: uma contínua reflexão ética sobre os poderes em torno.

É neste domínio que reside o enorme interesse que os anarquismos poderão ter para a filosofia política contemporânea. Não se deve vislumbrar neles uma hipótese de mapeamento da sociedade futura, com toda a ganga prescritiva que isso implica, equívoco do qual a tradição hegemónica da teoria anarquista nunca conseguiu escapar. Pode, ao invés, verificar-se de que modo os anarquismos partilham com a resistência não uma função primariamente criativa, mas uma característica essencialmente destrutiva, de triagem e depuração da realidade política que os cerca e para a qual podem contribuir. Assim, podemos considerar que a crítica se desdobra em duas funções: como resistência à imposição de saberes e conhecimentos e como resistência à imposição de modos de vida. Talvez desta forma fique não só clara a razão pela qual referimos que este estudo se poderia integrar no domínio das epistemologias políticas, pois a sua base assentava, precisamente, numa resistência como desconfiança às representações existentes sobre os anarquismos, como também se torna evidente o conteúdo

eminentemente ético que é exigido às resistências anarquistas: resistir à governação pelo outro através de uma governação de si. Um trabalho exigente, sem dúvida, mas aquele que garante uma maior autonomização do sujeito, no sentido em que este reclama a responsabilidade sobre as suas escolhas. Mesmo que determinado pelas condições de possibilidade que se encontram ao seu alcance, o sujeito anarquista pode desta forma reivindicar-se como arquétipo do político: como soberano de si próprio, como decisor.

Não queremos, com isto, propor qualquer aproximação da teoria anarquista a teses schmittianas. Como vimos, as *radical politics* contemporâneas têm sido um terreno muito fértil para esse tipo de contactos. Mas gostaríamos de realçar que as promiscuidades entre diferentes tradições filosófico-políticas podem ser benéficas para compreender o papel a desempenhar pelos anarquismos. Essa foi uma das motivações para examinarmos cuidadosamente os vasos comunicantes que se estabeleceram nas últimas décadas entre os discursos anarquistas e o pós-estruturalismo, apurando os seus méritos e debilidades. Analisar um anarquismo pós-estruturalista robusto, hoje, não implica abandonar a metodologia pós-estruturalista, mas reforçá-la com um conhecimento extensivo das ricas tradições de discursos anarquistas. Isso implica não só conhecer minuciosamente a vasta obra dos autores canonizados, como inquirir as correntes periféricas, gradualmente excluídas dos mais importantes estudos em sede académica. Com efeito, este estudo pretendeu suprir a primeira lacuna e aflorar a segunda, mas esta última exigirá um trabalho mais duradouro, que implica um longo trabalho sobre o arquivo, de resgate de efêmera que sempre resistiu a ser apropriada pelos acervos institucionais, com tudo o que de bom e mau pode advir desse fenómeno. Não se trata de sublimar a marginália, mas de garantir que os anarquismos podem ser entendidos na sua pluralidade enunciativa e não como um corpo doutrinário singular.

Por outro lado, também não pretendemos avançar com a ideia de que o próprio pós-estruturalismo é um corpo filosófico uniforme. É certo que este estudo tomou como ponto de partida a perspectiva foucauldiana sobre o poder, mas a tradição pós-estruturalista não deve a ela estar reduzida. Um dos múltiplos caminhos que esta investigação abre é a de confrontar a discursividade anarquista com outras concepções contemporâneas do poder, das quais gostaríamos de destacar a de Deleuze e Guattari, particularmente a que se relaciona com a problemática da resistência. Alguns trabalhos recentes têm apontado para diálogos possíveis entre Deleuze e Guattari e os anarquismos, tanto a partir da noção de diferença e resistência à unicidade, claramente devedora da paradoxalidade identitária que encontramos em *Heliogábalo, ou O anarquista coroado*, de Antonin Artaud (Colson 2007), como outros poderão clarificar a relação estabelecida em torno de conceitos como pré-figuração ou experimentação política

(Gray 2022). De qualquer forma, existe já um compêndio que reúne um conjunto de colaborações importantes (Gray e Eloff 2019) e que pretende analisar alguns desafios teóricos que encontramos nas duas tradições, como o questionamento do sedentarismo identitário, territorialização do Estado, homogeneização e controlo do desejo como restrições de uma resistência possível, anonimato nas resistências contemporâneas, que se consideram devedoras de uma *praxis* anarquista ou, pelo menos, *anarquística*.

Um estudo sobre os diálogos entre os anarquismos e Deleuze e Guattari não pode ser desenvolvido em rodapé e exige um espaço autónomo para tal, tanto pelo vasto terreno conceptual que cultivam, como pela riqueza metaforística, e que requer um trabalho hermenêutico atento. Por agora, podemos adiantar alguns pontos que nos parecem promissores para uma investigação futura, em particular a convergência entre o sujeito anarquista resistente e um conceito que Deleuze e Guattari apresenta em *Mil planaltos*: a máquina de guerra. Esta surge como a oposição ao aparato do Estado, não necessariamente como o seu inverso, mas enquanto ameaça de subversão. A máquina de guerra parece encarnar a potencialidade de destituição da dominação política, mas corre um risco duplo: de ser apropriada pelo Estado, como Deleuze e Guattari e outros admitem poder ter já ocorrido (Newman 2007a, 109; Conley 2009, 34), ou, pior, «constituir-se como um aparato do Estado apenas capacitado para destruir» (Deleuze e Guattari 2007). Ao contrário da resistência foucauldiana, que se situa nos interstícios do poder, no «de-fora» da dominação, a máquina de guerra deleuzo-guattariana parece operar no seu exterior, e por essa razão poderá estar mais próxima dos discursos anarquistas hegemónicos. De qualquer forma, ficará por apurar futuramente se é adequado aproximar um anarquismo contemporâneo de uma *nomadologia* que acaba por tropeçar nas armadilhas que abordámos no último capítulo, em particular a de estetizar a violência extrema em torno de uma reformulação da guerra total de Clausewitz numa mais sombria e preocupante «guerra absoluta». O impasse a que chegamos é necessariamente ético: se a única forma de afrontar a dominação passa pela recuperação da imagética belicista que os anarquistas tradicionalmente responsabilizaram o Estado de criar, não estaremos apenas a reterritorializar a violência nos discursos e práticas de resistência? O modelo de guerra civil e a estratégia de guerrilha não serão mais que excrescências de um pensamento estatizante que acaba por contaminar as possibilidades de uma resistência que se lhe devia opor?

A dificuldade que encontramos no inquérito pós-estruturalista aos anarquismos relaciona-se também com a sua fidelidade absoluta ao ânimo anti-autoritário que define estas correntes discursivas e que se fundamenta numa resistência ao prescritivismo e, num certo sentido, ao normativismo político. Por um lado, este é definitivamente um passo importante para a rejeição definitiva do teleologismo que infectou

os anarquismos hegemónicos durante décadas, conduzindo-os a uma posição incoerente e ambígua, como vimos ao longo do terceiro capítulo. Por outro, trata-se também de uma leitura que corre o risco de se circunscrever à descrição das circunstâncias políticas do presente e a uma indefinição acerca daquilo que os anarquismos poderão oferecer ao debate da filosofia política contemporânea. Poderá ser insatisfatório apresentar os anarquismos contemporâneos como meros modos de vida éticos, como formas de não-compromisso no desenho de uma configuração social justa. Apesar de, como tentámos demonstrar, o contacto com o pós-estruturalismo poder aproximar os anarquismos do espaço político e recalibrá-los com uma coerência teórica que foi frequentemente posta em causa, pode também torná-los politicamente inoperativos e, de alguma forma, traduzir a literalidade da resistência a toda e qualquer dominação em suspensão do político enquanto proposta para abertura de futuros. Aqui, a negociação sistemática e permanente com os poderes em torno força os anarquismos a perderem o seu conteúdo estritamente destrutivo. Poeticamente, os anarquismos poderão manter a sua posição intransigente e sem concessões, mas o caso muda de figura quando falamos da sua relevância política, que obriga a ler a circunstância e a agir sobre ela, procurando alcançar um resultado vantajoso. O cálculo político envolve diferentes variáveis e não pode reduzir-se a meras funções binomiais, sob pena de alimentar um obsoleto maniqueísmo ou tornar mais intolerantes as condições de existência que nos calharam em sorte. Talvez Foucault tenha tido isso em consideração, quando no seu último curso afirmou a necessidade de agir com coragem através de falar a verdade, como o parresiasta. Podemos entender isso como um verdadeiro acto político: ter a coragem, não para agir consoante as nossas convicções mais inabaláveis, mas para não deixar que estas se tornem, elas mesmas, dominadoras e castradoras do sujeito. Assim, importa referir que não é só a tradição pós-estruturalista que pode reabilitar a teoria anarquista contemporânea e a reafirmá-la no presente. Apesar de esta ter sido a chave pela qual optámos para desenvolver este estudo, é importante reafirmar que novas linhas de investigação se abrem com o diálogo que tem sido mantido por outras tradições, em particular aquela que podemos denominar de «filosofia analítica»²⁶³. Exemplo disso é a corrente de estudos académicos designados sobre o muito abrangente e

²⁶³ Apesar de não considerarmos relevante contribuir para a polémica entre a chamada «filosofia analítica» e a intitulada «filosofia continental», não podíamos deixar de referir que a dificuldade de diálogo entre representantes de cada uma dessas regiões, obviamente demarcadas mais ao nível institucional, do que propriamente estilístico, é a consequência de uma desconfiança múltipla em relação aos objectos de estudo, metodologias e conteúdos que estão confinados a cada um dos lados dessa contenda. Enquanto a «filosofia analítica» aparenta «constituir uma reacção contra o (alegadamente) (i) procedimento em roda livre, (ii) estilo obscuro, (iii) conteúdo espúrio, (iv) maneira impressionista e (v) natureza impaciente da filosofia especulativa. Ou seja, constitui uma reacção contra a filosofia especulativa na medida em que esta é (supostamente): (i) *logicamente indisciplinada* (compreendendo sequências de proposições aleatórias e desconexas); (ii) *semanticamente indisciplinada* (escrita em linguagem e utilizando conceitos que não são claros nem fazem sentido); (iii) *epistemicamente indisciplinada* (fazer afirmações que são inverificáveis ou não falsificáveis ou sem sentido); (iv) *dialogicamente indisciplinada* (baseados num processo subjectivo de reflexão e, portanto, divorciados de uma comunidade crítica de filósofos); e (v) *gradualisticamente indisciplinada* (esforçando-se por uma percepção imediata e espectacular). Assim, a filosofia especulativa foi equiparada ao discurso poético, místico e quase-teológico – ou filosofia geralmente

polémico termo «anarquismo filosófico», que referimos logo na introdução desta tese, que talvez possa ser definida através do denominador comum de uma busca por desenhar uma teoria deontológica²⁶⁴. Essa proposta fundacional parece, à primeira vista, resultar em contradições evidentes com o anarquismo contemporâneo que temos vindo a estudar, particularmente no que diz respeito a uma representação equívoca do agenciamento moral em torno de um indivíduo abstracto e ahistórico, à necessidade de aceitar a existência de instituições que forcem e executam normas políticas ou morais, e à rejeição de uma ideia de pré-figuração, em que os meios são preferíveis aos fins (Franks 2018, 184-185). Por outro lado, existem ligações possíveis em torno de algumas preocupações específicas, particularmente enquadradas na linha bem visível que se traça entre os problemas de legitimidade da autoridade política e da obrigação política, um debate que tem conhecido importantes desenvolvimentos desde que Robert Paul Wolff recuperou esta preocupação com a sua *In defense of anarchism*, em 1970. Desde então, o anarquismo filosófico tem ampliado o leque de preocupações teóricas, abordando a possibilidade de reapropriação e melhoramento da proposta de G. A. Cohen para uma teoria da história (Carter 2000; Carter 2010), a constituição de um sistema legal consensual vinculado a uma Máxima de Não-Agressão (MNA) como forma de reduzir a intervenção coerciva de instituições estatais na comunidade (Chartier 2013), ou até mesmo a recusa da validade absoluta de justificações do poder-como-dominação, assente numa desconfiança na política democrática, e apontando para as propostas insatisfatórias dos libertarismos assentes na auto-propriedade (Kukathas 2019)²⁶⁵.

“não científica”» (McLaughlin 2018, 347-348). No lado inverso, a dita «filosofia continental» alega que a tradição analítica é «(a) acritica e (b) não criativa: uma filosofia que (a) falha em detectar conexões críticas (ou relações dialéticas) e (b) falha em gerar *insight* filosófico (ou dizer algo novo e interessante); isto é, uma (a) filosofia trivial e (b) banal.» (McLaughlin 2018, 348). Quer-nos parecer que esta hostilidade é pouco produtiva e reside numa representação falseada de cada uma das duas tradições. Ao longo deste estudo, ficou claro que a acusação de banalidade e trivialidade pode muito bem dirigir-se a autores da tradição continental, tal como nos parece que é possível encontrar filósofos continentais que executam um trabalho disciplinado (no sentido positivo que este termo pode deter). Talvez a questão não seja simplesmente negar a validade do inquérito filosófico de qualquer uma das outras tradições, mas simplesmente procurar com muitas cautelas e seleccionar criteriosamente: que é o mesmo que dizer que se deve operar criticamente, uma ferramenta que não pode ser monopolizada por qualquer disciplina ou metodologia em particular, mas que é transversal a qualquer trabalho académico honesto. Procurámos fazê-lo nesta tese.

²⁶⁴ Recentemente, foi publicado um compêndio que reúne um conjunto abrangente de reflexões dos principais teóricos contemporâneos do «anarquismo analítico» (Chartier e Van Schoelandt 2020).

²⁶⁵ Será possivelmente na obra de Kukathas que encontraremos o manancial argumentativo mais relevante para uma investigação futura, o que inevitavelmente nos leva a concluir que uma aproximação mais individualista aos anarquismos, como aquela que encontráramos já em Foucault, é não só a mais produtiva, como a mais coerente. O trabalho de Kukathas sobre a refutação da absoluta legitimidade do aparato regulatório do Estado poderá também ser particularmente relevante para estudos anarquistas na área das migrações e das fronteiras abertas (Kukathas 2012). Não queremos com isto afirmar que Kukathas pugna por um anarquismo robusto, mas que certamente o seu trabalho pode ser benéfico para alcançar algo que a isso se possa assemelhar. É importante recordar que o próprio admite que nutre simpatias com algumas formas de anarquismo, mas que é «inaceitável para os anarquistas falharem em condenar o Estado como incapaz de ter qualquer legitimidade» (Kukathas 2003, 8). Talvez tenha razão: afinal, esta investigação foi financiada pelo Estado e alguma justificação teremos de encontrar para tal acto generoso.

Como afirmámos na introdução, a análise dos argumentos adiantados pelos autores ligados ao «anarquismo filosófico» pode garantir uma maior sistematicidade à teoria política anarquista e completar a análise que realizámos ao longo deste estudo. Não se trata de optar por uma ou outra tradição, mas avaliar criteriosamente os méritos e deméritos, as vantagens e desvantagens, que cada uma destas leituras pode trazer à nossa investigação futura. Esta é, por isso, uma outra estratégia de saída para um trabalho vindouro. Mas além de convocar a tradição do anarquismo analítico ou reinterpretar o pensamento de Deleuze e Guattari, existe uma terceira possibilidade que poderá fortalecer o estudo contemporâneos dos anarquismos. Apesar de estar prevista no plano de trabalho inicialmente proposto para esta tese, concluímos que seria mais apropriado trabalhá-la num espaço próprio, devido às suas particularidades metodológicas, que acabam por escapar a um trabalho em sede filosófica. Falamos da relação que se tem estabelecido entre o *ethos* anarquista e os denominados «novíssimos movimentos sociais», que exige uma investigação necessariamente empírica.

