



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Clever Luiz Fernandes

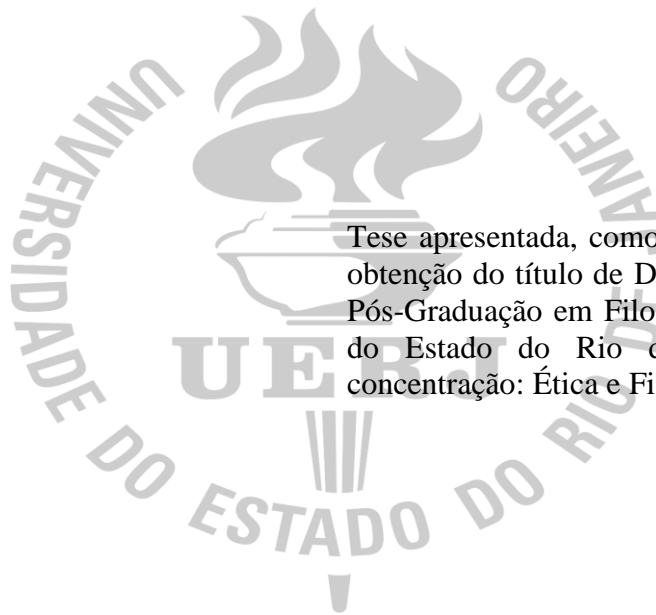
**Ressonâncias e afinidades anarquistas na filosofia de Gilles Deleuze**

Rio de Janeiro

2022

Clever Luiz Fernandes

**Ressonâncias e afinidades anarquistas na filosofia de Gilles Deleuze**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto.

Coorientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Camila Jourdan.

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

D348 Fernandes, Clever Luiz.  
Ressonâncias e afinidades anarquistas na filosofia de Gilles Deleuze / Clever  
Luiz Fernandes. – 2022.  
172 f.

Orientador: Fabiano de Lemos Britto.

Coorientadora: Camila Jourdan.

Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia francesa – Teses. 2. Deleuze, Gilles, 1925-1995 – Teses. 3. Anarquismo – Teses. I. Lemos, Fabiano, 1978-. II. Jourdan, Camila. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Clever Luiz Fernandes

**Ressonâncias e afinidades anarquistas na filosofia de Gilles Deleuze**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 26 de maio de 2022.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Camila Jourdan (Coorientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Edson Passetti

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

---

Prof. Dr. Acácio Augusto Sebastião Júnior

Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Ádamo Boucas Escossia da Veiga

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Victor Galdino Alves de Souza

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2022

## DEDICATÓRIA

À Leticia Monteiro Fernandes.

