

## Um Anarquismo Não - Revolucionário

1. O recente artigo de Nico Berti, publicado em *Volontá* (1), “La rivoluzione e il nostro tempo” chegou na hora exacta.

De há uns anos para cá, a reflexão teórica acerca dos principais temas do anarquismo, tomou este aspecto novo: de colóquio em colóquio, de revista em revista, de intervenção em intervenção, existe um debate em curso à escala internacional, debate esse que, pouco a pouco, tem vindo a circunscrever e a submeter ao olhar crítico que hoje nos é possível todos os principais problemas da filosofia e da prática libertárias (2). Não que no passado não tenha havido — oh!, quantas vezes — discussões sobre estes mesmos assuntos, frequentemente até num quadro internacional também. Porém, as trocas faziam-se essencialmente sob a forma de polémicas, como uma dinâmica própria e não certamente a mais aconselhada para o exercício de um espírito crítico. Em relação a hoje, há pelo menos duas diferenças de peso: as consequências e condicionamentos políticos das discussões são infinitamente menores — pela perda de poder social do movimento anarquista nas sociedades de hoje, relativamente ao principio do século; e, factor igualmente não negligenciável, os debates têm por intérpretes intelectuais e militantes comuns, e não as “vacas sagradas” de antigamente.

Nico Berti enfrenta, pois, corajosamente, o problema da revolução, que já vinha aflorando aqui e ali, com frequência, em outras intervenções, suas e doutros. Para Berti, o conceito de revolução entrou em crise, e essa crise está arrastando o anarquismo para uma via sem saída. Isto porque o anarquismo não é capaz de conceber-se sem revolução. Daí a sua “esquizofrenia”, o seu constante balançar entre “extremo realismo” e “extremo utopismo”. Mas Berti busca uma saída e propõe-na em dois planos. Primeiramente, procurando *historizar* o conceito de revolução, a qual “não pode mais ser concebida segundo o velho modelo ideológico, com toda a sua deontologia prestabelecida e codificada”. Assim, avançando um pouco mais, indica que “mais do que uma revolução libertária, o anarquismo deve hoje orientar-se para uma revolução da liberdade”. É vago e impreciso, mas é um ponto de viragem importante. Num outro plano, Berti afirma que existe um nódulo essencial definidor do anarquismo, mas que não há nenhuma

“essência” da revolução. Por outras palavras, revolução seria apenas *contingência, história* — se não estou alargando demasiadamente o sentido das suas palavras.

Aquilo que Berti afirma numa linguagem categorial e filosófica, outros o dizem num registo de raciocínio político ou de análise sociológica. Com efeito, julgo que, a partir da década de 70, se verifica generalizadamente um progressivo descrédito da ideia de revolução. Em primeiro lugar porque, à medida que o tempo passa, a dinâmica socioeconómica parece apostada em mostrar que ela é cada vez mais inviável, *impossível*. Bem entendido, o progresso técnico e organizacional parece aqui determinante, mas igualmente a cultura e os comportamentos sociais dos indivíduos. Quem está a ver na pele de um revolucionário o programador informático que reside em Bordeaux ou em Dortmund, possui casa própria, a mulher trabalha num escritório, com dois automóveis, barco à vela, férias na neve ou no Mediterrâneo, e dois filhos estudantes apaixonados pela banda desenhada, o vídeo e o ténis?

Nos nossos países industrializados e democráticos os *sujeitos revolucionários* do princípio do século são hoje *cidadãos* preocupados com a evolução futura da sua profissão e do seu rendimento, com problemas de “urbanidade” e de “qualidade de vida”, no limite, de direitos civis e políticos. Não aspiram a nenhuma transformação radical da sociedade em que se inserem, nem sonham com qualquer “mundo novo”. O nível de vida mas, simultaneamente, a percepção dos limites deste modelo de desenvolvimento postos a nu pela crise económica, pelas reestruturações industriais e por um certo *abaixamento* e banalização do poder político, terão encaminhado para uma esfera mais individual e inter-individual as aspirações e desejos “utópicos” das populações.