Recentemente, houve quem perguntasse na academia portuguesa se o anarquismo estaria de volta, em pleno século XXI, o que implicaria que este teria desaparecido algures no tempo (Zúquete 2016). De certa forma, esta pergunta esconde um conjunto de equívocos, alguns dos quais temos vindo a abordar neste estudo: o crescente fascínio que os anarquismos exercem em diversas áreas disciplinares, mas também a falta de um conhecimento extensivo do objecto a estudar, são sem dúvida os principais. Por esta razão, a resistência que muitos activistas anarquistas demonstram em relação aos estudos universitários parece ter algum sentido. Não raras vezes, o trabalho académico tem-se debruçado sobre os anarquismos como se se tratasse de uma extravagância, um exotismo político, procurando colher os frutos de um interesse internacionalmente generalizado ao ocupar um território que, como sabemos, foi um baldio que a investigação deixou por cultivar. Com a transformação da universidade numa fábrica de conhecimento, naturalmente que a procura por matérias-primas raras adquire um valor de mercado apreciável, especialmente para aqueles que procuram figurar como os empreendedores da novidade em sede académica. O problema é que nem sempre basta estar munido com a literatura contemporânea mais em moda para que as conclusões do inquérito sejam prometedoras. Basta um olhar relativamente bem informado para compreender que algumas perguntas de partida são apresentadas como descobertas inesperadas pelo próprio autor, quando frequentemente não passam de trivialidades para um leitor mais informado. Se devemos contrariar o pessimismo reinante que nos diz que nada está por fazer, também é importante que não nos deixemos contaminar pela ingenuidade pouco esclarecida de que cada intuição diária equivale a uma auspiciosa descoberta académica.

Alguma investigação na área da ciência política e da sociologia dos movimentos sociais tem afirmado que não só o anarquismo não reapareceu agora, depois de uma pausa para descanso, como tem enformado, de maneira mais ou menos explícita, práticas activistas e lutas políticas desde finais da Segunda Guerra Mundial (Shantz 2010; Shantz 2020). É certo que desde finais da década de 1990 que o *ethos* anarquista ganhou uma maior visibilidade, principalmente após os eventos que ficaram conhecidos como a Batalha de Seattle, mas alguns autores têm afirmado que os movimentos sociais têm sido moldados por alguns princípios vulgarmente ligados aos anarquismos desde, pelo menos, os finais da década de 1960 (Gordon 2007, 29). Os exemplos que podemos encontrar na literatura são variados: a influência da diáspora anarquista espanhola em França, exilada aí desde o fim da década de 1930, na resistência ao franquismo no Estado espanhol entre finais da década de 1940 e os inícios da década de 1960 (Romanos 2014); entre finais da década há traços anarquísticos na radicalização do protesto na República Federal Alemã, a partir da década de 1960, e na Itália, no final da década de 1970 (della Porta 1995); a criação da Animal Liberation Front, no início da década de 1970 no Reino Unido, e, duas décadas depois, o nascimento da Earth Liberation Front, colectivos descentralizados que congregam uma dimensão vasta de resistência face a dominações, do especismo às lutas ecologistas radicais (Day 2005, 25-26). Mas as resistências mais visíveis surgem com o desenvolvimento daquilo a que podemos denominar de «cultura anarquista», que muito se aproxima da resistência como modo de vida anarquista que procurámos introduzir no final do quarto capítulo, e que combina pré-figuração e micro-política, isto é, abrir interstícios de resistência no presente e agir micro-politicamente, abandonando o grande projecto revolucionário totalizante. A proliferação de *squats* e do movimento okupa, o nascimento de colectivos anarca-feministas ou a criação de canais de comunicação alternativos são disso expressão e partilham entre eles características que nos permitem vislumbrar uma forte influência anarquista: uma tática de resistência à dominação assente na acção directa, de alcance comunitário, organização descentralizada e horizontal, disseminação através de subculturas ligadas às expressões artísticas, e a adopção de estratégias inventivas, plurais, abertas e experimentais (Gordon 2007, 4).

Casos mais recentes também não escasseiam e permitimo-nos uma listagem pouco exaustiva de algumas acções políticas decorridas neste século e que têm sido atribuídas ou influenciadas por discursos anarquistas: intervenção nas manifestações contra os G-8 em Génova (2001), Evian (2003) e Gleneagles (2005) (Gordon 2007, 8); penetração e intensificação das redes de afinidade internacionais em torno da reivindicação das terras perante o insucesso de reformas governamentais em corrigir desigualdades, em que se destaca o nascimento do Movimento dos Sem-Terra sul-africanos, em 2001, de inspiração anti-democrática e com organização de base (Day 2005, 44); participação do colectivo

anarca-feminista Mujeres Creando na ocupação da Agência de Supervisão Bancária boliviana em 2001, depois de ter sido descoberto um esquema de micro-crédito que condenou à bancarrota muitos dos devedores (Day 2005, 32-33); nascimento de dezenas de organizações informais, cantinas e assembleias populares, sob o famoso *slogan* «Que se vayan todos», alterando o modelo de luta política da Argentina *piquetera* durante e após a recessão de 1998-2001 (Day 2005, 37); criação do colectivo Anarchists Against the Wall, em 2003, e a penetração de anarquistas no Movimento de Solidariedade Internacional, existente desde 2001, iniciativas que têm intervindo em favor da causa palestina no conflito interminável com Israel (Gordon 2007, 141); a criação de um grupo de acção directa composto por lésbicas, gays, bissexuais e transsexuais em Israel, em 2001, denominado de Kvisa Shkhora, que se opõe a diversos tipos de dominação (sexuais, de género, económicas) (Gordon 2007, 145); colaboração nos protestos contra a União Europeia em Nice (2000), Bruxelas (2001) e Barcelona (2002) (Gordon 2007, 8); intervenção activa na escalada de violência nos protestos anti-austeridade na Grécia, entre 2008 e 2011 (Kanellopoulos 2012; Johnston 2014); influência na radicalização das reivindicações políticas, principalmente através da integração nos discursos da ideia de democracia directa²⁶⁶, do movimento Occupy às diferentes encarnações dos Indignados, ou até às manifestações que vulgarmente se denominam de Primavera Árabe (Hammond 2015; Baverel 2016).

Mas de entre as acções políticas que compõem a denominada terceira vaga de movimentos sociais, que alguns académicos consideram ter nascido com os eventos de Seattle e que é caracterizada pelo afastamento das resistências em relação ao Estado (della Porta 2008), as influenciadas pelo zapatismo serão aquelas que podem despertar um maior interesse teórico²⁶⁷. Após a ocupação de parte do território do estado de Chiapas, no México, a partir de 1994 que o neozapatismo tem sido apresentado como um exemplo bem-sucedido de resistências face à dominação. À cabeça do movimento encontra-se o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e, outrora, um misterioso porta-voz com o nome de Subcomandante Insurgente Marcos, que houve quem considerasse ser o pai de um novo tipo de

²⁶⁶ É comum encontrar paralelismos entre a noção de democracia directa e uma organização de teor anarquista, mas esta relação tem sido amplamente contestada no meio militante. Alguns consideram que se trata de uma bem-intencionada ilusão esquerdista, que falha em notar que a composição social não é determinada pelo grau de deliberação, mas pela forma como a propriedade está distribuída (Dupont 2005), outros criticam o regresso à mítica quimera do consenso social absoluto (CrimethInc. 2017). Os exemplos referidos em cima servem apenas para demonstrar a forma como a literatura académica tem frequentemente encontrado características pretensamente anarquistas nos novos movimentos sociais, o que pode ser problemático por acabar por diluir os anarquismos num pântano teórico ou por ampliá-los de tal forma que essa vontade inclusiva nos impede de os poder representar com a precisão adequada.

²⁶⁷ Uma das redes mais influentes na primeira década deste século, a Acção Política dos Povos (APP), nasceu precisamente após um encontro organizado por Zapatistas em 1996 (Gordon 2007, 22). A APP é uma rede de colectivos anti-capitalistas, organizada de forma não-hierárquica e com uma estratégia de acção directa. Apesar de não se afirmarem como anarquistas, a sua composição aproxima-a de valores, estruturação e acções frequentemente conotadas com esse campo. Por esta razão, alguns autores tendem a conotar a APP como uma categoria anarquística ou «implicitamente anarquista» (Williams 2017, 8-9).

subjectividade resistente, combinando «as tecnologias globais da internet e dos media com as tradições locais de resistência indígena» (Caygill 2013, 123). Aquilo que pode ser promissor para uma investigação futura que procura reflectir teoricamente sobre o lugar que a discursividade anarquista pode ocupar nas resistências contemporâneas é inquirir de que forma é que o neozapatismo responde aos problemas que analisámos no quarto capítulo. O neozapatismo revela, à primeira vista, um conjunto de binómios que dificultam a análise: (i) a rejeição de uma proposta revolucionária, mas a aclamação de uma guerra prolongada de resistência, (ii) a recusa de uma unificação das resistências, mas a apologia de uma resistência global e, talvez, universalista, (iii) a afirmação da auto-determinação indígena e a criação de interstícios onde possam florescer relações não-hierárquicas e não-autoritárias, mas a imersão da resistência num discurso mitopoético²⁶⁸. Mas mesmo que só seja possível vislumbrar traços anarquísticos na acção zapatista, que parece aceitar a ingerência de uma multiplicidade de fontes ideológicas no seu projecto, talvez seja possível servirmo-nos deste curto exemplo para pelo menos admitir que o anarquismo não está de volta, pela simples razão de que nunca deixou de enformar, em maior ou menos grau, as resistências políticas na última centúria.

A corrida às ideologias do pós-guerra apresenta traços bastante claros disso mesmo, isto é, da infiltração dos anarquismos em diversas injunções teóricas que ganharam um capital simbólico relevante no debate político radical. Não pretendemos desconfiar da bastante visível viragem anarquista das últimas décadas, em que, mal ou bem, diversos dispositivos conceptuais dessa tradição discursiva têm adquirido um estatuto relevante, tanto nos espaços militantes, como académicos. Mas a realidade é que algumas das características atribuídas aos anarquismos foram gradualmente apropriadas por correntes mais heterodoxas do marxismo a partir dos finais da década de 1940. Por isto, o diálogo entre os anarquismos e os marxismos não pode ser levemente ignorado, pois há muito que deixou de consistir numa oposição irresolúvel. Os tempos mais simples da célebre querela entre Bakunin e Marx deram lugar a uma complexa contaminação mútua entre os dois espaços ideológicos e, em muitos casos, a linha divisória tornou-se mais ténue. Uma das últimas hipóteses de investigação futura que podem surgir a partir deste estudo é precisamente analisar de que forma é que alguns motivos anarquistas foram

²⁶⁸ A aclamação da resistência indígena tem merecido alguma atenção crítica por parte de teóricos contemporâneos. Alguns têm mesmo referido que o movimento neozapatista não pode traduzir-se noutras geografias, pois as acções políticas em Chiapas são excessivamente locais e comunicam apenas para dentro (Hardt e Negri 2001, 54-55). De certa forma, Hardt e Negri estão apenas a reforçar as suas suspeitas em relação a movimento anti-modernos, de retorno a tradições e identidades primevas, como poderá ser o caso do neozapatismo (apesar de o objecto desta análise ser o fundamentalismo islâmico, a crítica pode ser transposta para o exemplo que temos vindo a discutir). Por outro lado, é importante ter em conta que também houve quem afirmasse que a aproximação dos anarquistas norte-americanos e europeus às experiências indígenas se tratava de um gesto de apropriação colonializante (Morgan 2016, 178).

reenquadrados dentro do largo espectro discursivo a que podemos chamar, em termos gerais, de pós-marxismos.

Não é tarefa fácil sintetizar o que está realmente em causa neste campo teórico, a não ser um gradual afastamento de algumas teses marxistas mais genéricas e basilares. Se pensarmos na obra tardia de Castoriadis, por exemplo, estamos perante uma tentativa de análise crítica da centralização vanguardista do partido marxista-leninista e a recuperação e reinterpretação da noção clássica de autonomia, em torno da possibilidade de instauração de um regime «genuinamente» democrático com instituições que garantam as condições de possibilidade para que essa categoria possa florescer (Castoriadis 1996). Mantém-se, contudo, uma firme convicção de que apesar de o Estado ser uma exterioridade à sociedade, a história impõe que existam instituições que exerçam algum tipo de autoridade política. Neste ponto, é evidente que existe um afastamento em relação às teses anarquistas clássicas (e ao estágio final do marxismo tradicional), o que se explica pela sua adjectivação vulgar como «absurdas» (Castoriadis 1996) ou «utopias incoerentes» (1999). A absorção de conceitos como os de autonomia, auto-instituição, desconfiança em relação à centralização da autoridade numa vanguarda, mostram de que forma o meio ultra-esquerdista do pós-guerra se vai aproximando dos anarquismos, sem deles se tornar refém.

Existe uma clara desconfiança em relação às representações anarquistas, ou mesmo da figura do militante anarquista, mesmo que as penetrações teóricas sejam pouco veladas. O caso de alguns situacionistas, em particular de Guy Debord e Raoul Vaneigem, são disso um excelente exemplo, na forma contundente como rebatem algumas teses clássicas e se distanciam das organizações históricas, consideradas obsoletas²⁶⁹: crítica ao determinismo histórico, à ficção do unanimismo e à teleologia revolucionária (Debord 2005). As teses 91 a 93 de *A sociedade do espectáculo* expressam essas suspeitas na perfeição²⁷⁰ e contribuem para a perpetuação do apodo de ingenuidade (Vaneigem 2014) a que a argumentação anarquista é frequentemente confinada pelos seus críticos, como temos vindo a notar. Porém, como alguma literatura tem vindo amiúde a demonstrar, os encontros entre o diagnóstico situacionista das resistências e as perspectivas anarquistas contemporâneas são variados: da apologia da espontaneidade e da auto-organização dos trabalhadores ao interesse demonstrado por *A reacção na Alemanha*, um texto de juventude de Bakunin, em que se propõe uma supressão da divisão entre teoria e prática política, passando pela reinterpretação de Hegel a partir de dialéctica negativa (Angaut 2012).

²⁶⁹ Uma das principais facetas da crítica situacionista aos anarquismos prende-se precisamente com a análise dos velhos métodos de organização dos trabalhadores. A crítica de Debord aos anarquismos é, por isso, quase sempre reduzida às expressões anarco-sindicalistas e, em menor grau, às correntes individualistas.

²⁷⁰ Para uma crítica anarquista a cada uma destas teses, cfr. Aragorn! s.d.