## AGRADECIMENTOS

A gratidão é o reconhecimento que sozinho não seria possível fazer este trabalho, assim reconheço, que ao longo de todo o processo, contei com apoio e contribuição direta e indireta de muitas pessoas as quais quero agradecer, entretanto não será possível nominar todas sem o risco de deixar muitas fora da lista, por isso, quero agradecer de forma geral a todos e todas que de seu jeito me ajudou nessa aventura doutoral. De forma particular registro meu sincero agradecimento aos meus orientadores Fabiano de Lemos e Camila Jourdan, queridos amigos, pela confiança, orientação firme e afetuosa, que me auxiliaram muito, principalmente, nestes tempos sombrios de pandemia de covid19. Aos membros da banca Edson Passetti, Acácio Augusto, Ádamo Boucas e Victor Galdino pela gentilza, atenção na e da leitura do meu trabalho. Aos professores deste Programa de Pós-Graduação em Filosofia, que tive o prazer de compartilhar momentos de aprendizagem e companheirismo. Aos meus companheiros do DINTER/UFMA, em particular, Francisco Vale, Nertan Silva-Maia, que são verdadeiros amigos que conquistei neste tempo de pesquisa, estudo e debate, principalmente, no tempo que dividimos moradia em São Luis e no Rio de Janeiro. Aos professores da Coordenação do Curso de Licenciatura em Ciências Humana da UFMA/Bacabal, pelo apoio neste período de afastamento para produção deste trabalho, em especial, aos amigos Márcio Camelo, João Caetano, Jorge Luiz, Evaristo Neto, pelo companheirismo de sempre. Agradecer ao Rubenil Oliveria pela revisão do texto. Agradecer a generosidade de alguns deleuzianos que encontrei nesse percurso: Daniel Lins, Flávio Luiz Castro, Wanderson Miranda, que contribuíram muito me falcitando acesso a algumas fontes de pesquisa. Quero ainda agradecer aos meus familiares, amores e amigos dessa jornada da vida: Shirley Moura, Letícia Monteiro Fernandes, Carlos Alberto, Lourdes Fernandes Euripedes Júnior, Almiro Fernandes, Flávia Fernandes, Carlos Júnior, Lucas Fernandes, Kelma Camelo, Maria Aparecida Sales, José Xavier Rodovallho, Agnaldo José, Nélio Borges, Luciene Marques, Jessica Miranda, Genival Bispo. Por fim, quero agradecer a duas Instituições: A Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico do Maranhão - FAPEMA e A Universidade Federal do Maranhão – UFMA, local que tenho a honra de trabalhar desde 2010.

O Estado é o crime. O menor e mais inofensivo Estado é ainda criminoso em seus sonhos.

*Albert Camus*

## RESUMO

FERNANDES, Clever Luiz. *Ressonâncias e afinidades anarquistas na filosofia de Gilles Deleuze*. 2022. 172 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

O presente trabalho apresenta as ressonâncias e afinidades anarquistas na produção filosófica de Gilles Deleuze num duplo movimento: primeiro as influências anarquistas no pensador e, depois, as repercussões do pensamento de Deleuze no movimento anarquista contemporâneo. Para efetivar essa análise construiu-se um quadro com as principais afinidades entre os grupos anarquistas ao longo de sua história, não buscando construir uma teoria geral, mas respeitando as diferenças deste multifacetado movimento político, pois tem-se no anarquismo uma unidade na multiplicidade, como salienta Deleuze, “uma unidade mais estranha que se diz apenas do múltiplo” não num uno homogêneo. E, dentro deste espectro, enfatizou-se o projeto de Hakim Bey como o principal movimento anarquista influenciado pela filosofia deleuziana, pois seus principais conceitos são marcadamente deleuzianos. Em seguida, apresentou-se os principais elementos anarquistas na construção de alguns conceitos produzidos por Deleuze, particularmente nas obras *Diferença e repetição* e nos dois livros sobre o capitalismo, *L'Anti-Edipe* e *Mille plateaux*.

Palavras-chave: Deleuze. Anarquismos. Hakim Bey. Ressonâncias. Afinidades.



## RESUMEN

FERNANDES, C. L. *Résonances et affinités anarchistes dans la philosophie de Gilles Deleuze*. 2022. 172 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Le présent ouvrage présente les résonances et les affinités anarchistes dans la production philosophique de Gilles Deleuze dans un double mouvement: d'abord les influences anarchistes sur le penseur, puis les répercussions de la pensée de Deleuze sur le mouvement anarchiste contemporain. Pour mener à bien cette analyse, un cadre a été construit avec les principales affinités entre les groupes anarchistes tout au long de leur histoire, ne cherchant pas à construire une théorie générale, mais respectant les différences de ce mouvement politique aux multiples facettes, puisque l'anarchisme a une unité dans la multiplicité, comme le souligne Deleuze, dehors, « une unité étrangère qui ne se dit que du multiple » et non dans un homogène. Et, dans ce spectre, le projet de Hakim Bey a été souligné comme le principal mouvement anarchiste influencé par la philosophie deleuzienne, car ses principaux concepts sont nettement deleuziens. Ensuite, les principaux éléments anarchistes dans la construction de certains concepts produits par Deleuze ont été présentés, notamment dans les ouvrages *Différence et Répétition* et dans les deux livres sur le capitalisme, *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*.