Simultaneamente, o sujeito de hoje, nos países desenvolvidos, encara os fenómenos revolucionários de outra maneira, não mais apaixonadamente pró ou contra, como no passado dos seus avós e até dos seus pais, mas com o interesse e a curiosidade permitidos pelo distanciamento. Interesse carregado de vontade de descobrir as suas próprias raízes, no que toca às revoluções que forjaram o destino dos países industrializados — e basta ver a atracção pelos estudos históricos e pela arqueologia dos movimentos sociais do século XIX para cá, incluindo evidentemente o anarquismo; e curiosidade perante a *estranheza* que, para o cidadão europeu ou norte-americano, constitui os comportamentos de indivíduos e massas em ebulição revolucionária em zonas como o Irão, o Líbano ou a América latina. Este interesse (“regressão simbólica”) e esta curiosidade (“exotismo”), são a prova mais evidente da dissociação profunda entre os agentes sociais destes países e uma qualquer aspiração revolucionária, entre sociedade e revolução.

Estaremos nós assistindo, a par de um processo de secularização das sociedades modernas (em acto desde o arranque da “revolução industrial”), a uma desradicalização histórica dos objectivos que o imaginário social vai continuamente forjando? Basta ver as “declarações de princípios” das revoluções americana ou francesa, os “manifestos” do socialismo e do movimento operário, as “bases” ou os “programas” do anarquismo histórico, para se convencer como as formulações iniciais parecem bem hiperbólicas comparadas à modéstia dos efeitos práticos. Compreende-se então que tal constatação possa ter conduzido, senão a uma mutilação do imaginário social, pelo menos a um seu deslocamento.

Para certos sociólogos (Touraine, por exemplo), a utopia seria apenas uma forma elementar dos movimentos sociais, uma expressão dos sinais anunciadores de uma mutação social em aproximação. Ontem o anarquismo, barómetro sensível da entrada na massificação da sociedade industrial; hoje o ecologismo, alerta e precursor da “terceira vaga” (para utilizar a formulação de Toffler). Versão apenas modernizada do cientismo marxiano que, ao etiquetá-las de utópicas, apenas pretendia diminuir as correntes socialistas que não eram do seu agrado? Talvez haja um pouco disto, mas bom será que, ao admiti-lo, não esterilizemos a fecundidade de uma ideia ou de um esquema explicativo.

A utopia — e a revolução surge-nos cada vez mais como uma utopia — é um modo essencial de apreensão da realidade e de intervenção social que hoje é transportado por sectores com escasso poder social, económico e político e, neste sentido, marginais. São os chamados novos movimentos sociais, da juventude ao feminismo, do pacifismo ao ecologismo. Ora, mesmo nestes núcleos que agem no seio das nossas sociedades como os mais importantes factores de contestação e de transformação social, a ideia de revolução é, por assim dizer, inexistente. Isto é, as aspirações mais elevadas em matéria de mudança social são, nestes países — e insistimos aqui nesta delimitação —, encaradas fora do esquema revolucionário. Sobretudo, julgamos que existe, cada vez menos nos indivíduos, o desejo subjectivo, a paixão da revolução. Convenhamos que, se isto é verdade, se trata de uma alteração qualitativa de extrema importância, em relação à maneira como, ainda há apenas alguns anos atrás, muitos de nós habitualmente raciocinávamos.

Mas para além da revolução nos aparecer cada vez mais impossível, há também um segundo aspecto, não menos importante do que o primeiro, que é o da ideia de que ela seria, cada vez menos, *desejável*.

Os debates desenvolvidos nos últimos anos sobre liberdade e totalitarismo, no interior e no exterior do meio libertário, foram levados a colocar o problema das revoluções em termos de custos-benefícios, modos de raciocínio que terá surpreendido alguns, mas igualmente feito entrever a outros uma nova forma de abordar a questão.

Por um processo diverso, um certo esforço de investigação histórica que começa a desenvolver-se entre nós, sobre bases mais rigorosas e sem preocupações auto justificatórias, tem igualmente contribuído para desmontar internamente certos procedimentos de mitificação (e, portanto, de censura) que o movimento anarquista fazia da sua própria participação em alguns dos processos revolucionários mais importantes deste século, permitindo assim uma visão mais crítica do passado. Porém, inevitavelmente também, tal esforço não deixa concerteza de enfraquecer no militante libertário de hoje a vontade de experimentar semelhantes experiências.