É certo que o arquiconceito situacionista de «Espectáculo» pode não passar de uma reatualização de uma velha superestrutura marxista causadora de alienação, mas os métodos analíticos com que Debord e Vaneigem operam, de forma distinta (o segundo está claramente mais próximo de um certo libertarismo que o primeiro), são também reveladores de como a heterodoxia esquerdista vai estabelecendo afinidades duradouras com certos discursos anarquistas, dos mais reconhecíveis (como no caso de Bakunin), aos mais periféricos (como o caso dos bombistas franceses do final do século XIX, que surgem recorrentemente em *A arte de viver para as gerações novas*, de Vaneigem). Se recordarmos que a teoria situacionista deixou uma forte marca em autores anarquistas norte-americanos, ligados à corrente da anarquia pós-esquerda, como Hakim Bey ou Bob Black, no que diz respeito à crítica ao idiolecto trabalhista e classista e sua substituição por *détournements* performáticos no espaço público, conseguimos compreender a razão do seu interesse para compreender a *praxis* de algumas correntes do anarquismo contemporâneo.

Finalmente, uma derradeira linha de fuga. A abertura enunciativa dos anarquismos poderia beneficiar de um diálogo empenhado com discursividades com as quais, de algum modo, partilha afinidades. Um desses casos singulares é o do xenofeminismo, que emergiu como uma nova tendência discursiva a partir de 2015, com a publicação de *O manifesto xenofeminista*, e que apresenta, em traços muito gerais, três linhas de força com as quais o anarquismo pós-estruturalista se pode articular: (i) tecnomaterialismo; (ii) anti-naturalismo; (iii) abolicionismo de género (Hester 2018, 6). Nada disto é propriamente estranho às discursividades anarquistas, como sabemos: desde a crítica ao transcendentalismo configurada em torno do antiteologismo, de Bakunin, à analítica da biologia enquanto discurso de imposição de uma normatividade moral, a partir de Foucault, os encontros improváveis entre xenofeministas e anarquistas podem ser mais fecundos do que se poderia esperar à primeira vista. Afinal, salta imediatamente à vista uma importante diferença entre estes dois discursos: as correntes contemporâneas dos anarquismos têm assentado em variações mais ou menos declaradas de um certo neo-ludismo, algo que é absolutamente rejeitado pelas xenofeministas. Mas a possibilidade de construção de uma prática anarquista a partir da incorporação da tecnologia no seu armamento enunciativo pode ser particularmente produtiva para a abertura de «alianças inesperadas e “não-naturais”» (María Puig de la Bellacasa *apud* Hester 2018, 62-63).

O xenofeminismo tem sido frequentemente confinado à gaveta dos aceleracionismos e estes têm sido tudo menos receptivos aos anarquismos, ou melhor, têm-se apresentado como activos colaboradores na perpetuação da caricatura anarquista que já encontráramos em Pynchon, Chesterton e Conrad. As críticas aceleracionistas aos anarquismos são para todos os gostos: ou uma reciclagem da análise

marxiana, ao afirmar-se que as «táticas anarquistas são as mais ineficazes na tentativa de vencer o capital» (Fisher 2018, 528) e que a sua militância nasce nos meios pequeno-burgueses (Fisher 2018, 743), ou a adopção de uma estratégia institucionalista, condenando-se a ingenuidade anarquista de não negociar com o Estado, ao alegar-se que o «neo-anarquismo não é tanto um desafio ao realismo capitalista, mas um dos seus efeitos» (Fisher 2018, 542). As frívolas análises dos anarquismos como expressões da tal «fobia ao Estado», que Foucault tinha revelado no *Nascimento da biopolítica*, também reaparecem, agora sobrepondo estas discursividades à neo-liberal, por supostamente partilharem a mesma desconfiança em relação às tecnologias de governação constituídas em torno do Estado (Fisher 2018, 673). Também ao nível epistemológico os anarquismos são desconsiderados como «resultados parasíticos da pseudo-racionalidade de uma visão da ciência acriticamente progressivista» (Negarestani 2018, 84). O xenofeminismo, ao contrário dos discursos aceleracionistas com que tem sido emparelhado, revela os seus traços anarquísticos, navega nas «tensões internas entre o seu comunismo e o seu anarquismo; o seu foco dual em projectos contra-hegemónicos de visão geral e intervenções descentralizadas, de baixa escala; a sua oscilação entre o humano e o pós-humano» (Hester 2018, 148). Se pensarmos que o xenofeminismo habita o território eminentemente político das relações de poder, se se configura no atrito entre dominações e resistências, e se lermos os discursos anarquistas a partir de uma dupla exclusão, porquanto só agora regressam do exílio ao qual foram confinados e porque, em simultâneo, se manifestam como resignificação subjectiva dos excluídos, não poderíamos, pois, abrir a porta a um xenoanarquismo futuro?

6.2. Discursos anarquistas: para um diagnóstico do presente político

«Will you be an anarchist with me?»

(boygenius 2023)

Regresse-se ao enunciado de Pasolini, que deixámos em suspenso, epigrafado, e que acompanhou toda a nossa análise como se se tratasse da sua sombra, do seu duplo: «nada é mais anárquico do que o poder». Talvez seja possível virá-lo às avessas e concluir que nada é mais poderoso do que os anarquismos. Afinal, o que a anarqueologia destes discursos revelou mais não foi do que os modos como são perpetuamente contaminados, moldados, constituídos pelo poder. Em dois sentidos distintos: por um lado, como os seus discursos dominantes são excrescências da governamentalidade liberal, porquanto destilam um corpo enunciativo de governação da vida e de condução de condutas; por outro,

enquanto manifestações paradigmáticas de contra-condutas. É na articulação desta tensão que se desvenda a singularidade dos anarquismos. Poder-se-ia perguntar, contudo, o que sobra dos anarquismos quando são despidos do seu traje naturalista e da sua canga prescritiva, se não uma dismorfia discursiva? Pois bem, resta aos anarquismos expressarem-se como discursos éticos que corrompem as tecnologias de poder das governamentalidades e as ressignificam em técnicas de governação de si: como uma caixa de ressonância a partir da qual reverbera a potência subjectiva para resistir às dominações em torno.

A anarqueologia é o método através do qual se procede ao corte definitivo com a *mise en abyme* dos anarquismos, que contraria a sua singularidade reproduzida infinitamente, que nega a recursividade do seu cânone, para evidenciar as suas diferenças discursivas, mas também as suas porosidades e os seus caudais de entropia. Mais não procurámos fazer do que limpar o pó ao museu dos anarquismos, ressitua-los no território maculado da política contemporânea e pôr em evidência o modo como estes podem revelar as condições de possibilidade para o empenhamento do sujeito na produção de mundos. Neste sentido, o que os anarquismos podem afirmar hoje é que o poder é ubíquo, mas não é irresistível.

Com a anarqueologia dos anarquismos, não se trata, simplesmente, de escrever uma história do presente. Trata-se de diagnosticar o presente, resistindo-lhe.

Bibliografia

- AA.VV. 2014. *Disruptive elements. The extremes of French anarchism*. Berkeley: Ardent Press.
- AA.VV. 2017a. *Preferi roubar a ser roubado!*. Traduzido por Carlos Jacques e Mário Rui Pinto. Lisboa: Barricada de Livros.
- AA.VV. 2017b. *Os cangaceiros*. Traduzido por Carlos Jacques e Mário Rui Pinto. Lisboa: Barricada de Livros.
- Adams, Matthew S. 2013. «The possibilities of anarchist history: Rethinking the canon and writing history.» *Anarchist developments in cultural studies. Blasting the canon*, N.º 1: 33-63.
- Adams, Matthew S. 2015. *Kropotkin, Read, and the intellectual history of British anarchism. Between reason and romanticism*. Nova York: Palgrave Macmillan.
- Agamben, Giorgio. 2000. *Il tempo che resta*. Turim: Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio. 2016. «Capitalism as religion.» Em *Agamben and radical politics*, editado por Daniel McLoughlin e traduzido por Nicholas Heron: 15-26. Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. 15-26.
- Agamben, Giorgio. 2017. *Creazione e anarchia*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio. 2021a. *Iustitium. Stato de eccezione*. Em *Homo Sacer. Edizione integrale*: 169-250. Macerata: Quodlibet.
- Agamben, Giorgio. 2021b. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*. Em *Homo Sacer. Edizione integrale*: 251-310. Macerata: Quodlibet.
- Alcoff, Linda. 1990. «Feminism and Foucault: The limits to a collaboration.» Em *Crisis in continental philosophy*, editado por Arlene B. Dallery e Charles E. Scott: 69-86. Nova York: State University of New York Press.
- Aldred, Guy A. 1920. *Michael Bakunin. Communist*. Glasgow: The Bakunin Press.
- Althusser, Louis. 1976. «Ideologie et appareils idéologiques d'État.» Em *Positions (1964-1975)*: 67-125. Paris: Éditions Sociales.
- Althusser, Louis. 2021. *Maquiavel e nós*. Tradução de Diogo Paiva. Lisboa: VS.
- Amster, Randall. 2018. «Anti-hierarchy.» Em *Anarchism. A conceptual approach*, editado por Benjamin Franks, Nathan Jun e Leonard Williams: 15-27. Nova York e Londres: Routledge.
- Anderson, Benedict. 2006. *Under three flags. Anarchism and the anti-colonial imagination*. Londres: Verso.
- Angaut, Jean-Christoph. 2012. «Beyond black and red. The situationists and the legacy of the workers' movement.» Em *Libertarian socialism. Politics in black and red*, editado por Alex Prichard, Ruth Kinna, Saku Pinta e David Berry: 232-250. Nova York: Palgrave Macmillan.

- Antliff, Allan. 2001. *Anarchist modernism. Art, politics and the first american avant-garde*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- Anónimo. 2020. «Velocidade.» *Electra*, N.º 9: 47-48.
- Anónimo. 2022. *Manifeste conspirationniste*. Paris: Seuil.
- Aragorn! s.d. «Notes on Debord, *ressentiment* and revolutionary anarchism.» Em *Debord, ressentiment and revolutionary anarchism*. s.e.: s.l.: 1-8.
- Arendt, Hannah. 2006. *As origens do totalitarismo*. Traduzido por Roberto Raposo. Lisboa: Dom Quixote.
- Arendt, Hannah. 2014. *Sobre a violência*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água.
- Arendt, Hannah. 1990. *On revolution*. Londres: Penguin Books.
- Aristóteles. 1926. *The Nicomachean ethics*. Traduzido por H. Rackham, H. Londres e Nova York: William Heinemann e G. P. Putnam's Sons.
- Aristóteles. 1998. *Política*. Traduzido por António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega.
- Armand, Émile. 2014. «Is the anarchist illegalist our comrade?» Em AA.VV. *Disruptive elements. The extremes of French anarchism*. Traduzido por Wolfi Landstreicher: 110-113. Berkeley: Ardent Press.
- Arvon, Henri. 1951. *L'anarchisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Arvon, Henri. 1979. *L'Anarchisme au Xxe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Ashcraft, Richard. 1987. *John Locke's Two Treatises on Government*. Londres: Routledge.
- Atack, Iain. 2012. *Nonviolence in political theory*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Aurélio, Diogo Pires. 2012. *Maquiavel & herdeiros*. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores.
- Aurélio, Diogo Pires. 2014. *O mais natural dos regimes. Espinosa e a democracia*. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores.
- Avrich, Paul. 1966. «Anarchism and Anti-Intellectualism in Russia.» Em *Journal of the History of Ideas* 27, N.º3, Julho-Setembro: 381-390.
- Avrich, Paul. 1967. *The Russian anarchists*. Princeton: Princeton University Press.
- Avrich, Paul. 1970. *Kronstadt, 1921*. Princeton: Princeton University Press.
- Avrich, Paul. 1972. *Russian rebels (1600-1800)*. Nova York: Schocken Books.
- Avrich, Paul. 1973. *The anarchists in the Russian Revolution*. Ithaca: Cornell University Press.
- Avrich, Paul. 1974. *Bakunin & Nechaev*. Londres: Freedom Press.
- Avrich, Paul. 1978. *An American anarchist. The Life of Voltairine de Cleyre*. Princeton: Princeton University Press.

- Avrich, Paul. 1980. *The Modern School movement. Anarchism and education in the United States*. Princeton: Princeton University Press.
- Avrich, Paul. 1986. *The Haymarket Tragedy*. Princeton: Princeton University Press.
- Avrich, Paul. 1988. *Anarchist portraits*. Princeton: Princeton University Press.
- Avrich, Paul. 1996a. *Sacco and Vanzetti. The anarchist background*. Princeton: Princeton University Press.
- Avrich, Paul. 1996b. *Anarchist voices. An oral history of anarchism in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Avrich, Paul e Karen Avrich. 2012. *Sasha and Emma. The anarchist odyssey of Alexander Berkman and Emma Goldman*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bachrach, Peter e Morton S. Baratz. 1962. «Two faces of power.» *The American Political Science Review* 56, N.º 4: 947-952.
- Bacon, Francis. 2008. *Complete essays*. Londres: Dover.
- Badier, Walter. 2007. *Émile Henry. De la propagande par le fait au terrorisme anarchiste*. Saint-Georges-d'Oléron: Éditions Libertaires.
- Badiou, Alain. 1998. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil.
- Badiou, Alain. 2003. «Beyond formalization. An interview.» *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities* 8, N.º 2. Traduzido por Bruno Bosteels e Alberto Toscano: 111-136.
- Badiou, Alain. 2005. «The cultural revolution. The last revolution?» *positions* 13, N.º 3: 481-514.
- Badiou, Alain. 2008. «Roads to renegacy.» *New left review*, N.º 53: 125-133.
- Badiou, Alain. 2009. *L'hypothèse communiste*. Clamecy: Lignes.
- Baião, António, ed. 2017. *Germinal vs. A Aurora. Internacionalismo e intervencionismo. Germinal*. http://ric.slhi.pt/Germinal/polemicas/germinal_vs._a_aurora__internacionalismo_e_intervencionismo
- Baião, António. 2020. «É normal.» *Bestiário*, N.º 2: 974-1009.
- Baillargeon, Normand. 2001. *L'ordre moins le pouvoir*. Marselha: Agone.
- Bakunin, Mikhail. 1896. «Le principe de L'État.» *La société nouvelle*, Tomo II: 577-595.
- Bakunin, Mikhail, 1907a. *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*. Em *Oeuvres*, Tomo I: 1-205. Paris, P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 1907b. *Lettres aus internationaux du Jura*. Em *Oeuvres*, Tomo I: 207-260. Paris, P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 1907c. *Dieu et l'État*. Em *Oeuvres*, Tomo I: 261-326. Paris, P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 1907d. *Lettre a un français sur la crise actuelle*. Em *Oeuvres*, Tomo II: 79-268. Paris: P.-V. Stock.