Mots clés : Deleuze. Anarchismes. Hakim bey. Résonances. Affinités.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1 OS ANARQUISMOS E SUAS TENDÊNCIAS – PARA ALÉM DAS CONCEITUALIZAÇÕES.....</b>	<b>30</b>
1.1 <b>Anarquia e anarquismos.....</b>	31
1.2 <b>Estado entre o anarquismo e o marxismo.....</b>	39
1.3 <b>Estado, poder, obediência.....</b>	58
1.4 <b>A união geral dos anarquistas – o plataformismo anarquista.....</b>	77
1.5 <b>Os anarquistas e Hakim Bey.....</b>	90
1.6 <b>Hakim Bey e a filosofia do caos.....</b>	94
<b>2 GILLES DELEUZE E OS ANARQUISMOS: RESSONÂNCIAS E AFINIDADES.....</b>	<b>116</b>
2.1 <b>A anarquia e anarquia coroada.....</b>	123
2.2 <b>A TAZ entre os CsOs e a máquina de guerra.....</b>	133
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>161</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>164</b>

## INTRODUÇÃO (ABERTURA DO TEATRO FILÓSOFICO)

Escrever não é o mesmo que ler, em certa medida, essa sentença parece uma obviedade, entretanto, existe proximidades impressionantes entre uma atividade e outra. Numa perspectiva deleuziana essas duas coisas estão mais próximas do que se pensa, pois, “escrever não é certamente impor uma forma (de expressão) à matéria vivida... Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se”<sup>1</sup>. A leitura também é um caso de devir infinito, assim uma questão dura e cara a todo pesquisador é saber quanto tenho que ler para iniciar a escrita do meu trabalho? Depois a questão se transforma, quando tenho de colocar o ponto final da escrita neste trabalho, que sempre parece inacabado? Colocar um ponto final num trabalho acadêmico não é simples, sempre parece que falta algo, as certezas brigam com as dúvidas, e ficamos mergulhados nas águas turvas da insegurança, e o fim parece que nunca chegar. Entretanto, uma coisa é certa, ler é inútil quando se limita apenas a quantidade de obras a serem lidas, pois, a leitura qualitativa é fundamental para qualquer produção. Não é possível pensar em escrever sem antes ler muito sobre o que se deseja escrever, porém, quanto é este muito, neste momento a leitura pode se tornar um problema, pois parece que nunca se leu o bastante, nunca tem um fim, uma leitura puxa outra e mais outras, numa sequência infinita. Quando devo começar a produção escrita? Por onde começar? A leitura torna-se um hábito, no conforto e na passividade de apenas consumir o que está ali pronto e nos provocando, afligindo o nosso pensamento, e pior, como salienta Deleuze, acompanhando Hume, o hábito é uma contração. “O próprio hábito é um princípio distinto da experiência, e a unidade da experiência e do hábito não é dada. Por si mesmo, o hábito pode fingir, invocar uma falsa experiência, e pode produzir a crença ‘mediante uma repetição que não procede da experiência’”<sup>2</sup>. A leitura, como costume produz um tipo de contração, o pesquisador se contrai diante do hábito de ler, num tipo de perversão passiva. Em que momento se pode largar o pensamento do lido para se dizer o que se pensa? Para além da interpretação fruto da leitura, evidente que entender o que outro escreveu não é tarefa simples, principalmente referindo-se aos textos filosóficos. A leitura neste processo gera vários produtos, entre os quais resumos, cadernos de notas, mapas conceituais, e isso impele a novos livros e outro depois deste outro, numa lista infinita. A sensação de que nunca estou pronto para iniciar a minha escrita e não posso escrever porque

---

<sup>1</sup> DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*, p.11.