Pode ainda pensar-se que, até à Segunda Guerra Mundial, a presença efectiva do anarquismo nos principais teatros revolucionários (México, Europa, Rússia, Espanha), para além de, na altura, ter permitido alimentar esperanças quanto a possíveis desenlaces ou estabilizações mais ou menos favoráveis às aspirações libertárias, terá contribuído, de facto, para modelar a cultura destes povos num sentido vizinho das nossas preocupa-

ções, nunca nos efeitos políticos imediatos, mas sim por complexas vias transversas de influência social só apercíveis no médio e longo prazo. Não estaremos nós, nos países industriais democráticos, a realizar, numa pequena parte que seja, o sonho de individualidade (material e espiritual) que perseguiram os anarquistas de há um século, quando experimentavam, com as classes populares em que se inseriam, toda a sorte de penúrias e, ainda por cima, um sentimento vivíssimo de exclusão social e cultural?

Mas, depois da Segunda Guerra Mundial, a situação, neste aspecto, alterou-se completamente. O movimento anarquista deixou de influenciar as revoluções. É possível que ele próprio tenha cometido erros e que só agora comece a estar em situação de os criticar e compreender e de poder portanto beneficiar desse *feedback*. Mas o facto mais importante a assinalar é a deslocação dos teatros revolucionários dos países industriais desenvolvidos para certas zonas agora em vias de industrialização, com estruturas sociais muito diferentes. Que nestas zonas (China, Indochina, Índia, países árabes, África negra, América latina) e nestas conjunturas revolucionárias se não tenha manifestado qualquer expressão anarquizante, com um mínimo de identificação e ligação com anarquismo clássico, é um outro problema que não vamos abordar, mas que põe certamente em jogo dados tão diversos e tão complexos como as diversíssimas estruturas sociais e culturas desses povos, os seus processos de colonização e (sub) desenvolvimento económico, a partilha imperialista do mundo em blocos, etc.

As revoluções de hoje são os nacionalismos árabes, os movimentos descolonizadores, o Afeganistão e a Nicarágua, o Camboja e África do Sul. Não são, como provavelmente pensámos há anos atrás, o *black power* americano, a explosão estudantil de 1968 ou mesmo a revolta do povo polaco contra a ditadura que o oprime. Nestas novas revoluções, nem com excesso de boa vontade conseguem reconhecer-se nelas os anarquistas da nova ou da velha escola.

Destas constatações, há alguns que franqueiam a passagem e, claramente, riscam a problemática revolucionária das suas perspectivas, quando não assumem mesmo uma atitude anti-revolucionária. No fundo, não fora essa a posição de um Charles Fourier que vivera, de dentro e de perto, embora jovem, as contingências da revolução francesa, da “Grande Revolução?”.

Um libertário francês, Roger Monclin, partiu para Espanha em 1936 porque era, então, “um revolucionário”. “Foi precisamente o que eu vi em Espanha que me obrigou a reflectir e me conduziu à não-violência. (...) Toda a causa, por muito nobre que seja, que obriga a matar é uma falsa boa causa. (...) É o ambiente criado pelas insurreições. Cria-se então uma tal atmosfera de ódio, de morticínio, de vingança, que deixa de haver qualquer respeito que seja pela vida humana (...) a coisa mais importante que existe.”  
(3) — conta este ex-revolucionário.

Num artigo recente, a própria Federica Montseny revela uma perfeita consciência do problema: “Face a este dilema, alguns companheiros desenganados renegaram a revolução. Se cada revolução deve desembocar fatalmente na ditadura, se não há outro caminho se não o de renunciar às ideias por causa de um triunfo efémero que nos condena a voltar ao ponto de partida, para quê fazer a revolução? É melhor então que a evolução siga o seu curso, que o homem comece a sua libertação individualmente”.

“Este não é, nem será nunca, o meu ponto de vista”, acrescenta Federica que, apesar de todos os inconvenientes reconhecidos, atribui um balanço positivo à acção revolucionária a qual representa “um passo em frente” (4).