- Bakunin, Mikhail. 1907e. *L'empire Knouto-Germanique et la révolution sociale*. Em *Oeuvres*, Tomo II: 269-455. Paris: P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 1908a. *L'empire Knouto-Germanique et la révolution sociale* (seconde livraison [1871]). Em *Oeuvres*, Tomo III: 7-177. Paris: P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 1908b. *Considérations philosophiques sur le phantom divin, sur le monde réel et sur l'homme*. Em *Oeuvres*, Tomo III: 179-405. Paris: P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 1910a. *Préambule pour la seconde livraison de L'empire Knouto-Germanique*. Em *Oeuvres*, Tomo IV: 245-275. Paris: P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 1910b. *Fragment formant une suite de L'empire Knouto-Germanique*. Em *Oeuvres*, Tomo IV: 395-510. Paris: P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 1910c. *Lettre au journal La Liberté, de Bruxelles*. Em *Oeuvres*, Tomo IV: 339-390. Paris: P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 1911a. *La double grève de Genève*. Em *Oeuvres*, Tomo V: 37-52. Paris: P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 1911a. *La Montagne et M. Coullery*. Em *Oeuvres*, Tomo V: 76-105. Paris: P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 1911b. *L'instruction intégrale*. Em Mikhail Bakunin, *Oeuvres*, Tomo V: 134-168. Paris: P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 1911c. *Trois conférences aux ouvriers du Val de Saint-Imier*. Em *Oeuvres*, Tomo V: 295-360. Paris: P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail, 1913. *Protestation de l'Alliance*. Em *Oeuvres*, Tomo VI: 1-99. Paris: P.-V. Stock.
- Bakunin, Mikhail. 2002. «Letter to Albert Richard.» Em *Bakunin on anarchism*, editado por Sam Dolgoff: 177-182. Montreal: Black Rose Books.
- Balibar, Étienne. 2005. *Spinoza et la politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Barbero, Fernando. 2021. *Breve história do anarquismo. Precedentes, impulso anarquista, pensamento e ação ácratas*. Traduzido por Carlos d'Abreu. S.l.: Carav(b)a Ibérica e A Ideia.
- Barbone, Steven. 1999. «Power in the *Tractatus theologico-politicus*.» Em *Piety, peace, and the freedom to philosophize*, editado por Paul J. Bagley: 91-109. Dordrecht: Springer
- Barnett, Derek C. 2016. «The primacy of resistance: anarchism, Foucault, and the art of not being governed». Tese de Doutorado, Universidade de Western Ontario.
- Bass, Patricia. 2019. «Cesare Lombroso and the anarchists.» *Journal for the study of radicalism* 13, N.º 1: 19-42.

- Bauer, J. Edgar. 2005. «On the nameless love and infinite sexualities. John Henry Mackay, Magnus Hirschfeld and the origins of the sexual emancipation movement.» *Journal of homosexuality* 50, N.º 1: 1-26.
- Baudrillard, Jean. 1976. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard.
- Baudrillard, Jean. 2007. *Forget Foucault*. Traduzido por Nicole Dufresne. Los Angeles: Semiotext(e).
- Baudrillard, Jean. 2010. *The agony of power*. Traduzido por Robert Hurley. South Pasadena: Semiotext(e).
- Bauman, Zygmunt. 1992. *Intimations of postmodernity*. Londres e Nova York: Routledge.
- Baverel, Clifford. 2016. «Modern anarchism in social movements. From the Arab Spring to the Occupy Wall Street movement.» *Émulations. Revue de science sociales*, N.º 19: 71-88.
- Beccaria, Cesare. 2009. *Dos delitos e das penas*. Traduzido por José de Faria Costa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Becker, Gary S, François Ewald e Bernard E. Harcourt. 2012. «Becker on Ewald on Foucault on Becker. American neoliberalism and Michel Foucault's 1979 "Birth of biopolitics" lectures.» Coase-Sandor Institute for Law & Economics. Working Paper n.º 614.
- Bekaert, Xavier. 2000. *Anarchisme. Violence et non-violence: Petite anthologie de la révolution non-violente chez les principaux précurseurs et théoriciens de l'anarchisme*. Paris e Bruxelas: Le Monde Libertaire e Alternative Libertaire.
- Bellamy, Richard. 1995. «Introduction.» Em Cesare Beccaria. *On crimes and punishments, and other writings*. Traduzido por Richard Davies: ix-xxx. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellegarrigue, Anselme. 1850. *L'anarchie. Journal de l'ordre*, N.º 1.
- Benjamin, Walter. 2010a. «Sobre o conceito da história.» Em *O anjo da história*. Traduzido por João Barrento: 9-20. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Benjamin, Walter. 2010b. «Sobre a crítica do poder como violência.» Em *O anjo da história*. Traduzido por João Barrento: 49-71. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Bentham, Jeremy. 1843. «Anarchical fallacies; An examination of the *Declaration of Rights* issued during the French Revolution.» Em *The works of Jeremy Bentham*, Vol. 2, editado por John Bowring: 489-534. Londres: Simpkin, Marshall & Co.
- Berlin, Isaiah. 1994. *Russian thinkers*. Londres-Nova York- Victoria-Toronto-Auckland: Penguin.
- Berner, Marie Louise. 2019. *Journey through utopia. A critical examination of imagined worlds in western literature*. Oakland: PM Press.
- Bernstein, Richard. 1994. «Foucault: critique as a philosophical ethos.» Em *Critique and power. Recasting the Foucault/Habermas debate*, editado por Michael Kelly: 211-231. Cambridge: The MIT Press.

Bey, Hakim. 2000. *Zona autónoma temporária*. Traduzido por Jorge Pereirinha Pires. Lisboa: frenesi.

Bey, Marquis. 2020. *Anarcho-blackness*. Oakland: AK Press.

Bharadwaj, L. K. 1998. «Principled versus pragmatic nonviolence.» *Peace review* 10, N.º 1: 79-81.

Black, Bob. 1986. «The libertarian as conservative.» Em *The abolition of work and other essays*: 141-148. Port Townsend: Loompanics Unlimited.

Black, Bob. 1997. *Anarchy after leftism*. Columbia: Columbia Alternative Library Press.

Black, Bob. 2012. *Defacing the currency. Selected writing: 1992-2012*. Berkeley: LBC Books.

Bonanno, Alfredo. s.d.a. *Let's destroy work, let's destroy the economy*. s.l.: Elephant Editions.

Bonanno, Alfredo. s.d.b. *Propulsive utopia*. Traduzido por Jean Weir. s.l.: Elephant Editions.

Bonanno, Alfredo. 1998. *A critique of syndicalist methods*. Traduzido por Jean Weir. Londres: Elephant Editions.

Bonanno, Alfredo. 2014. *The most dangerous idea. Selected writings*. s.l.: Ardent Press.

Bookchin, Murray. 1982. *The ecology of freedom*. Palo Alto: Cheshire Books.

Bookchin, Murray. 1995. *Social anarchism or lifestyle anarchism. An unbridgeable chasm*. Edimburgo e São Francisco: AK Press.

Bottici, Chiara. 2021a. «Anarquismo e feminismo. Em direcção a um casamento feliz?» *A Batalha*, N.º 291: 18.

Bottici, Chiara. 2021b. *Anarchafeminism*. Londres e Nova York: Bloomsbury.

Bourdieu, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Traduzido por Fernando Tomaz. Lisboa: Difel.

boygenius. 2023. «Satanist.» Em *The record*. Santa Mónica: Interscope.

Bradshaw, Alan. 1976. «A critique of Steven Lukes' *Power: A radical view*.» *Sociology* 10, N.º 1: 121-127.

Braidotti, Rosi. 1993 «Discontinuous becomings. Deleuze on the becoming-woman of philosophy.» *The journal of the british society for phenomenology* 24, n.º 1: 44-55.

Briand. 2017. «O direito ao ócio e à expropriação individual.» Em AA.VV. *Preferi roubar a ser roubado!* Traduzido por Carlos Jacques e Mário Rui Pinto: 95-114. Lisboa: Barricada de Livros.

Brossat, Alain. 2021. «Oublier Machiavel.» Em *Foucault et... Les liaisons dangereuses de Michel Foucault*, editado por Alain Brossat e Daniele Lorenzini. Paris: Vrin.

Burgos, Adam. 2017. *Political philosophy and political action. Imperatives of resistance*. Londres e Nova York: Rowman & Littlefield.

Butler, Judith. 1997. *The psychic life of power*. Stanford: Stanford University Press.

Butler, Judith. 2002. «What is critique? An essay on Foucault's virtue.» Em *The Political*, editado por David Ingram: 212-228. Oxford & Malden: Blackwell.

- Butler, Judith. 2006. «Indefinite detention.» Em *Precarious life. The powers of mourning and violence*: 50-100. Londres: Verso.
- Butler, Judith. 2016b. «Rethinking vulnerability and resistance.» Em *Vulnerability in resistance*, editado por Judith Butler, Zeynep Gambetti e Leticia Sabsay: 12-27. Durham e Londres: Duke University Press.
- Butler, Judith. 2020. *The force of nonviolence. An ethico-political bind*. Londres: Verso.
- Butler, Judith, Zeynep Gambetti e Leticia Sabsay. 2016a. «Introduction.» Em *Vulnerability in resistance*, editado por Judith Butler, Zeynep Gambetti e Leticia Sabsay: 1-11. Durham e Londres: Duke University Press.
- Call, Lewis. 2002. *Postmodern anarchism*. Lexington: Lexington Books.
- Carr, E. H. 2007. *The romantic exiles*. Londres: Serif.
- Carter, Alan. 2000. «Analytical anarchism. Some conceptual foundations.» *Political theory* 28, N.º 2: 230-253.
- Carter, Alan. 2010. «Beyond primacy: Marxism, anarchism and radical green political theory.» *Environmental politics* 19, N.º 6: 951-972.
- Carter, April. 1971. *The political theory of anarchism*. Londres: Harper & Row.
- Carter, April. 1978. «Anarchism and violence.» *Nomos* 19: 320-340.
- Castoriadis, Cornelius. 1996. *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius. 1999. *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*. Paris: Seuil.
- Caygill, Howard. 2013. *On resistance. A philosophy of defiance*. Londres e Nova York: Bloomsbury.
- Chartier, Gary. 2013. *Anarchy and legal order. Law and politics for a stateless society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chartier, Gary e Chad Van Schoelandt. 2020. *The Routledge handbook of anarchism and anarchist thought*. Nova York e Londres: Routledge.
- Chenoweth, Erica e Maria Stephan. 2011. *Why civil resistance works. The strategic logic of nonviolent conflict*. Nova York: Columbia University Press.
- Chevallier, Jean-Jacques e Guchet, Yves. 2004. *As grandes obras políticas: de Maquiavel à actualidade*. Traduzido por Luís Cadete. Lisboa: Europa-América.
- Clausewitz, Carl von. 2022. *Da guerra*. Traduzido por Teresa Barros Pinto. Lisboa: Relógio d'Água.
- Clements, Kevin P. 2015. «Principled nonviolence. An imperative, not an optional extra.» *Asian journal of peacebuilding* 3, N.º1: 1-9.
- Cleminson, Richard. 2000. *Anarchism, science and sex. Eugenics in Eastern Spain, 1900–1937*. Oxford: Peter Lang.

- Cohen, G. A. 2014. *Lectures on the history of moral and political philosophy*. Editado por Jonathan Wolff. Princeton e Oxford: Princeton University Press.
- Cohen-Almagor, Raphael. 1991. «Foundations of violence, terror and war in the writings of Marx, Engels and Lenin» *Terrorism and political violence* 3, N.º 2: 1-24.
- Cohn, Norman. 1970. *The pursuit of the millenium. Revolutionary millenarians and mystical anarchist of the Middle Ages*. Nova York: Oxford University Press.
- Cohn, Jesse e Shawn Wilbur. 2010. «What's wrong with postanarchism?» *The anarchist library*. 29 de Abril. <https://theanarchistlibrary.org/library/jesse-cohn-and-shawn-wilbur-what-s-wrong-with-postanarchism>.
- Cole, G. D. H. 1954. *A history of socialist thought*. Londres: Macmillan.
- Colson, Daniel. 2007. «Deleuze, Guattari et l'anarchie.» *Le portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, N.º 20: 1-9.
- Comte, Auguste. 1893. *Cours de philosophie positive*, Tomo IV. Paris: Bachelier.
- Conley, Verena Andermatt. 2009. «Thirty-six thousand forms of love. The queering of Deleuze and Guattari.» Em *Deleuze and queer theory*, editado por Chrysanthi Nigianni e Merl Storr: 24-36. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Conway, Daniel W. 1999. «*Pas de deux*: Habermas and Foucault in genealogical communication.» Em *Recasting the dialogue between genealogy and critical theory. Foucault contra Habermas.*, editado por Samantha Ashenden e David Owen: 60-89. Londres, Thousand Oaks e Nova Deli: SAGE Publications.
- Cook, Deborah. 2018. *Adorno, Foucault, and the critique of the west*. Londres: Verso.
- Correia, Tomás David Rocha. 2021. «The emptying of the metarrative. Foucault's archaeology and genealogy in the study of normativity.» Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa.
- CrimethInc. 2017. *From democracy to freedom. The difference between democracy and self-determination*. Salem: CrimethInc. Ex-Workers' Collective.
- Critchley, Simon. 2008. *Infinitely demanding. Ethics of commitment, politics of resistance*. Londres: Verso.
- Critchley, Simon. 2009. «Mystical anarchism.» *Critical horizons: a journal of philosophy and social theory* 10, N.º 2: 272-306.
- Critchley, Simon. 2013. «Mystical anarchism», *Adbusters*, N.º 102: s.n.
- Crowder, George. 1991. *Classical anarchism: the political thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin*. Oxford: Clarendon Press.
- Culp, Andrew. 2016. *Dark Deleuze*. s.l.: s.e.
- Dahl, Robert. 1957. «The concept of power.» *Behavioral Science* 2, N.º 3: 201-215.

- dälek. 2007. «Isolated stare.» Em *Abandoned language*. Califórnia: Ipecac Recordings.
- Darch, Colin. 2020. *Nestor Makhno and rural anarchism in Ukraine, 1917-1921*. Londres: Pluto Press.
- Davidson, Arnold I. 2009. «Introduction.» Em Michel Foucault. *Security, territory, population*. Traduzido por Graham Burchell: xviii-xxxiv. Nova York: Palgrave Macmillan.
- Davis, Laurence. 2010. «Social anarchism or lifestyle anarchism. An unhelpful dichotomy.» *Anarchist Studies* 18, N.º 1: 62-82.
- Day, Richard J. F. 2005. *Gramsci is dead. Anarchist currents in the newest social movements*. Londres e Ann Arbor: Pluto Press.
- De Cleyre, Voltairine. 2016a. «Anarchism in literature.» Em *The selected works of Voltairine de Cleyre. Poems, essays, sketches and stories, 1885-1911*, editado por Alexander Berkman: 136-153. Chico-Oakland-Edimburgo-Baltimore: AK Press.
- De Cleyre, Voltairine. 2016b. «The making of an anarchist.» Em *The selected works of Voltairine de Cleyre. Poems, essays, sketches and stories, 1885-1911*, editado por Alexander Berkman: 154-163. Chico-Oakland-Edimburgo-Baltimore: AK Press.
- De Cleyre, Voltairine. 2019a. «Acção directa.» Em *Escrito(s) a vermelho. Antologia de textos escolhidos de Voltairine de Cleyre: 1890-1912*: 59-68. Lisboa: Barricada de Livros.
- De Cleyre, Voltairine. 2019b. «O 11 de Novembro de 1887.» Em *Escrito(s) a vermelho. Antologia de textos escolhidos de Voltairine de Cleyre: 1890-1912*: 151-178. Lisboa: Barricada de Livros
- De Ligt, Barthélemy. 1972. *The conquest of violence. Essays on war and revolution*. Nova York e Londres: Garland Publishing.
- Dean, Mitchell e Daniel Zamora, Daniel. 2021. «Foucault and neoliberalism as “left governmentality”.» *Verso books*. 13 de Maio. <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/5085-foucault-and-neoliberalism-as-left-governmentality>
- Debord, Guy. 1967. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard.
- Debord, Guy. 2005. *A sociedade do espectáculo*. Traduzido por Afonso Monteiro e Francisco Alves. Lisboa: Antipáticas.
- DeLamote, Eugenia C. 2004. *Gates of freedom. Voltairine de Cleyre and the revolution of the mind*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Deleuze, Gilles e Michel Foucault. 1977. «Intellectuals and power.» Em Michel Foucault. *Language, counter-memory, practice. Selected writings and interviews*, editado por Donald F. Bouchard e traduzido por Donald F. Bouchard e Sherry Simon: 205-217. Ithaca: Cornell University Press.