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*, p.74.

me falta este livro daquele autor e me falta aquele outro. Mas, em que momento se deixa de falar? Quando abandonamos o desejo como falta e o desejo vira produção? Este é o drama vivido por quase todos os pesquisadores. Quando parar de ler? quando deixar de sentir essa falta deste ou daquele texto ainda não lido para iniciar a escrita do próprio texto, daquilo que será produto das muitas horas, dias e anos de leituras e anotações? A leitura se nos alimenta para iniciar, por outro lado, ela também nos inibe, retrai-nos, e como os dependentes químicos, temos recaídas, e voltamos à leitura. Pode-se aqui lembrar das severas críticas de Deleuze ao caráter intimidador da História da Filosofia, a pessoa é reprimida a nunca iniciar a produção, pois “como você quer pensar sem ter lido Platão, Kant e Heidegger, e o livro de fulano ou sicrano sobre eles?”<sup>3</sup>. Só assim teremos autorização para iniciar, como salientou Foucault, “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo”<sup>4</sup>. Porém, se colocarmos como meta o início apenas quando sanarmos nossa ignorância nunca vamos iniciar, não é necessário ler tudo sobre isso ou aquilo, pois entramos num movimento infinito, neste sentido Deleuze questiona:

Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou que se sabe mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. É só deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é transferir a escrita para depois, ou melhor, torna-la impossível.<sup>5</sup>

É preciso quebrar o silêncio, arrancar a mordaca inibidora das leituras. É necessário ter uma disposição, uma determinação, uma ousadia para começar. Abandonar o delírio das experiências de leitura e entrar em outro tipo de delírio. O delírio da produção escrita, porém nos deparamos em outro dilema. Após o dilema do fim da leitura, após termos certeza de que não nos falta mais leitura, questionamo-nos: por onde começar? O início é sempre problemático. Deleuze mesmo nos diz que o início em filosofia é sempre problemático, mas, não é só a busca de fundamentos ou pressupostos para iniciar uma produção filosófica que é difícil, toda vez que nos colocamos no movimento para iniciar algo temos um tipo de dificuldade. Não porque não sabemos o que desejamos. O drama do início da produção não é porque não se tem o que dizer/escrever, na verdade, o problemático é que se tem muito a dizer, principalmente após a longa aventura de leitura, o impasse é por onde iniciar. Deleuze, no seu livro sobre o pintor Francis Bacon, afirmou que “é um erro acreditar que o pintor se encontra

---

<sup>3</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Diálogos, p.21. [*Dialogues*, p.19-20]. “Comment voulez-vous penser sans avoir lu Platon, Descartes, Kant et Heidegger, et le livre de tel ou tel sur eux?” “Como se pode pensar sem ter lido Platão, Kant e Heidegger, e o livro deste ou daquele sobre eles?”

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. Ordem do discurso, p.37.

<sup>5</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p.18.

perante uma superfície branca”, na verdade, o início de uma pintura ou de um texto escrito não se dá no contato entre o produtor e uma superfície branca (tela ou papel), ou seja, as páginas não são desertos brancos esperando ser povoados pelo autor. O desafio do início encontra-se exatamente no oposto dessa crença comum, o pintor ou escritor

Tem muitas coisas na cabeça, à volta dele ou no seu estúdio [escritório/biblioteca]. Ora acontece que tudo o que tem na cabeça ou à sua volta está já na tela, mais ou menos enquanto virtualidade, mais ou menos como atualização, antes de começar seu trabalho. Tudo isso está presente na tela, enquanto imagens atuais ou virtuais. De modo que o pintor não trata de preencher uma superfície branca, mas sim de esvaziar, desimpedir ou limpar uma superfície<sup>6</sup>.