Poderíamos buscar outros exemplos destas mesmas duas atitudes, tanto nas gerações que ainda conheceram directamente os levantamentos revolucionários como nas que se lhes seguiram, mas não o julgamos necessário. A ilustração está feita. A identificação das linhas de tendência, também, segundo as conclusões da nossa análise (5). Passemos então a recordar, muito brevemente, as posições que sobre o problema das revoluções assumiram alguns dos teóricos anarquistas do início do século.

2. Sabemos como um dos poucos textos políticos de Elisée Reclus foi justamente *Evolution et révolution* (6), onde esta última é vista como uma passagem obrigatória, em consequência de certos bloqueamentos ocorridos na evolução normal das sociedades. Para Kropótkin, bem longe de ser uma simples mudança de governantes, a revolução é “a tomada de posse pelo povo de toda a riqueza social. É a abolição de todos os poderes que mais não têm feito que entrar o desenvolvimento da humanidade”. (7) “Se representarmos o lento progresso de um período de evolução por uma linha traçada no papel, nós veremos esta linha subir gradualmente, lentamente. Mas chega então uma revolução — e a linha faz um sobresalto: sobe repentinamente. (...) Mas a esta altura o progresso não pode manter-se; as forças hostis ligam-se para a derrubar (...); a linha cai. Vem a reacção. Em política, pelo menos, a linha do progresso cai muito baixo. Mas, pouco a pouco, recompõem-se. (...) A evolução recomeça. (...) É uma lei do progresso humano (8).

Jean Grave, por seu lado, é dos que estão convictos de que “os privilegiados só à força desalojarão” e que “tudo nos demonstra, em factos, que a (actual) organização social nos arrasta para um cataclismo”, para o qual “urge, pois, prepararmo-nos, para dele tirarmos a máxima utilidade” (9).

Ricardo Mella, o espanhol, considerava que “as revoluções, neste sentido restrito de actos de força, são sempre movimentos instintivos em que a humanidade aparece subjugada pela animalidade. As multidões, arrastadas pelo furor revolucionário, obram cegas por não importa que causa. (...) A palavra mágica converte-se por sua vez num mito e, pela revolução, avançamos pelo caminho de inúteis violências. Adóptamos o culto da força pela força. Substituímos o accidental ao essencial, o circunstancial e passageiro ao fundamental e permanente”. Mas Mella adverte que “as revoluções não são simples sedições. O acto de força não é a própria revolução. As revoluções cumprem-se em vários períodos de profunda transformação. (...) A resultante à distância é aquilo que unicamente nos permite reconhecer a obra realizada. Agora mesmo, no mundo dito civilizado se está operando a mais profunda, a maior das revoluções” (10).

Estes diversos testemunhos são suficientes para recordar os principais pontos de apoio das posições dos teóricos anarquistas mais conhecidos quanto ao problema da revolução: necessidade, inevitabilidade, existência de aspectos negativos, sua compreensão como *momento* de um processo histórico e social mais vasto e importante.

Malatesta, que toda a sua vida procurou ser, e foi certamente visto como um revolucionário, teve contudo o recuo suficiente para, na última década da sua vida,

aprofundar e relativizar um pouco estas opiniões. Afirmando que os anarquistas devem *aproveitar* as revoluções para levar o mais longe possível a influência das suas ideias, Malatesta conclui: “Revolucionários, somos; mas sobretudo anarquistas” (11). Por outro lado, ao traçar um balanço da obra de Kropótkin, ele não pode deixar de chamar a atenção para dois “erros” do mestre russo, de “negativos efeitos” para o movimento anarquista: o seu “fatalismo teórico” e o seu “optimismo excessivo” que levava Kropótkin a “ver as coisas como ele gostava que elas fossem” (12).

No seu conhecido ensaio, *La Révolution* (13), Gustav Landauer estabelece um quadro teórico apropriado ao tratamento dos fenómenos revolucionários. “A revolução relaciona-se com *toda* a convivência humana. Não só com o estado, a divisão em classes, as instituições religiosas, a vida económica, as tendências e criações intelectuais, a arte, a educação e o aperfeiçoamento espiritual, mas ainda com o conglomerado de todas estas formas de manifestação de convivência que em algumas épocas se encontra num estado de relativa estabilidade, baseada no assentimento geral. A este conglomerado geral e amplo da convivência, em estado de relativa estabilidade, chamamos *topia*. (...) A relativa estabilidade da topia muda gradualmente, até achar-se por último num desequilíbrio instável. Estas variações na consistência e estabilidade da topia são produzidas pela *utopia*. A utopia pertence não ao reino da convivência, mas ao da vida individual. Por utopia entendemos um conglomerado de aspirações e tendências da vontade”. (...)