- Deleuze, Gilles e Toni Negri. 1990. «Contrôle et devenir.» Em *Pourparlers*: 229-239. Paris: Les Éditions du Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1990. «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle.» in *Pourparlers*: 240-247. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1998. *Foucault*. Traduzido por José Carlos Rodrigues. Lisboa: Vega.
- Deleuze, Gilles. 2003. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens: 1975-1995*, editado por David Lapujade. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 2018. «Foucault: Lecture 13, 25 de Fevereiro de 1986.» Purdue University Research Repository.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. 2005. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. 2007. *Mil planaltos. Capitalismo e esquizofrenia 2*. Traduzido por Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim.
- della Porta, Donatella. 2008. «L'altermondialisme et la recherche sur les mouvements sociaux. Quelques réflexions.» *Cultures et conflits*, N.º 70: 13-31.
- Delmas, Candice. 2014. «Political resistance. A matter of fairness.» *Law and Philosophy*, N.º 33: 465-488.
- Demirović, Alex. 2017. «More than resistance. Striving for universalization.» Em *Resistance. subjects, representations, contexts*, editado por Martin Butler, Paul Mecheril e Lea Brenningmeyer: 31-44. Bielefeld: transcript.
- Derrida, Jacques. 1994. *Politique de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 1998. «Envoi.» Em *Psyché. Inventions de l'autre*: 109-143. Paris: Galilée.
- Digester, Peter. 1992. «The fourth face of power.» *The Journal of Politics* 54, N.º 4: 977-1007.
- Dolgoft, Sam. 1989. «Review of *Anarchist portraits*.» *Libertarian labor review*, N.º 7, Verão: 38-39.
- Domingues, Mário. 2023. *A Liberdade não se concede, conquista-se. Que a conquistem os negros. Antologia de textos de A Batalha*. Lisboa: Falas Afrikanas, Letra Livre e A Batalha.
- Dreyfus, Hubert L. e Paul Rabinow. 1983. *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dupont, Monsieur. 2005 «Democracy.» *Anarchy. A journal of the desire armed* 23, N.º 2: 39-41.
- Dupont, Monsieur. 2009. *Nilist communism. A critique of optimism in the far left*. Ardent Press.
- Edmundson, William A. 1998. *Three anarchical fallacies: an essay on political authority*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Élysard, Jules [Mikhail Bakunin]. «Die Reaktion in Deutschland. Fragment von einem Franzose.» *Deutsche Jahrbücher*, 14-21 de Outubro.
- Ellul, Jacques. 1971. *Autopsy of revolution*. Traduzido por Patricia Wolf. Nova York: Alfred A. Knopf.
- Ellul, Jacques. 1998. *Anarchie et christianisme*. Paris: Éditions de la Table Ronde.
- Eltzbacher, Paul. 1900. *Der Anarchismus*. Berlim: Guttentag.
- Eltzbacher, Paul. 1908. *Anarchism*. Londres e Nova York: A. C. Fifield e Benj. R. Tucker.
- Eltzbacher, Paul. 2004. *The great anarchists. Ideas and teachings of seven major thinkers*. Mineola e Nova York: Dover.
- Engels, Friedrich. 1971. *Anti-Dühring, ou a subversão da ciência pelo sr. Eugénio Dühring*. Traduzido por Isabel Hub e Teresa Adão. Lisboa: Edições Afrodite.
- Engels, Friedrich. 2008. «Revolução e contra-revolução na Alemanha.» Em Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras escolhidas*, Tomo I: 328-422. Traduzido por José Barata-Moura. Lisboa: Edições «Avante!».
- Engels, Friedrich. 2016. «Do social na Rússia.» Em Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras escolhidas*, Tomo II: 419-444. Traduzido por José Barata-Moura. Lisboa: Edições «Avante!».
- Engels, Friedrich. 2018a. «Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia alemã clássica.» Em Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras escolhidas*, Tomo III: 375-421. Traduzido por José Barata-Moura. Lisboa: Edições «Avante!».
- Engels, Friedrich. 2018b. «Para a crítica do projecto de programa social-democrata de 1891.» Em Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras escolhidas*, Tomo III: 478-489. Traduzido por José Barata-Moura. Lisboa: Edições «Avante!».
- Espinosa, Baruch de. 2008. *Tratado político*. Traduzido por Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores.
- Espinosa, Baruch de. 2019. *Tratado teológico-político*. Traduzido por Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Evren, Süreyya. 2012. «What is anarchism? A reflection on the canon and the constructive potential of its destruction». Tese de doutoramento, Universidade de Loughborough.
- Ewald, François. 1990. «Norms, discipline, and the law.» *Representations*, N.º 30: 138-161.
- Fanon, Frantz. 2021. *Os condenados da terra*. Traduzido por António Massano. Lisboa: Letra Livre.
- Fanon, Frantz. 2022. *Pele negra, máscaras brancas*. Traduzido por Alexandre Pomar. Lisboa: Letra Livre.
- Fernandes, Teresa Xavier. 2018. «The postanarchist, an activist in a «heterotopia»: building an ideal type.» Tese de Doutoramento, Universidade de Loughborough.
- Føllesdal, Andreas. 1982. «John Rawls's theory of civil disobedience.» Dissertação de Mestrado, Universidade de Oslo.

- Feuerbach, Ludwig. 1980. *Thoughts on death and immortality. From the papers of a thinker*. Berkeley: University of California Press.
- Filipe, Rui. 2017. «Paixões (des)construtivas: estudo acerca das bases filosóficas por detrás da crítica ao Estado no pensamento anarquista de Bakúnine», Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- Fisher, Mark. 2018. *K-punk. The collected and unpublished writings of Mark Fisher (2004-2016)*. Londres: Repeater.
- Fleming, Marie. 1988. *The odyssey of Elisée Reclus. The geography of freedom*. Montreal: Black Rose Books.
- Forst, Rainer. 2017. *Normativity and power. Analyzing social orders of justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Microfísica del potere. Interventi politici*. Editado por Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino. Turim: Einaudi.
- Foucault, Michel. 1978. «La governamentalità.» *Aut aut*, N.ºs 167-168, Setembro-Dezembro: 12-29.
- Foucault, Michel. 1982. «As malhas do poder [segunda parte].» *Barbárie. Revista de cultura libertária*, N.º 5: 34-42.
- Foucault, Michel. 1984. «Politics and ethics: an interview.» Em *The Foucault reader*, editado por Paul Rabinow: 373-380. Nova York, Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1988a. «Technologies of the self.» Em *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, editado por Luther H. Martin, Huck Gutman e Patrick H. Hutton,: 16-49. Londres: Tavistock Publications, pp. 16-49.
- Foucault, Michel. 1988b. «The ethic of care for the self as a practice of freedom.» Em *The final Foucault*, editado por James Bernauer e David Rasmussen. Traduzido por J. D. Gauthier: 1-20. Cambridge e Londres: The MIT Press.
- Foucault, Michel. 1990. «Qu'est-ce que la Critique? [Critique et *Aufklärung*].» *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, N.º 2: 35-63.
- Foucault, Michel. 1994a. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Traduzido por Pedro Tamen. Lisboa: Relógio d'Água.
- Foucault, Michel. 1994b. «Préface à la transgression.» Em *Dits et écrits*, Vol. 1: 233-250. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994c. «La pensée du dehors.» Em *Dits et écrits*, Vol. 1: 518-539. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994d. «Foucault répond a Sartre.» Em *Dits et écrits*, Vol. 1: 662-668. Paris: Gallimard.

- Foucault, Michel. 1994e. «Théories et institutions pénales.» Em *Dits et écrits*, Vol. 2: 389-393. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994f. «La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens.» Em *Dits et écrits*, Vol. 2: 702-704. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994g. «Questions à Michel Foucault sur la géographie.» Em *Dits et écrits*, Vol. 3: 28-40. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994h. «Entretien avec Michel Foucault.» Em *Dits et écrits*, Vol. 3: 140-160. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994i. «Non au sexe roi.» Em *Dits et écrits*, Vol. 3: 256-269. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994j. «La philosophie analytique de la politique.» Em *Dits et écrits*, Vol. 3: 534-551. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994k. «La "gouvernementalité" .» Em *Dits et écrits*. Vol. 3: 635-657. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994l. «Qu'est-ce que les Lumières ?» Em *Dits et Écrits*, Vol. 4: 562-578. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994m. «Interview de Michel Foucault.» Em *Dits et Écrits*, Vol. 4: 656-667. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994n. «Michel Foucault. An interview: Sex, power and the politics of identity ("Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité" .» Em *Dits et Écrits*, Vol. 4: 735-746. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2000. «The subject and power.» Em *Power: essential works of Foucault. 1954-1984*. 326-348. Londres: Penguin Books.
- Foucault, Michel. 2001. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel. 2002. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Foucault, Michel. 2003. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel. 2004a. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel. 2004b. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel. 2006. «É preciso defender a sociedade». *Curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Livros do Brasil.

- Foucault, Michel. 2008. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel. 2009a. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel. 2009b. *Security, territory, population*. Tradução de Graham Burchell. Londres: Pallgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 2011. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971), suivi de Le savoir de l'Oédipe*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel. 2012. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel. 2013. *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel. 2014. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel, 2015a. *Histoire de la folie à l'âge Classique*. Em *Oeuvres*, Vol. 1: 1-669. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel, 2015b. *Naissance de la Clinique*. Em *Oeuvres*, Vol. 1: 671-902. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel, 2015c. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Em *Oeuvres*, Vol. 2: 737-967. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2015d. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel. 2019. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Traduzido por António Ramos Rosa. Lisboa: Edições 70.
- Foucault, Michel. 2020. *A arqueologia do saber*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições 70.
- Foucault, Michel. 2021. «Haverá escândalo, mas...» Em Pierre Guyotat. *Éden, éden, éden*. Traduzido por Diogo Paiva: 399-401. s.l.: DeStrauss.
- Foucault, Michel. 2022. *Os anormais. Curso no Collège de France (1974-1975)*. Traduzido por Miguel Martins. Lisboa: Edições 70.
- Foucault, Michel. 2023a. *Le discours philosophique*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2023b. *Vigiar e punir*. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70.
- Fowler, R. B. 1972. «The anarchist tradition of political thought.» *The Western Political Quarterly* 25, N.º 4, Dezembro: 738-752.

- Franks, Benjamin. 2007. «Postanarchisms: A Critical Assessment.» *Journal of political ideologies* 12, n.º 2: 127-145.
- Franks, Benjamin. 2018. «Anarchism and moral philosophy.» Em *Brill's companion to anarchism and philosophy*, editado por Nathan Jun, Vol. 1: 171-195. Leiden & Boston: Brill
- Fraser, Nancy. 1981. «Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions.» *PRAXIS International*, N.º 3: 272-287.
- Fraser, Nancy. 1994. «Michel Foucault: A “young conservative”?» Em *Critique and power. Recasting the Foucault/Habermas debate*, editado por Michael Kelly: 185-210. Cambridge: The MIT Press.
- Freire, João e Maria Alexandra Lousada. 2012. *Greve de ventres! Para a história do movimento neomalthusiano em Portugal: em favor de um autocontrolo da natalidade*. Lisboa: Colibri.
- Friedman, David D. 1995. *The machinery of freedom. Guide to a radical capitalism*. Chicago e La Salle: Open Court.
- Gabriel, Elun. 2007. «The anarchist as monster in fin-de-siècle Europe.» Em *Monsters and monstrous. Myths and metaphors of enduring evil*, editado por Niall Scott: 103-120. Leiden: Brill.
- Gaddis, William. 1993. *The recognitions*. Nova York: Penguin Books.
- Gamez, Patrick. 2018. «Did Foucault do ethics? The “ethical turn”, neoliberalism, and the problem of truth.» *Journal of french and francophone philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française* XXVI, N.º 1: 107-133.
- Gelderloos, Peter. 2007. *How nonviolence protects the State*. Cambridge: South End Press.
- Gelderloos, Peter. 2013. *The failure of nonviolence. From the Arab Spring to Occupy*. Seattle: Left Bank Books.
- Gentili, Alberico. 2008. *Il diritto di guerra (De iure belli libri III)*. Traduzido por Pietro Nencini. Milão: Dott. A. Giuffrè Editore.
- Gerber, Damian. 2019. *The distortion of nature's image. Reification and the ecological crisis*. Nova York: SUNY Press.
- Gifford, James. 2019. «Anarchism and literature.» Em *The Pallgrave handbook of anarchism*, editado por Carl Levy e Matthew S. Adams, 571-588. Cham: Palgrave Macmillan.
- Godwin, William. 1793. *Enquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness*. Londres: G.G.J. e J. Robinson.
- Golarons, Ricard de Vargas. 2021. *Salvador Puig Antich e a luta armada anticapitalista na Catalunha nos últimos anos do franquismo*. Traduzido por Pedro Morais e Fernando Silva. Lisboa: A Batalha.
- Goldman, Emma. 1913. *Syndicalism. The modern menace to capitalism*. Nova York: Mother Earth.

- Goldman, Emma. 1986. *O indivíduo na sociedade*. Traduzido por Carlos Catalunha. Almada: Colectivo Maquinetas.
- Goldman, Emma. 1988. «The failure of Christianity.» Em *Red Emma speaks. An Emma Goldman reader*, Shulman, editado por Alix Kates Shulman: 232-240. Nova York: Prometheus Books.
- Goldman, Emma. 2020. *Anarquismo e outros ensaios*. Traduzido por Pedro Morais. Lisboa: Letra Livre e A Batalha.
- Goldman, Emma. 2021. *Viver a minha vida*. Traduzido por Luís Leitão. Lisboa: Antígona.
- Gordon, Uri. 2007. *Anarchy alive! Anti-authoritarian politics from practice to theory*. Londres & Ann Arbor: Pluto Press.
- Gordon, Uri. 2016. «Reinstating the State in anarchist critique.» *Anarchy: a journal of desire armed*, N.º 77: 26-37.
- Graeber, David. 2002. «The new anarchists.» *New Left Review*, N.º 13: 61-73.
- Graeber, David. 2009. *Direct action. An ethnography*. Oakland e Edimburgo: AK Press.
- Gramsci, Antonio. 1977. *Quaderni del carcere*, Vol. 2 (quaderni 6 – 11), editado por Valentino Gerratana. Turim: Einaudi.
- Gray, Chantelle e Aragorn Eloff. 2019. *Deleuze and anarchism*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Gray, Chantelle. 2022. *Anarchism after Deleuze and Guattari. Fabulating futures*. Londres e Nova York: Bloomsbury Academic.
- Guérin, Daniel. 1965. *L'anarchisme. De la doctrine à la action*. Paris: Gallimard.
- Guérin, Daniel. 1970. *Ni Dieu ni maître*. Paris: Éditions Maspero.
- Guillaume, James. 1907. «Notice Biographique.» Em Mikhail Bakunin, *Oeuvres*, Tomo II: v-lxiii. Paris: P.-V. Stock.
- Guillaume, James. 1911. «Avant-propos [de *Aux citoyens rédacteurs du Réveil*]» em Mikhail Bakunin, *Oeuvres*, Tomo V: 221-237. Paris: P.-V. Stock.
- Habermas, Jürgen. 1977. «Hannah Arendt's communications concept of power.» *Social Research* 44, N.º 1: 3-24. Traduzido por Thomas McCarthy.
- Habermas, Jürgen. 1987. *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*. Traduzido por F. G. Lawrence. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1994. «Some questions concerning the theory of power. Foucault again.» *Critique and power. Recasting the Foucault/Habermas debate*, editado por Michael Kelly: 79-107. Cambridge: The MIT Press.