Ele ainda enfatiza essa ideia no seu livro da maturidade, *O que é a filosofia*, escreveu: “O pintor não pinta sobre uma tela virgem, nem o escritor escreve sobre uma página branca, mas a página ou a tela estão já de tal maneira cobertas de clichês preexistentes, preestabelecidos, que é preciso de início apagar, limpar, laminar”<sup>7</sup>. A tela “já está atulhada de clichês, mesmo que não sejam vistos. O trabalho do pintor [escritor] consiste em destruí-los”<sup>8</sup>. Desta forma, para Deleuze, a dramaticidade do início da produção não está no vazio, mas na poluição de dados, figuras, imagens pululantes, que precisam ser polidas, limpadadas, retiradas, destruídas da tela. Se não corremos o risco de apenas escrever o que já foi dito. Como ressaltou Deleuze, “antes do começo do trabalho, a tela está já ocupada por toda uma categoria de coisas a que podemos chamar ‘clichês’”<sup>9</sup>. Assim, a escrita inicial é uma fuga dos clichês, pois, para Deleuze, temos que nos esquivar deles. E nas leituras das obras do pensador francês, fica claro que, não é tarefa simples ou fácil, “a luta contra os clichês é terrível”. Existe uma reprodução frenética dos clichês como se fossem se multiplicando, Deleuze escreveu: “Clichês, clichês! Não pode dizer-se que a situação tenha melhorado depois de Cézanne. Não apenas se deu a multiplicação de todo o tipo de imagens, à nossa volta e nas nossas cabeças, mas mesmo as reações contra os clichês geram clichês”<sup>10</sup>, e, por isso, mergulhados neles,

Como diz Bérgrson, não percebemos a coisa ou a imagem inteira, percebemos sempre menos, só percebemos o que estamos interessados em perceber, ou melhor, o que temos interesse em perceber, devido a nossos interesses econômicos, nossas crenças ideológicas, nossas exigências psicológicas. Portanto, geralmente percebemos apenas clichês<sup>11</sup>.

No nosso caso, desejamos fugir dos clichês sobre os anarquistas e anarquismos e, ao mesmo tempo, daquilo que se diz da filosofia deleuziana.

<sup>6</sup> DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon lógica da sensação*, p.151.

<sup>7</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia*, p.240.

<sup>8</sup> DELEUZE, Gilles, *Dois regimes de loucos*, p.191.

<sup>9</sup> Idem. *Francis Bacon lógica da sensação*, p.152.

<sup>10</sup> Ibidem, p.155.

<sup>11</sup> Idem. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, p.38.

Outro momento, posterior a este do início, mas associado a ele é a questão do por que escrever sobre isso ou aquilo? Quais são as razões que nos lançam numa aventura investigativa e conseqüentemente numa escrita sobre o que pesquisamos? Numa carta escrita, em 29 de dezembro de 1986, para o seu amigo Arnaud Villani, Deleuze afirmou que “só podemos escrever um livro digno” se ele atender a três questões:

1. Se a gente acha que os livros sobre o mesmo tema ou sobre um tema próximo caem um tipo de erro global (FUNÇÃO POLÊMICA);
2. Se a gente pensa que alguma coisa de essencial foi esquecida sobre o tema (FUNÇÃO INVENTIVA);
3. Se a gente se acha capaz de criar um novo conceito (FUNÇÃO CRIADORA)<sup>12</sup>.