“A cada topia sucede uma utopia, a esta novamente uma topia, e assim sucessivamente. (...) A utopia é, pois, a totalidade de aspirações, destilada ao máximo, que em caso algum conduz à sua meta, mas sempre a uma nova topia. Damos o nome de *revolução* ao momento durante o qual já não existe a velha topia e ainda não se afirmou a nova.”

Destes conceitos deduz Landauer algumas consequências de vulto: “As exigências práticas da vida colectiva em época de agitação revolucionária trazem consigo que, sob a forma de ditadura, tirania, governo provisório, poder delegado, etc., se forme a nova topia durante a revolução”. Assim, “a utopia nunca chega a traduzir-se na realidade exterior, e a revolução não é mais que o período de transição de uma topia à seguinte”.

Estas referências tiveram a intenção de nos recordar a maneira, complexa e não simples, como o problema da revolução era posto pelos teóricos mais conhecidos do anarquismo no princípio do século. Contudo, além de teóricos, estes homens eram também *propagandistas-divulgadores*, quando não mesmo organizadores revolucionários. A este título, eles terão contribuído, não para a modelar, mas sim para *simplificar* o problema. Como já afirmei em outra oportunidade (14), se Malatesta tinha razão em criticar o nefasto “optimismo revolucionário” de Kropótkin, o facto era que tal atitude seria partilhada pela generalidade dos anarquistas da época. Quer na fase do terrorismo, quer na curva ascendente do sindicalismo-revolucionário, a revolução social é sempre vista como iminente.

A mesma concepção parece ser comum às principais tendências do movimento anarquista de então: comunistas, sindicalistas, individualistas. E, quanto mais vivaz é este convencimento, tanto mais a ideia de revolução é *simplificada*: será num *grand soir*; numa segunda-feira, e em Paris, claro, dizem Pataud e Pouget. Copiando-a de França, os

primeiros verdadeiros anarquistas portugueses terminam o seu manifesto de apresentação com a expressão “*liquidação social*” (15). O termo traduzia bem a ideia: liquidar — — pôr tudo a zero, fechar a loja, apurar os saldos, para recomeçar tudo de novo.

Se esta época de optimismo transformador foi brutalmente atingida com a guerra de 1914 e em seguida com os primeiros resultados da consolidação da revolução russa, aquela atitude teve ainda a oportunidade de se exhibir plenamente em Espanha, durante os anos 30. Toda a propaganda anarquista era ali marcada pelo convencimento de que, mais dia menos dia, “a social” chegaria.

Tal facto terá sido responsável pela polarização que, a partir dessa altura, a Espanha começou a exercer sobre o conjunto do movimento libertário internacional? Parece inegável que, até 1930-31, o movimento espanhol era, embora importante, *apenas um* dos vários centros de ebulição do anarquismo, mas que, desde então, fez convergir sobre si todas as atenções, a ponto de os problemas espanhóis passaram a ser os problemas do anarquismo. De uma estrutura multipolar passara-se a uma estrutura de centro-periferias. Não terá sido justamente porque era em Espanha que a perspectiva revolucionária ainda mantinha a sua credibilidade e porque tal perspectiva era insubstituível para o universo mental da maioria dos militantes?

3. Os ensaios de caracterização feitos até agora sobre o lugar e a forma que o conceito de revolução ocuparia no movimento anarquista do princípio do século seriam, no entanto, redutores se se quedassem por aqui. Com efeito, o que se disse pode ser verdadeiro para a maioria do militantismo libertário, mas não certamente para a totalidade. Mais precisamente, trata-se, sim das tendências e correntes *dominantes* no seio da nebulosa anarquista — e todos nós sabemos como ela é, congenitalmente, plural e diversa.

Por isso temos de evocar aqui as correntes e formas não-dominantes e, usemos mesmo dizê-lo, *dominadas*, quanto mais não seja pela força social das maiorias, sempre presentes em todos os grupos sociais, mesmo nos mais precavidos e avisados contra elas, como é o caso dos anarquistas.