- Hamilton, Lawrence. 2018. «Resistance and radical democracy. Freedom, power and institutions.» *History of European Ideas* 44, N.º 4: 477-491.
- Hammond, John L. 2015. «The anarchism of Occupy Wall Street.» *Science and society* 79, N.º 2: 288-313.
- Han, Béatrice. 2005. «The analytic of finitude and the history of subjectivity.» Em *The Cambridge companion to Foucault*, editado por Gary Gutting. Traduzido por Edward Pile: 176-209. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardt, Michael. 1998. «The global society of control.» *Discourse* 20, N.º 3: 139-152.
- Hardt, Michael e Antonio Negri. 2001. *Empire*. Cambridge e Londres: Harvard University Press.
- Hardt, Michael e Antonio Negri. 2004. *Multitude. War and democracy in the age of empires*. Nova York: The Penguin Press.
- Hartmann, John. 2003. «Power and resistance in the later Foucault». Paper apresentado na 3.ª Annual Meeting of the Foucault Circle, John Carroll University, Cleveland.
- Hartstock, Nancy. 1989. «Foucault on power: a theory for women?» Em *Feminism/Postmodernism*, editado por Linda Nicholson: 157-175. Nova York: Routledge.
- Haugaard, Martin, ed. 2002. *Power. A reader*. Manchester: Manchester University Press.
- Hayek, Friedrich A. 2011. *The constitution of liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Heckert, Jamie e Judith Butler. 2011. «On anarchism. An interview with Judith Butler.» Em *Anarchism and sexuality. Ethics, relationship, and power*, editado por Jamie Heckert e Richard Cleminson: 67-69. Nova York: Routledge.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010. *The science of logic*. Traduzido por George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helder, Herberto. 2014. «Prefácio.» Em *Poemas completos*: 9-12. Porto: Porto Editora.
- Hesíodo. 2014. *Teogonia. Trabalhos e dias*. Traduzido por Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Hester, Helen. 2018. *Xenofeminism*. Cambridge: Polity.
- Hironaka, Ann. 2005. *Neverending wars. The international community, weak states, and the perpetuation of civil war*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- Hirsch, Steven e Lucien van der Walt, eds. 2010. *Anarchism and syndicalism in the colonial and postcolonial world, 1870-1940. The praxis of national liberation, internationalism, and social revolution*. Leiden-Boston: Brill

Hobbes, Thomas. 1998. *On the citizen [De Cive]*. Traduzido por Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, Thomas. 1995. *Leviatã*. Traduzido por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Holloway, John. 2019. *Change the world without taking power. The meaning of revolution today*. Nova York e Londres: Pluto Press.

Horowitz, Irving Louis. 1964. *The anarchists*. Nova York: Dell.

Huemer, Michael. 2013. *The problem of political authority: an examination of the right to coerce and the duty to obey*. Nova York: Palgrave Macmillan.

Hume, David. 2012. *Tratado da natureza humana*. Tradução de João Paulo Monteiro e Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Inácio, Bruno. 2022. «Antiantologia. O exercício da leitura como prática autoeditorial». Dissertação de Mestrado. Faculdade de Belas-Artes. Universidade de Lisboa.

Irrera, Orazio e Daniele Lorenzini. 2023. «Situation.» Em Michel Foucault, *Le discours philosophique*: 261-295. Paris: Gallimard.

Johnston, Hank. 2014. «The mechanisms of emotion in violent protest.» Em *Dynamics of political violence. A process-oriented perspective on radicalization and the escalation of political conflict*, Lorenzo Bosi, Chares Demetriou e Stefan Malthaner: 27-49. Farnham e Burlington: Ashgate.

Jinadu, L. Adele. 2003. *Fanon. In search of the African Revolution*. Londres: Routledge.

Joll, James. 1964. *The anarchists*. Nova York: Little, Brown & Company.

Jorge, João Miguel Fernandes. 2023. *Sala de sujos*. S.l.: Bestiário.

Jourdain, Édouard. 2013. *L'anarchisme*. Paris: La Découverte.

Jun, Nathan. 2011. «Reconsidering post-structuralism and anarchism.» Em *Post-anarchism: a reader*, editado por Duane Rousselle e Süreyya Evren: 231-249. Londres: Pluto Press.

k., sasha. 2004. «Post-anarchism or simply post-revolution?» *Anarchy: a journal of desire armed*, N.º 57, Primavera-Verão: 16-17.

Kanelopolous, Kostas. 2012. «The accidental eruption of an anarchist protest.» Em *Violent protest, contentious politics and the neoliberal State*, editado por Seraphim Sepheriades e Hank Johnston: 229-244. Farnham: Ashgate.

Kant, Immanuel. 2011. *Metafísica dos Costumes*. Traduzido por José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- Kant, Immanuel. 2020. «Respostas à pergunta: o que é o iluminismo?,» Em *A paz perpétua e outros opúsculos*. Traduzido por Artur Morão: 9-18. Lisboa: Edições 70.
- Kelly, Mark. 2009. *The political philosophy of Michel Foucault*. Nova York e Londres: Routledge.
- Kelly, Mark. 2019a. «What's in a norm? Foucault's conceptualisation and genealogy of the norm.» *Foucault Studies*, N.º 27: 1-22.
- Kelly, Mark. 2019b. *For Foucault. Against normative political theory*. Nova York: SUNY Press.
- Kelsen, Hans. 2007. *General theory of law and State*. Traduzido por A. Javier Treviño. New Brunswick e Londres: Transaction Publishers.
- Kennedy, Hubert. 1996. *Anarchist of love. The secret life of John Henry Mackay*. Nova York: North American Man/Boy Love Association.
- King, Jr., Martin Luther. 2010. *Stride toward freedom. The Montgomery story*. Boston: Beacon Press.
- Kinna, Ruth. 2005. *Anarchism. A beginner's guide*. Oxford: Oneworld Publications.
- Kinna, Ruth, ed. 2012. *The Continuum companion to anarchism*. Nova York e Londres: Continuum.
- Kinna, Ruth e Süreyya Evren, eds. 2013. *Anarchist developments in cultural studies. Blasting the canon*, N.º 1.
- Kinna, Ruth. 2016. *Kropotkin. Reviewing the classical anarchist tradition*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Kinna, Ruth e Uri Gordon, eds. 2019. *Routledge handbook of radical politics*. Nova York: Routledge.
- Kinna, Ruth. 2020. «Heretical constructions of anarchist utopianism.» *History of European Ideas*: 1-15.
- Kinna, Ruth e Matthew S. Adams, eds. 2017. *Anarchism 1914-1918. Internationalism, anti-militarism and war*. Manchester: Manchester University Press.
- Koch, Andrew M. 1993. «Post-Structuralism and the Epistemological Basis of Anarchism.» *Philosophy of Social Sciences* 23, n.º 3: 327-351.
- Kornegger, Penny. 2009. «Anarchism. The feminist connection (1975)» *Anarchism. A documentary history of libertarian ideas*, Vol. II, editado por Robert Graham: 492-499. Montreal, Nova York e Londres: Black Rose Books.
- Kropotkin, Pyotr. 1895. «Finland. A rising nationality.» Em *The Nineteenth Century*, Vol. 17: 527-546.
- Kropotkin, Pyotr. 1906. *L'État. Son rôle historique*. Paris: Les Temps Nouveaux.
- Kropotkin, Pyotr. 1910. «Anarchism.» Em *The Encyclopedia Britannica*, Vol. I: 914-919. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kropotkin, Pyotr. 1912. *Modern science and anarchism*. Londres: Freedom Press.
- Kropotkin, Pyotr. 1915. *Ideals and realities in Russian literature*. Nova York: Alfred A. Knopf.

- Kropotkin, Pyotr. 1989a. *Memoirs of a revolutionist*. Montréal e Nova York: Black Rose Books.
- Kropotkin, Pyotr. 1989b. *The great french revolution*. Montréal e Nova York: Black Rose Books.
- Kropotkin, Pyotr. 1992. *Ethics. Origins and development*. Montréal e Nova York: Black Rose Books.
- Kropotkin, Pyotr. 2021. *Apoio mútuo*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Antígona.
- Kuhn, Gabriel e Siegbert Wolf. 2010. «Introduction.» Em Gustav Landauer, *Revolution and other writings. A political reader*, editado por Gabriel Kuhn. Traduzido por Gabriel Kuhn: 18-60. Oakland: PM Press.
- Kukathas, Chandran. 2003. *The liberal archipelago. A theory of diversity and freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Kukathas, Chandran. 2012. «Why open borders.» *Ethical perspectives* 19, N.º 4: 650-675.
- Kukathas, Chandran. 2019. «Libertarianism without self-ownership.» *Social philosophy and policy* 36, N.º 2: 71-93.
- Kusch, Martin. 1991. *Foucault's strata and fields. An investigation into archaeological and genealogical science studies*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Laclau, Ernesto e Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*. Londres: Verso.
- Lagasnerie, Geoffroy de. 2012. *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la pratique*. Paris: Fayard.
- Landauer, Gustav. 2010a. «Anarchic thoughts on anarchism.» Em *Revolution and other writings: a political reader*, editado por Gabriel Kuhn: 84-91. Oakland: PM Press.
- Landauer, Gustav. 2010b. «Through separation to community.» Em *Revolution and other writings: a political reader*, editado por Gabriel Kuhn: 94-108. Oakland: PM Press.
- Landauer, Gustav. 2010c. «Weak statesmen, weaker people.» *Revolution and other writings: a political reader*, editado por Gabriel Kuhn: 213-214. Oakland: PM Press.
- Landauer, Gustav. 2010d. «Tucker's revelation.» *Revolution and other writings: a political reader*, editado por Gabriel Kuhn: 248-254. Oakland: PM Press.
- Landstreicher, Wolfi. 2009. «The network of domination.» Em *Willful disobedience*: 179-226. s.l.: Ardent Press.
- Latour, Bruno. 1984. «The powers of association.» *The Sociological Review*, N.º 32: 264-280.
- Lazzarato, Maurizio. 1996. «Immaterial labor.» Em *Radical thought in Italy. A potential politics*, editado por Paolo Virno e Michael Hardt. Traduzido por Paul Colilli e Ed Emory: 132-147. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press.

- Lazzarato, Maurizio. 2019. *Videophilosophy*. Traduzido por Jay Hetrick. Nova York: Columbia University Press.
- Lefort, Claude. 1992. «Machiavel et la *verità effettuale*.» Em *Écrire. À l'épreuve du politique*: 141-179. Paris: Calmann-Lévy.
- Legrand, Stéphane. 2007. *Les normes chez Foucault*. Paris: PUF.
- Leier, Mark. 2006. *Bakunin: the creative passion. A biography*. Nova York: Seven Stories Press.
- Lemm, Vanessa e Miguel Vatter, eds. 2014. *The government of life. Foucault, biopolitics, and neoliberalism*. Nova York: Fordham University Press.
- Lenin. 1972a. «Guerrilla warfare.» Em *Collected works*, Vol. 11: 213-223. Moscovo: Progress Publishers.
- Lenin. 1972b. «The question of guerrilla warfare», Em *Collected works*, Vol. 11: 224. Moscovo: Progress Publishers.
- Lenin. 1985. *O Estado e a revolução*. In *Obras escolhidas*: 189-289. Lisboa: Edições «Avante!»
- Lévinas, Emmanuel. 2000. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Livre de Poche.
- Levy, Carl e Matthew S. Adams, eds. 2019. *The Palgrave handbook of anarchism*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Lewin, Roland. 1989. *Sébastien Faure et "La Ruche" ou l'éducation libertaire*. Vauchrétien: Ivan Davy-La Botellerie.
- Llewellyn, Joseph. 2018. «Envisioning an anarcho-pacifist peace. A case for the convergence of anarchism and pacifism and an exploration of the gandhian movement for a stateless society.» Tese de Doutoramento, National Centre for Peace and Conflict Studies, Universidade de Otago.
- Locke, John. 2014. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Traduzido por Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Locke, John. 2018. *Dois tratados do governo civil*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70.
- Lombroso, Cesare. 1891. «Illustrative studies in critical anthropology. III. The physiognomy of the anarchists.» *The Monist* 1, N.º 3: 336-343.
- Lombroso, Cesare. 1894. *Gli anarchisti*. Turim: Fratelli Bocca.
- Lombroso, Cesare. 1897. «L'anarchie et ses héros.» In *Documents des études sociales sur l'anarchie*, editado por Alexandre Bérard: 117-141.
- Lomnitz, Claudio. 2014. *The return of comrade Ricardo Flores Magón*. Princeton: Princeton University Press.
- Long, Roderick T. 2018. «Anarchism and libertarianism.» Em *Brill's companion to anarchism and philosophy*, editado por Nathan Jun, Vol. 1: 285-317. Leiden & Boston: Brill

- Lukes, Steven. 2005. *Power: a radical view*. Nova York: Palgrave Macmillan.
- Lyotard, Jean-François. 1979. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Mac Laughlin, Jim. 2016. *Kropotkin and the anarchist intellectual tradition*. Londres: Pluto Press.
- Mackay, John Henry. 2005. *Reading John Henry Mackay. Selected essays*, editado por Hubert Kennedy. Concord: Peremptory Publications.
- Magón, Ricardo Flores. 2020. *Terra e liberdade*. Lisboa: Barricada de Livros.
- Maitron, Jean. 2014. «VAILLANT, Auguste.» Última modificação em 30 de Novembro, 2022. <https://maitron.fr/spip.php?article154227>
- Makhno, Nestor. 1984. *La Jutte contre l'État et autres écrits*. Traduzido por Alexandre Skirda. Paris: J.-P. Ducret.
- Malabou, Catherine. 2022 *Au voleur ! Anarchisme et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Malatesta, Errico. 1912. «Generalidades.» *A Sementeira*, 1.ª Série, N.º 45: 68-70.
- Malatesta, Errico. 1920a. «Amore e odio.» *Umanità Nova*, N.º 51: 2.
- Malatesta, Errico. 1920b. «La base fondamentale dell'anarchismo.» *Umanità Nova*, N.º 127: 2.
- Malatesta, Errico. 1920c. «Le due vie. Riforme o rivoluzione? Libertà o dittadura?.» *Umanità Nova*, N.º 142: 2.
- Malatesta, Errico. 1921. «La violenza e la rivoluzione.» *Umanità Nova*, N.º 115: 1.
- Malatesta, Errico. 1933. «Pietro Kropotkin. Ricordi e critiche di un suo vecchio amico.» *Studi sociali. Rivista di libero esami*, N.º 11, 15 de Abril: 1-3.
- Malatesta, Errico. 2011a. «Il dovere della resistenza. Gli anarchici e la legge.» Em «*Un lavoro lungo e paziente...*». *Il socialismo anarchico dell'Agitazione: 1897-1898*, editado por Davide Turcato: 106-108. Milão e Ragusa: Zero in Condotta e La Fiaccola.
- Malatesta, Errico. 2011b. «Ancora la scuola di Fano.» Em «*Un lavoro lungo e paziente...*». *Il socialismo anarchico dell'Agitazione: 1897-1898*, editado por Davide Turcato: 124-126. Milão e Ragusa: Zero in Condotta e La Fiaccola.
- Malatesta, Errico. 2011c. «La decadenza dell spirito rivoluzionario e la necessità della resistenza» Em «*Un lavoro lungo e paziente...*». *Il socialismo anarchico dell'Agitazione: 1897-1898*, editado por Davide Turcato: 228-230. Milão e Ragusa: Zero in Condotta e La Fiaccola.
- Malatesta, Errico. 2012. «Le due libertà.» Em «*Verso l'anarchia*». *Malatesta in America: 1899-1900*, editado por Davide Turcato: 105-108. Milão e Ragusa: Zero in Condotta e La Fiaccola.