Aquilo que se deseja escrever deve ter, na visão deleuziana, pelo menos uma dessas funções, uma escrita polêmica, e/ou inventiva, e/ou criativa. Além disso, para ele, a escrita é uma ação positiva, afirmativa e criativa. Numa carta a François Châtelet, ele ao responder ao convite para escrever uma resenha sobre um livro, acrescenta mais um elemento sobre o pensa da produção escrita, “não quero escrever um artigo ‘contra’ alguma coisa ou de ‘reprimenda’... para poder escrever devemos admirar um pouquinho”<sup>13</sup>. E, num outro momento, numa conversa com Claire Parnet, ele ainda declara que o seu ideal, quando escreve sobre um dado autor, era não escrever nada que pudesse afetá-lo na vida de tristeza ou fizesse chorar em sua sepultura. Assim, para ele, a escrita deve “evitar a dupla ignomínia do erudito e do familiar. Levar a um autor um pouco da alegria, da força, da vida amorosa e política que ele soube dar, inventar”<sup>14</sup>. E, numa entrevista a Didier Eribon, enfatizou essa posição nos seguintes termos “não escrevo contra alguém ou algo. Para mim, escrever é um gesto absolutamente positivo: dizer o que se admira e não combater o que se detesta”<sup>15</sup>, mas, faz um tipo de correção, acrescentando que como se escreve para corrigir um tipo de erro, em sua função polêmica, a escrita em certa medida tem o papel de combater, por isso, ele pondera: “é verdade que escrever significa que algo não vai bem no estado da questão que se deseja abordar. Que não se está satisfeito... escrevemos sempre contra às ideias prontas”<sup>16</sup>. Ou seja, pode-se dizer que a escrita é uma fuga dos clichês e, ao mesmo tempo, um combate às ideias prontas.

<sup>12</sup> DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*, p. 87.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.29.

<sup>14</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*, p.137. [*Dialogues*, p.142]. “Mon ideal, quando j’écris sur um auteur, ce serait de ne rien écrire qui puisse l’affecter de tristesse, ou, s’il est mort, qui le fasse pleurer dans as tombe: penser à l’auteur sur lequel on écrit. Penser à lui si fort qu’il ne puisse plus être un objet, et qu’on ne puisse pas non plus s’identifier à lui. Eviter la double ignominie du savant et du familier. Rapporter à un auteur un peu de cette joie, de cette force, de cette vie amoureuse et politique, qu’il a su donner, inventer”.

<sup>15</sup> DELEUZE, Gilles. Meu próximo livro vai chamar-se grandeza de Marx, depoimento de Gilles Deleuze a Didier Eribon, In. *Cadernos de Subjetividade*, n.12, n.17, 2015, p.27.

<sup>16</sup> DELEUZE, Gilles. Meu próximo livro vai chamar-se grandeza de Marx, depoimento de Gilles Deleuze a Didier Eribon, In. *Cadernos de Subjetividade*, n.12, n.17, 2015, p.27.

De acordo com Deleuze, os pensadores quando principiam sua criação filosófica fazem alguns pressupostos, eles precisam pressupor um fundo, uma compreensão prévia, e isso fica claro a partir de uma sentença tipo “todo mundo sabe que”. “Todo mundo sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... todo mundo sabe o que significa pensar e ser.... de modo que, quando o filósofo diz ‘Penso, logo sou’, ele pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas”<sup>17</sup>. O desafio está lançado em todo começo, o pesquisador quando inicia a comunicação de seu esforço investigativo também pressupõe algumas coisas. Todo mundo sabe que Deleuze foi isso ou aquilo. Todo mundo sabe que o anarquismo é isso e não é aquilo. Assim, vamos, neste momento, lembrar o que todo mundo sabe.

Todo mundo sabe que existe muitas divergências entre os intérpretes da filosofia de Gilles Deleuze. São muitos os rótulos atribuídos a ele. A lista é longa. Pode-se partir do rótulo de filósofo da diferença pura até a atual interpretação de filósofo dos movimentos aberrantes. Podemos localizá-los nas várias obras que buscaram sintetizar o pensamento deleuziano, antes mesmo de sua morte, entre elas podemos citar: Roberto Machado, *Deleuze e Filosofia* (1990); Jean-Clet Martin, *Variations: la philosophie de Gilles Deleuze* (1993); Michel Hardt, *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia* (1993); Eric Alliez, *A assinatura do mundo* (1993); Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou Le système du multiple* (1994); François Zourabichvili, *Deleuze, a filosofia do acontecimento* (1994). Depois do seu falecimento temos uma explosão de livros, teses, dissertações, artigos que seguiram o esforço interpretativo do pensamento deleuziano<sup>18</sup>. Como listar tudo seria enfadonho e desnecessário, quero destacar apenas Alain Badiou, *Deleuze: o clamor do ser* (1997); Alberto Gualandi, *Deleuze* (1998); Raúl García, *La anarquia coronada: la filosofía de Gilles Deleuze* (1999); a tese de doutorado de Cláudio Ulpiano, defendida em 1999, na Universidade de Campinas – UNICAMP, intitulada *O pensamento de Deleuze ou A grande aventura do pensamento*, que postumamente ganhou, em 2013, uma versão publicada, e por fim, David Lapoujade, *Deleuze, os movimentos aberrantes* (2014).