Citemos o educacionismo. Das experiências pedagógicas à multiplicação de escolas livres (i.e., não estatais e não confessionais), de Paul Robin e Sébastien Faure e a Francisco Ferrer, das publicações educativas às associações de professores, o anarquismo é aqui fertilíssimo e grandemente inovador. Citando o caso histórico de Portugal, onde o sentimento de exclusão cultural era forte, são inúmeros os sinais do interesse dos libertários pela “acção educativa”. “Educar, educar sempre”, tal o lema e a palavra de ordem de militantes como Adolfo Lima, José Carlos de Sousa ou Mário de Oliveira. Cerca dos primeiros anos do século, havia mesmo importantes jornais anarquistas que se colocavam sob a dupla inspiração de “Educação Social” e “Organização operária”, ou a exortação de “Instrui-vos e organizai-vos” (16). Após a execução de Ferrer, uma febre se apossa dos grupos anarquistas portugueses que não cessam de criar “escolas modernas”, por vezes — é bom sabê-lo — com o concurso de livres-pensadores republicanos.

Conquanto o choque de perspectivas nunca tenha sido explícito, e os educacionistas tenham geralmente proclamado o seu artigo de fé na revolução, ao mesmo tempo que os revolucionários viam com bons olhos as experiências escolares livres, é fácil de entender que se tratava de duas atitudes distintas na sua raiz: educar para transformar; transformar para educar.

Por outro banda, a corrente neomalthusiana revela então enorme vigor, em França, nos países anglo-saxónicos, até em Espanha (com Luís Bulffi) e em Portugal (17). As formas de organizações heterodoxas inauguradas por homens como Eugène Humbert, marginalizam esta corrente do grosso do movimento, como parcialmente vem a acontecer com o pacifismo e antimilitarismo (de Chalaye, Lecoin, mas também do holandês Berthelémy de Ligt e de Hem Day), o humanitarismo de Eugen Relgis, etc..

De outro lado ainda, as ideias libertárias alargam-se em torno de um novo individualismo, com expressão filosófica (Mackay, Han Ryner), económica (Tucker), sexual (Armand), naturista (Henri Zisly, Isaac Puente e a revista *Estudios*, me Valencia, feminista (com a brasileira Maria Lacerda de Moura), etc..

Até num pequeno e periférico país como Portugal encontramos traços deste borbulhar que é levado a considerar mais as pessoas directas e concretas, nas suas inter-relações individuais, nos seus problemas e felicidades, do que uma aleatória emancipação colectiva de matriz revolucionária. Os ensaios de vida comunitária inscrevem-se claramente nesta perspectiva e sabe-se como eles foram tão numerosos como efémeros, tão diversos quanto dispersos pelos mais variados recantos do mundo.

A sombra tutelar de Tolstoi está aqui presente difusamente, mas igualmente traços anunciadores de surrealismo e de existencialismo. É Maria Lacerda de Moura quem escreve: "Não sou revolucionária no sentido da revolução para uma organização social mais equitativa. Já tive, sim, essa ilusão. Cheguei porém à convicção, ou aprendi a tempo que os homens, em nome do Amor e da Justiça (...), da Liberdade (...) se estraçalham como animais ferozes. (...) Convenço-me cada vez mais que o ódio não mata o ódio, o ódio só morre com o Amor. A violência é mãe e filha da violência. A guerra só traz a guerra e a revolução é sementeira de novas revoluções" (18).

Julgamos pois não errar ao dizer que, paralelamente ao filão insurreccionalista dominante, correm sempre no corpo do movimento anarquista outras veias que, se não recusam e hostilizam a estratégia revolucionária, pelo menos a afastam completamente do campo das suas preocupações. Mesmo um homem como Kropótkin, que tanto fez para espalhar a ideia da possibilidade e até da facilidade do traumatismo revolucionário, nos parece, a vários títulos, mais um verdadeiro *reformador* do que outra coisa qualquer (19).

Esta atitude, não cremos que existisse apenas em alguns teóricos.