- Malatesta, Errico. 2014. «The duties of the present hour.» Em *The method of freedom. An Errico Malatesta reader*, editado por Davide Turcato. Oakland: AK Press.
- Malatesta, Errico. 2015. *Life and ideas. The anarchist writings of Errico Malatesta*, editado por Vernon Richards. Oakland: PM Press.
- Maliks, Reidar. 2018. «Two theories of resistance in the German Enlightenment» *History of European Ideas* 44, N.º 4: 449-460.
- Mao Tsé-Tung. 1967a. «Problèmes stratégiques de la guerre de partisans contre le Japon.» Em *Oeuvres choisies*, Vol. 2: 77-116. Pequim: Éditions en Langues Étrangères.
- Mao Tsé-Tung. 1967b. «Entretien avec trois correspondants de l'agence centrale d'information et des journaux Saotangpao et Sinminpao.» Em *Oeuvres choisies*, Vol. 2: 289-294. Pequim: Éditions en Langues Étrangères.
- Mao Tsé-Tung. 1975. «On the People's Democratic Dictatorship. In commemoration of the twenty-eighth anniversary of the Communist Party of China.» Em *Selected works*, Vol. 4 : 411-424. Oxford-Nova York-Toronto-Sidney-Paris-Frankfurt: Pergamon Press.
- Maquiavel, Nicolau. 2011. *O príncipe*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores.
- March, Margaret S. 1981. *Anarchist women, 1879-1920*. Filadélfia: Temple University Press.
- Marcuse, Herbert. 1964. *One-dimensional man*. Boston: Beacon Press.
- Marder, Michael. 2016. «Anti-nomad.» *Deleuze studies* 10, n.º 4: 496-503.
- Marr, Wilhelm. 1846. *Das junge Deutschland in der Schweiz. Ein Beitrag zur Geschichte der geheimen Verbindungen unserer Tage*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Lurany.
- Marrin, Brian. 2018. «The rhetoric of natural law in Plato's *Menexenus*.» Em *Speeches for the dead. Essays on Plato's Menexenus*, editado por Harold Parker e Jan Maximilian Robitzsch: 91-111. Berlim-Boston: de Gruyter.
- Marshall, John. 1994 *John Locke. Resistance, religion, and responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marshall, Peter. 2008. *Demanding the impossible. A history of anarchism*. Londres, Nova York, Toronto e Sidney: Harper Perennial.
- Martin, Luther H., Huck Gutman e Patrick H. Hutton, eds. 1988. *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. Londres: Tavistock Publications.
- Marx, Karl. 2008a. «A burguesia e a contra-revolução.» Em Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras escolhidas*, Tomo I: 160-164. Traduzido por José Barata-Moura. Lisboa: Edições «Avante!».

- Marx, Karl. 2008b. «As lutas de classes em França de 1848 a 1850.» Em Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras escolhidas*, Tomo I: 210-327. Traduzido por Álvaro Pina e Fernando Silvestre. Lisboa: Edições «Avante!».
- Marx, Karl. 2008c. «Carta de Marx a Pavel V. Annikov.» Em Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras escolhidas*, Tomo I: 560-571. Traduzido por Eduardo Chitas. Lisboa: Edições «Avante!».
- Marx, Karl. 2016a. «O Congresso da Haia.» Em Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras escolhidas*, Tomo II: 319-321. Traduzido por José Barata-Moura, Eduardo Chitas e Álvaro Pina. Lisboa: Edições «Avante!».
- Marx, Karl. 2016b. *Extracto dos comentários ao livro de Bakúnine «Estatividade e anarquia».* Em Karl Marx e Friedrich Engels, *Obras escolhidas*, Tomo II: 445-447. Traduzido por José Barata-Moura. Lisboa: Edições «Avante!».
- Marx, Karl e Friedrich Engels. 2008a. *Feuerbach. Oposição das concepções materialista e idealista.* Em *Obras escolhidas*, Tomo I: 17-88. Traduzido por Álvaro Pina. Lisboa: Edições «Avante!».
- Marx, Karl e Friedrich Engels. 2008b. *Manifesto do Partido Comunista.* Em *Obras escolhidas*, Tomo I: 108-159. Traduzido por José Barata-Moura e Álvaro Pina. Lisboa: Edições «Avante!».
- May, Todd. 1989. «Is post-structuralist political theory anarchist?» *Philosophy and social criticism* 15, n.º 2: 167-182.
- May, Todd. 1994. *The political philosophy of poststructuralist anarchism.* Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press.
- May, Todd. 2009. «Thinking the break: Rancière, Badiou and the return of a politics of resistance.» *Comparative and continental philosophy* 1, N.º 2: 253-268.
- May, Todd. 2010. *Contemporary political movements and the thought of Jacques Rancière.* Edimburgo: Edinburgh University Press.
- May, Todd. 2015. *Nonviolent resistance. A philosophical introduction.* Cambridge e Malden: Polity Press.
- McCarthy, Thomas. 1994. «The critique of impure reason. Foucault and the Frankfurt School *Critique and power. Recasting the Foucault/Habermas debate*, editado por Michael Kelly: 243-282. Cambridge: The MIT Press.
- McElroy, Wendy. 1991. «The roots of individualist feminism.» Em *Freedom, feminism, and the State. An overview of individualist feminism*, editado por Wendy McElroy: 3-26. Nova York: Holmes and Meier.
- McKenzie, Jonathan e Craig Stalbaum. 2007. «Manufacturing consensus: Goldman, Kropotkin and the order of an anarchist canon.» Em *Feminist interpretations of Emma Goldman*, editado por Penny A. Weiss e Loretta Kensinger. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- McLaughlin, Paul. 2002. *Mikhail Bakunin. The philosophical basis of his anarchism.* Nova York: Algora.

- McLaughlin, Paul. 2007. *Anarchism and authority. A philosophical introduction to classical anarchism*. Burlington: Ashgate.
- McLaughlin, Paul. 2018. «Anarchism and analytic philosophy.» Em *Brill's companion to anarchism and philosophy*, editado por Nathan Jun, Vol. 1: 341-368. Leiden & Boston: Brill.
- Mill, John Stuart. 2003. *On liberty*. New Haven e Londres: Yale University Press.
- Miller, David. 1984. *Anarchism*. Portsmouth: J. M. Dent & Sons.
- Miller, David. 2003. *Political philosophy: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David e Richard Dagger. 2003. «Utilitarianism and beyond: contemporary analytical political philosophy.» Em *The Cambridge history of twentieth-century political thought*, editado por Terence Ball e Richard Bellamy, 446-469. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miranda, José Bragança de. 1979. «Introdução.» Em Max Stirner, *Textos dispersos*. Traduzido por José Bragança de Miranda: 9-28. Lisboa: Via Editora.
- Miranda, José Bragança de. 2004. «Stirner, o passageiro clandestino da história.» Em Max Stirner, *O único e a sua propriedade*. Traduzido por João Barrento: 295-339. Lisboa: Antígona.
- Mises, Ludwig von. 1963. *Human action. A treatise on economics*. São Francisco: Fox & Wilkes.
- Morais, Pedro. 2020. «Introdução.» Em Emma Goldman, *Anarquismo e outros ensaios*. Traduzido por Pedro Morais: 3-9. Lisboa: Letra Livre e A Batalha.
- More, Thomas. 2009. *Utopia ou a melhor forma de governo*. Traduzido por Aires A. Nascimento. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Moretti, Antonio. 2020. «Agonistic truth: The issue of power between the *Will to knowledge* and *Government by truth*.» Em *The late Foucault. Ethical and political questions*, editado por Marta Faustino e Gianfranco Ferraro: 133-148. Londres e Nova York: Bloomsbury Academic.
- Morgan, Vanessa Sloan. 2016. «Swimming against the current. Towards an anti-colonial anarchism in British Columbia, Canada.» Em *Theories of resistance. Anarchism, geography, and the spirit of revolt*, editado por Marcelo J. L. Souza, Richard J. White e Simon Springer: 177-205. Londres e Nova York: Rowman & Littlefield.
- Morland, David. 1997. *Demanding the impossible? Human nature and politics in nineteenth-century social anarchism*. Londres e Washington: Cassell.
- Morris, Brian. 2002. «Kropotkin's ethical naturalism.» *Democracy & nature* 8, N.º 3: 423-437.
- Morrow, John. 2007. *História do pensamento político ocidental*. Traduzido por Fernando Oliveira. Lisboa: Europa-América.

- Mueller, Tadzio. 2011. «Empowering anarchy: power, hegemony and anarchist strategy.» Em *Post-anarchism: a reader*, editado por Duane Rousselle e Süreyya Evren: 75-94. Londres: Pluto Press.
- Negarestani, Reza. 2018. *Intelligence and spirit*. Windsor Quarry e Nova York: Urbanomic e Sequence Press.
- Negri, Antonio. 2012. «Some thoughts on the use of dialectics.» *African yearbook of rhetoric* 3, N.º 1: 3-11.
- Nettlau, Max. 1996. *A short history of anarchism*. Traduzido por Ida Pilat Isca. Londres: Freedom Press.
- Newman, Saul. 2004. «Anarchism and the politics of resentment.» Em *I am not a man, I am dynamite. Nietzsche and anarchism*, editado por John Moore: 107-115. Brooklyn: Autonomedia.
- Newman, Saul. 2005. *Power and politics in poststructuralist thought. New theories of the political*. Nova York: Routledge.
- Newman, Saul. 2007a. *From Bakunin to Lacan. Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Lanham: Lexington Books.
- Newman, Saul. 2007b. «Anarchism, poststructuralism and the future of radical politics.» *SubStance* #113 36, N.º 2: 1-19.
- Newman, Saul. 2010a. *The politics of postanarchism*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Newman, Saul. 2010b. «Voluntary servitude reconsidered. Radical politics and the problem of self-domination.» *Anarchist developments in cultural studies*, N.º 1: 31-49.
- Newman, Saul. 2011a. *Max Stirner*. Nova York: Palgrave Macmillan.
- Newman, Saul. 2011b. «Reconsidering post-Structuralism and anarchism.» Em *Post-anarchism: a reader*, editado por Duane Rousselle e Süreyya Evren: 46-68. Londres: Pluto Press.
- Newman, Saul. 2014. «Occupy and autonomous political life.» Em *Radical democracy and collective movements today. The biopolitics of the multitude versus the hegemony of the people*, editado por Alexandros Kioupiolis e Giorgos Katsambekis: 93-109.. Farnham e Burlington: Ashgate.
- Newman, Saul. 2019a. *Political theology. A critical introduction*. Cambridge e Medford: Polity Press.
- Newman, Saul. 2019b. «Postanarchism.» Em *The Palgrave handbook of anarchism*, editado por Carl Levy e Matthew S. Adams: 293-303. Cham: Palgrave Macmillan.
- Newman, Saul. 2020. «Gustav Landauer's anarcho-mysticism and the critique of political theology.» *Political theology* 21, N.º 5: 434-451.
- Nietzsche, Friedrich. 1967. *The will to power*. Traduzido por Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale. Nova York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich. 2022. *Assim falou Zaratustra*. Traduzido por António Sousa Ribeiro. Lisboa: Almedina.

- Noys, Benjamin. 2008. «Through a glass darkly. Alain Badiou's critique of anarchism.» *Anarchist studies* 16, N.º 2: 107-120.
- Nozick, Robert. 2009. *Anarquia, Estado e Utopia*. Traduzido por Vitor Guerreiro. Lisboa: Edições 70.
- Nunes, Américo. 2019. *Ricardo Flores Magón. Une utopie dans les révolutions du Mexique*. Paris: Ab irato.
- Oksala, Johanna. 2005. *Foucault on freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oksala, Johanna. 2012. *Foucault, politics, and violence*. Evanston: Northwestern University Press.
- Palczewski, Catherine Helen. 1995. «Voltaireine de Cleyre. Sexual slavery and sexual pleasure in the nineteenth century.» *National Women's Studies Association*, N.º 7: 54-68.
- Palmer, Kathryn e Stephen E. Lucas. 2008. «On trial. Conflicting versions of Emma Goldman's address to the jury.» *Rhetoric and public affairs* 11, N.º 1: 47-88.
- Parfit, Derek. 2011. *On what matters*, Vol. 2. Oxford: Oxford University Press.
- Parsons, Lucy. 1889. *Life of Albert R. Parsons, with brief history of the labor movement in America*. Chicago: Mrs. Lucy E. Parsons, publisher, and proprietor.
- Parsons, Talcott. 1963. «On the concept of political power.» *Proceedings of the American Philosophical Society* 107, N.º 3: 232-262.
- Pasolini, Pier Paolo. 2006. Entrevistado por Gideon Bachmann. In *Pasolini prossimo nostro*, realizado por Giuseppe Bertolucci. Ripley's Film.
- Patterson, Sean. 2020. *Anarchist and mennonite narratives of Ukraine's civil war, 1917–1921*. Winnipeg: University of Winnipeg Press.
- Patton, Paul. 2010. «Foucault and normative political philosophy.» Em *Foucault and philosophy*, editado por Timothy O'Leary e Chris Falzon. Oxford: Blackwell.
- Patyk, Lynn Ellen. 2009. «Remembering "the terrorism". Sergei Stepniak-Kravchinskii's underground Russia.» *Slavic Review* 68, N.º 4, Inverno: 758-781.
- Perlman, Fredy. 2021. *Contra o Leviatã. Contra a sua história*. Traduzido por Pedro Morais. Vargem: Flauta de Luz.
- Pickett, Brent L. 1996. «Foucault and the politics of resistance.» *Polity* 28, N.º 4: 445-466.
- Piper, Laurence. 2005. «Book review to *Power: a radical view*, by Steven Lukes.» *Theoria* 52, N.º 108: 118-122.
- Platão. 1993. *Éutífron, Apologia de Sócrates, Críton*. Traduzido por José Trindade Santos. Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Platão. 2007. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- Platão. 2008. *O Político*. Tradução de Carmen Isabel Leal Soares. Lisboa: Círculo de Leitores – Temas e Debates.
- Platão. 2011. *Timeu-Critias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- Platão. 2019. *Leis*, Vol. 2. Lisboa: Edições 70.
- Popper, Karl. 1947. *The open society and its enemies. Vol. II, The high tide of prophecy: Hegel, Marx and the aftermath*. Londres: Routledge.
- Presbey, Gail M., 1997. «Hannah Arendt on power.» Em *Philosophical perspectives on power and domination*, editado por Laura Duhan Kaplan e Laurence Bove: 29-40. Leiden: Brill.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1846. *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, Tomo II. Paris: Chez Guillaumin et C, Libraires.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1849a. «La reaction.» Em *Idées révolutionnaires*: 18-28. Paris: Garnier Frères, Libraires.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1849b. *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir a l'histoire de la Révolution de Février*. Paris: Bureau du Journal *La Voix du Peuple*.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1851. *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*. Paris: Garnier Frères.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1975. *O que é a propriedade?* Traduzido por Marília Caeiro. Lisboa: Estampa.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1996. *Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução*. Traduzido por Francisco Trindade. Lisboa: Colibri.
- Pulkkinen, Tuija. 2000. *The postmodern and political agency*. Jyväskylä: SoPhi.
- Pynchon, Thomas. 2006. *Against the day*. Nova York: The Penguin Press.
- Queiroz, Clara. 2008. *Se não puder dançar esta não é a minha revolução: aspectos da vida de Emma Goldman*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Rawls, John. 2005. *Political liberalism*. Nova York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 2007. *Lectures on the history of political philosophy*. Editado por Samuel Freeman. Cambridge e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 2021. *Uma teoria da justiça*. Traduzido por Carlos Pinto Correia. Lisboa: Presença.
- Raz, Joseph. 1983. *The authority of law. Essays of law and morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Read, Herbert. 1940. *The philosophy of anarchism*. Londres: Freedom Press.
- Read, Herbert. 1943. *The politics of the unpolitical*. Londres: Routledge.
- Rendeiro, Alexandre. 2014. «O anarquismo e a estética da liberdade.» Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

- Reznek, Samuel. 1927. «The political and social theory of Michael Bakunin.» *The American political science review* 21, N.º 2, Maio: 270-296.
- Richelieu. 2008. *Testamento político*. Tradução de Carlos Leone. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores.
- Riley, Thomas Auraldo. 1972. *Germany's poet-anarchist John Henry Mackay. A contribution to the history of german literature at the turn of the century: 1880-1920*. Nova York: The Revisionist Press.
- Ritter, Alan. 1980. *Anarchism: a theoretical analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robbins, Lionel. 1984. *An essay on the nature and significance of economic science*. Londres e Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rocker, Rudolf. 1937. *Nationalism and culture*. Traduzido por Ray E. Chase. Los Angeles: Rocker Publications Committee.
- Rocker, Rudolf. 1974. *Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rocker, Rudolf. 1989. *Anarcho-syndicalism*. Londres-Sterling: Pluto Press.
- Rodrigues, Beatriz de Almeida. 2018. «Crime e fruição: o egoísmo de Max Stirner como discurso de resistência contra a dominação?» Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- Romanos, Eduardo. 2014. «Radicalization from outside. The role of the anarchist diaspora in coordinating armed actions in Franco's Spain.» Em *Dynamics of political violence. A process-oriented perspective on radicalization and the escalation of political conflict*, Lorenzo Bosi, Chares Demetriou e Stefan Malthaner: 237-254. Farnham e Burlington: Ashgate.
- Room, Donald. 2016. *What is anarchism? An introduction*. Oakland: PM Press.
- Röpke, Wilhelm. 1948. *Civitas humana. Humane order of society*. Traduzido por Cyril Spencer Fox. Londres, Edimburgo e Glasgow: William Hodge and Company, Ltd.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2012. *O contrato social* [manuscrito de Genebra]. Tradução de Manuel João Pires. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2021. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Traduzido por José Mário Silva. Lisboa: Penguin Random House.
- Rousselle, Duane. 2012. *After Post-Anarchism*. Berkeley: Repartee.
- Rosas, João Cardoso. 2009. «Introdução à edição portuguesa.» Em Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*: vii-xviii. Lisboa: Edições 70.
- Rosas, João Cardoso. 2020. «Maquiavel e Moro.» Em *História da filosofia política*, editado por João Cardoso Rosas: 169-194. Lisboa: Presença.

- Rothbard, Murray. 1970. *Man, economy, and State*, Vol. 1. Los Angeles: Nash Publishing.
- Rothbard, Murray. 1998 *Ethics of liberty*. Nova York e Londres: New York University Press.
- Rothbard, Murray. 2006a. *For a new liberty. The libertarian manifesto*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- Rothbard, Murray. 2006b. *Power and market. Government and economy*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- Samis, Alexandre. 2009. *Minha pátria é o mundo inteiro. Neno Vasco, o anarquista e o sindicalismo revolucionário em dois mundos*. Lisboa: Letra Livre.
- Samudzi, Zoé e William C. Anderson. 2018. *As black as resistance*. Oakland: AK Press.
- Sargent, Lydia, ed. 1981. *Women and revolution. A discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism*. Montreal: Black Rose Books.
- Scanlon, Thomas. 2014. *Being realistic about reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmitt, Carl. 1988. *The crisis of parliamentary democracy*. Traduzido por Ellen Kennedy. Cambridge e Londres: The MIT Press.
- Schmitt, Carl. 1998. *Catolicismo romano e forma política*. Traduzido por Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin.
- Schmitt, Carl. 2006. *Political theology. Four chapters on the concept of sovereignty*. Tradução de George Schwab. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl. 2007. *Theory of the partisan. Intermediate commentary on the concept of the political*. Traduzido por G. L. Ulmen. Nova York: Telos Press Publishing.
- Schmitt, Carl. 2017. «Remarks on Friedrich Meinecke's *Machiavellism: the doctrine of raison d'état and its place in modern history*.» *Max Weber Studies* 17, N.º 1: 54-63.
- Schmitt, Carl. 2020. *O conceito do político*. Traduzido por Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70.
- Schock, Kurt. 2015. *Civil resistance today*. Cambridge: Polity Press.
- Schroeder, Mark. 2005. «Realism and reduction. The quest for robustness.» *Philosophers' imprint* 5, N.º 1, Fevereiro: 1-18.
- Schürmann, Reiner. 1982. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil.
- Scott, James C. 2013. *A dominação e a arte da resistência*. Traduzido por Pedro Serras Pereira. Lisboa: Letra Livre.
- Senellart, Michel. 2004. «Situation des cours.» Em Michel Foucault. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*: 379-411. Paris: Gallimard, Seuil.
- Shain. 2022. *Nietzsche and anarchy*. Croácia: Elephant Editions e Active Distribution.

- Shantz, Jeff. 2010. *Constructive anarchy. Building infrastructures of resistance*. Farnham e Burlington: Ashgate.
- Shantz, Jeff. 2020. *Organizing anarchy. Anarchism in action*. Leiden e Boston: Brill.
- Sharp, Gene. 1959. «The meanings of non-violence. A typology (revised).» *Journal of conflict resolution* 3, N.º 1: 41-64.
- Sharp, Gene. 1973. *The politics of nonviolent action. Part One: power and struggle*. Boston: Porter Sargent.
- Schatz, Marshall, ed. 1972. *The essential works of anarchism*. Nova York: Quadrangle Books.
- Sheehan, Seán M. 2003. *Anarchism*. Londres: Reaktion Books.
- Silva, José Miguel. «Hades.» Em *Ulisses já não mora aqui*: 61-62. Lisboa: &etc.
- Simmons, A. John. 1996. «Philosophical anarchism.» Em *For and against the State: new philosophical readings*, editado por John T. Sanders e Jon Narveson: 19-39. Londres: Rowan & Littlefield Publishers.
- Simons, Jon. 1995. *Foucault and the political*. Londres: Routledge.
- Singer, Peter. 1999. *A darwinian left. Politics, evolution and cooperation*. New Haven e Londres: Yale University Press.
- Skirda, Alexandre. 1999. *Nestor Makhno, le cosaque libertaire*. Paris: Ed. de Paris.
- Skornick, Arnault. 2015. *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*. Paris: Les Prairies Ordinaires.
- Smith, Adam. 2016. *A riqueza das nações*, Vol. 2. Tradução de Luís Cristóvão de Aguiar. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. «Scattered speculations on the question of value.» Em *In other worlds. Essays in cultural politics*: 154-175. Nova York e Londres: Methuen.
- Solnit, David e Rebecca Solnit. 2009. *The battle of the story of the Battle of Seattle*. Oakland: AK Press.
- Sreedhar, Sussane. 2010. *Hobbes on resistance. Defying the Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stavrakakis, Yannis. 2014 «Hegemony or post-hegemony? Discourse, representation and the revenge(s) of the real». Em *Radical democracy and collective movements today. The biopolitics of the multitude versus the hegemony of the people*, editado por Alexandros Kioupkiolis e Giorgos Katsambekis: 112-132. Farnham e Burlington: Ashgate.
- Sorel, Georges. 2013 *Réflexions sur la violence*. Genebra-Paris: Entremonde.
- Stepniak, Sergey. 1882. *Underground Russia. Revolutionary profiles and sketches from life*. Londres: s.e.
- Stewart, Jon. 2021. *Hegel's century. Alienation and recognition in a time of revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Stirner, Max. 2004. *O único e a sua propriedade*. Traduzido por João Barrento. Lisboa: Antígona.
- Strauss, Leo. 1987. «Plato.» Em *History of Political Philosophy*, editado por Leo Strauss e Joseph Cropsey: 33-89. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- Swann, Thomas. 2010. «Are postanarchists right to call classical anarchisms “humanist”?» Em *Anarchism and moral philosophy*, editado por Benjamin Franks e Matthew Wilson: 266-242. Nova York: Pallgrave Macmillan.
- Tavares, José. s.d. *Apontamentos sobre os anarquistas e a guerra*. Lisboa: Pandora/ACdM.
- Taylor, Charles. 1984. «Foucault on freedom and truth.» *Political Theory* 12, N.º 2: 152-183.
- Tiqqun. 1999. «Thèses sur le Parti Imaginaire.» *Tiqqun. Organe conscient du Parti Imaginaire*, N.º 1: 50-70.
- Tiqqun. 2001a. «Introduction à la guerre civile.» *Tiqqun. Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire*. N.º 2: 2-37.
- Tiqqun. 2001b. «Comment Faire ?», *Tiqqun. Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire*. N.º 2: 284-287.
- Tiqqun. 2010. *Introduction to civil war*. Traduzido por Alexander R. Galloway e Jason E. Smith. Los Angeles: Semiotext(e).
- Tolstói, Leo. 1990. *Government is violence. Essays on anarchism and pacifism*, editado por David Stephens. Londres: Phoenix Press.
- Toscano, Alberto. 2021. «George Sorel, *From reflections on violence*.» Em Walter Benjamin, *Toward the critique of violence. A critical edition*, editado por Peter Fenves e Julia Ng: 194-200. Stanford: Stanford University Press.
- Tronti, Mario. 2006. *Operai e capitale*. Roma: DeriveApprodi.
- Tucker, Benjamin. 1893. *Instead of a book. By a man too busy to write one. A fragmentary exposition of philosophical anarchism*. Nova York: Benjamin R. Tucker, Publisher.
- Vallentyne, Peter. 2007. «Libertarianism and the State.» *Social philosophy and policy* 24, N.º 1: 187-205.
- Vaneigem, Raoul. 2014. *A arte de viver para as gerações novas*. Traduzido por José Carlos Marques e Júlio Henriques. Lisboa: Letra Livre.
- Virilio, Paul. 1977. *Vitesse et politique*. Paris: Galilée.
- Virno, Paolo. 2001. *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*. Catanzaro: Rubbettino.
- Virno, Paolo. 2015. «Diritto di resistenza.» Em *L'idea di mondo*: 146-147. Macerata: Quodlibet.

- Vizetelly, Ernest Alfred. 1911. *The anarchists. Their faith and their record*. Edimburgo: Turnbull and Spears Printers.
- Voegelin, Eric. 1975. *From Enlightenment to revolution*. Durham: Duke University Press.
- Walter, Nicolas. 2019. *About anarchism*. Oakland: PM Press.
- Walzer, Michael. 1986. «The Politics of Michel Foucault.» Em *Foucault. A critical reader*, editado por David C. Hoy: 51-68. Oxford e Nova York: Basil Blackwell.
- Walzer, Michael. 2023. «Even the oppressed have obligations.» *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2023/11/oppression-palestine-israel-hamas/675907/>
- Ward, Colin. 2004. *Anarchism. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Webb, David. 2013. *Foucault's archaeology. Science and transformation*. Edimburgo: Edimburgh University Press.
- Weber, Max. 2022. *Economia e sociedade*. Traduzido por Artur Morão e Teresa e Marian Toldy. Lisboa: Edições 70.
- Wendt, Fabian. 2014. «Justice and political authority in left-libertarianism.» *Politics, philosophy & economics* 14, N.º 3: 316-339.
- White, Richard J., Simon Springer e Marcelo Lopes de Souza, eds. 2016. *The practice of freedom. Anarchism, geography, and the spirit of revolt*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Williams, Dana M. 2017. *Black flags and social movements. A sociological analysis of movement anarchism*. Manchester: Manchester University Press.
- Wilson, Peter Lamborn. 2006. «Secular antinomian anabaptist neo-luddism.» *Fifth estate*, N.º 372: 37-39.
- Wilson, Peter Lamborn. 2022. *O novo niilismo*. Traduzido por Joana Jacinto. Lisboa: Barco Bêbado.
- Wittgenstein, Ludwig. 2011. *Tratado lógico-filosófico. Investigações filosóficas*. Traduzido por M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Wolff, Robert Paul. 1970. *In defense of anarchism*. Nova York: Harper and Row.
- Wolff, Robert Paul. 1998. *In defense of anarchism*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- Wolff, Jonathan. 2004. *Introdução à filosofia política*. Traduzido por Maria de Fátima St. Aubyn.. Lisboa: Gradiva.
- Woodcock, George. 1962. *Anarchism. A history of libertarian ideas and movements*. Cleveland e Nova York: Meridian Books.

- Woodcock, George. 1971. *O anarquismo. História das ideias e dos movimentos libertários*. Traduzido por Rafael Gomes Filipe. Lisboa: Meridiano.
- Zamora, Daniel, ed. 2014. *Critiquer Foucault. Les années 1989 et la tentation néolibérale*. Bruxelas: Les Éditions Aden.
- Zenker, Ernst Viktor. 1897. *Anarchism. A criticism and history of the anarchist theory*. Nova York e Londres: G. P. Putnam's Sons, The Knickerbocker Press.
- Zerzan, John. 1991. «The catastrophe of postmodernism.» *Anarchy: a journal of desire armed*, N.º 30: 16-21, 25.
- Zerzan, John. 2002. *Running on emptiness. The pathology of civilization*. Los Angeles: Feral House.
- Zerzan, John. 2013. «Industrialism and its discontents. The luddites and its inheritors.» *Fifth estate*, N.º 389: 19-24.
- Žižek, Slavoj. 2007. «Resistance is surrender.» *London review of books* 29, N.º 22.
- Zúquete, José Pedro. 2016. «O anarquismo está de volta?», *Análise Social*, N.º 221: 966-989.