Em Portugal — e perdoem-me de me servir uma vez mais deste exemplo histórico que tenho, actualmente, mais à mão — o movimento anarquista autonomizou-se do socialismo marxizante na base de uma crítica cerrada ao reformismo deste último. Nos primeiros anos do século hesitou sobre se haveria de emprestar o seu concurso ao forte e virulento republicanismo com vista a derrubar a monarquia secular por meios

insurreccionais. Emílio Costa, um dos mais importantes libertários de então, é favorável a essa intervenção por razões pragmáticas e políticas: “É preferível uma monarquia como a da Dinamarca a uma república como a francesa; mas é muito mais preferível a república francesa à monarquia, como a que temos em Portugal”. E, de facto, uma boa parte dos anarquistas conspiraram e participaram no levantamento popular que implantou, em Outubro de 1910, uma república laica bem radical, na altura o terceiro regime não-monárquico de toda a Europa. Após a execução do rei e do príncipe herdeiro, dois anos antes, que valera de Lénine comentários elogiosos, os governos e casas reinantes voltavam a estremecer de indignação por causa desse pequeno país a que alguns vieram a chamar “o México da Europa”.

Com a república, o anarquismo progrediu e implantou-se solidamente no movimento operário. Só nos anos 20, na onda do bolchevismo, a sua posição será atacada. Curiosamente, uma das principais clivagens que então divide e opõe anarquistas e bolchevistas é a questão da revolução. Para os entusiastas da Rússia, a revolução social, a revolução proletária está na ordem do dia: é, como então se diz, “a imediata”. Os libertários, acusados de moleza e de, sob uma fraseologia revolucionária praticarem um real reformismo, defendem-se como podem, mas quase todos reconhecem que, até chegar a hora de uma verdadeira revolução social, muita água há-de ainda passar por debaixo das pontes e que o dever dos anarquistas é, corajosa e constantemente, “explicar, propagandear, semear”. Campos Lima, outro dos principais militantes da época, escreve o seu livro *A Revolução em Portugal* (20) sobre a necessidade de um entendimento frentista entre anarquistas, socialistas, bolchevistas e republicanos radicais com vista a uma acção insurreccional para estabelecer... uma república federal avançada! Ao contrário do que poderia pensar-se o objectivo prático julgado possível era apenas o da criação de condições mais propícias ao desenvolvimento das ideias libertárias e das suas organizações. Escusado será referir que, após a vinda da ditadura fascista, todos os esforços feitos pelos anarquistas tinham como propósito imediato o recobrar das liberdades de associação e propaganda. O resto, depois se veria.

A uma outra escala, não foi esta também a dramática e infeliz história da revolução espanhola e dos seus prolongamentos? A *imagem* da revolução foi inicialmente trabalhada por necessidades da propaganda, em seguida mitificada num imaginário de grupo perseguido, marginalizado, disperso, que tinha necessidade de fortes crenças ideológicas para assegurar a sua coesão. Entre esta imagem e as exigências práticas da hora, quer durante a longa resistência, quer após o desmantelamento da ditadura, ficou largo campo para contradições, piruetas e tergificações. Nele se situam todos os conflitos que têm marcado a história do movimento anarquista espanhol desde há perto de 50 anos.

Evidentemente que aquela imagem mitificada foi apenas uma *resposta*, uma das *saídas* possíveis, para gerir o desajustamento entre realidade e idealidade, a “esquizofrenia” de que falava Berti. Mas houve outras, com características diferentes.

Não vamos aqui entrar no tipo de respostas que, revisando uma parte da teoria e da prática anarquistas tradicionais, procuraram conquistar para o anarquismo um certo espaço dentro do sistema político democrático. Julgamos o assunto, bem como toda a problemática ligada à guerra de Espanha, merecedor de um estudo e aprofundamento aqui descabidos.

Mas não queremos deixar de recordar respostas como a de Gaston Leval (privilegiando uma estratégia progressiva de construção de uma base económica, fundamentalmente sindical e cooperativa, além de uma preparação espiritual que ele julgou cada vez mais importante), a de Agustin Souchy (cooperativismo, clivagem liberdade/totalitarismo), ou ainda — embora fora desta tradição europeia — a de um Paul Goodman (que abre os horizontes para uma época completamente nova, que é a nossa, e para os seus problemas de natureza essencialmente cultural).

Não queremos ainda, num parêntesis que encerra estas nossas referências ao caso histórico português, deixar de dizer que, após a derrota espanhola (que também aqui assinalou, por assim dizer, o fim de uma época), enquanto certos anarquistas prosseguiram inflexíveis nos seus posicionamentos tradicionais, outros houve que, ponderando as circunstâncias e tirando o balanço do passado, ensaiaram novos campos de acção e amadureceram certas evoluções ideológicas. Emídio Santana, por exemplo, após ter sido, como todos sabem, autor de uma tentativa séria de tiranicídio, vem a participar activamente com um grupo de outros companheiros na dinamização de um movimento cooperativo onde os valores libertários de autonomia e ajuda-mútua tivessem ocasião de expandir-se.

O anarquismo, na sua crítica metódica ao princípio autoritário em qualquer das suas manifestações, na sua atenção permanente ao indivíduo e às suas exigências de autonomia e de comunidade, é certamente visto como um corpo estranho, perigoso e “revolucionário” numa sociedade onde tais valores não existem, ou não existem senão de forma atrofiada.

A componente revolucionária também lhe está associada, na medida em que o anarquismo é uma utopia, é uma direcção, um caminho, não uma meta, uma linha de chegada.

Mas a revolução como orientação estratégica de um movimento é apenas um elemento histórico, circunstancial. Tal como a referência ao operário, a referência à revolução representa uma conjunção durante a etapa histórica do anarquismo, mas não mais do que isso.

A conjunção anarquismo-operariado-revolução foi certamente dominante durante largas décadas, mas, mesmo nessa altura, se verifica a existência permanente de um filão anarquista reformador e não-insurreccional, ora explícito, ora apenas implícito, ora reprimido pela corrente dominante, ora vigoroso e adulto, tanto na prática social como nas suas expressões ideológicas.

Hoje, o anarquismo encontra-se na encruzilhada de ter que definir novos objectivos estratégicos e novos agentes portadores da força de transformação social.

Em qualquer caso, se — como é nossa convicção — eles não serão nem as revoluções nem os operários do passado, duns e doutros ainda haverá a tirar abundante matéria de reflexão.

- 1 *Volontá*, Milão, n.º 4 (1983).
- 2 É nomeadamente o caso da autogestão, a violência, a utopia, o direito, a ética, a cultura, o dissenso, o feminismo, o poder, etc..
- 3 *Union Pacifiste*, Paris, n.º 182 (1982).
- 4 *Orto*, Barcelona, n.º 24 (1984).
- 5 João Freire: "Perspectivas anarquistas para os anos 80" (Portland, 1980), *A Ideia*, Lisboa, n.º 22-23 (1981); *Volontá*, Milão, n.º 1 (1981). João Freire: "Apontamentos para uma alternativa política do anarquismo", *A Ideia*, Lisboa, n.º 28-29 (1983); *Volontá*, Milão, n.º 2 (1983).
- 6 Publicado em 1880.
- 7 *O governo revolucionário*, 1880.
- 8 *A grande revolução*, 1909.
- 9 *A anarquia, fim e meios*, 1899.
- 10 *El Libertario*, Gijón, n.º 20 (1912).
- 11 *Pensiero e Volontá*, Roma, n.º 1 (1926).
- 12 "Pietro Kropótkin", *Studi Sociali*, Montevideo (1931).
- 13 *Die Revolution*, 1905 (ed. cast. Proyección, Buenos Aires 1961).
- 14 João Freire, "Caducidade e modernidade de Kropótkine: entre reforma e utopia", *A Ideia*, Lisboa n.º 20-21 (1981); *Volontá*, Milão, n.º 2 (1981).
- 15 Manifesto do Grupo Comunista Anarquista de Lisboa, 1887.
- 16 *A Conquista do Pão*, Lisboa, 1907; *O Libertador*, Porto, 1908-90.
- 17 João Freire, Maria Alexandre Lousada: "O neomalthusianismo na propaganda libertária", in *Análise Social*, Lisboa, n.º 72-74 (1982).
- 18 *Amai e não vos multipliqueis*, Rio de Janeiro, 1932.
- 19 João Freire: ver nota 14.
- 20 *A revolução em Portugal*, Lisboa, 1925.