Apesar das múltiplas interpretações parece que, ainda estamos como escreveu François Zourabichvili,

Ninguém sabe e nem pretende dizer o que é ‘a’ filosofia de Deleuze; nós nos sentimos afetados por Deleuze, nós outros, seus exploradores, na medida em que tentamos fazer

---

<sup>17</sup> Idem. *Diferença e Repetição*, p.190.

<sup>18</sup> Numa busca simples no site da Capes é possível encontrar milhares de trabalhos sobre Deleuze, num levantamento localizei 235 títulos de teses e dissertações especificamente sobre filosofia deleuziana, mas foram mais de 3.000 títulos de trabalhos relacionados a Deleuze.

filosofia hoje; presumimos que a filosofia não sairá indene da aventura deleuziana, mas sabemos que cabe a nós mostrar e efetuar isso<sup>19</sup>.

Assim, como os estudiosos das civilizações antigas labutavam para decifrar os hieróglifos, os estudiosos do pensamento deleuziano buscam ainda hoje decifrar os traços essenciais de sua filosofia. Nessa aventura compreensiva do funcionamento e usualidade da filosofia de Deleuze atribuindo uma proposição geral definidora dela, encontramos vários rótulos, que funcionam como hieróglifos decifrados, que lançam luz e indicam o que seria a sua filosofia, são eles: diferença pura, acontecimento, multiplicidade, imanência, univocidade do ser, entre outras. Entretanto, para Lapoujade, nenhuma dessas noções gerais ou hieróglifos decifraram de fato dão conta da filosofia de Deleuze, pois não toca no problema central, e nos lembra a advertência presente no *Diferença e repetição*: “uma filosofia consiste primeiro na posição e determinação de um problema”, assim sentencia Deleuze, quando “esquecemos o problema, só temos diante de nós uma solução geral abstrata [...] Os problemas são as próprias ideias... só o problema é universal”<sup>20</sup>. De acordo com Deleuze, quando queremos fazer justiça a qualquer produção filosófica “não basta simplesmente dizer que não estamos de acordo. É preciso, antes de mais nada, saber admirar; é preciso reencontrar os problemas que ele cria, a sua maquinaria própria. É por força da admiração que se reencontra verdadeira crítica”<sup>21</sup>. Com isso, abraçamos a causa do autor estudado, não pensamos sobre e sim com ele, ao seu lado, “defendendo-o contra as interpretações errôneas, os estiolamentos ou as pacificações convencionais, restituindo-lhe a força combativa”. É nessa linha de raciocínio que David Lapoujade trabalha em sua produção analítica das obras de Deleuze, e, para ele, “os movimentos aberrantes constituem os signos do problema geral da filosofia de Deleuze”<sup>22</sup>. Movimentos aberrantes não é uma abstração geral, essa interpretação da filosofia de Deleuze “como uma lógica irracional dos movimentos aberrantes”<sup>23</sup> constitui-se como a sua definição primeira, pois, nos diz Lapoujade, “Deleuze é, antes de tudo, um lógico, e todos os seus livros são lógicas”<sup>24</sup>. Ele produziu uma lógica da natureza humana; a lógica dos signos; a *lógica dos sentidos*; a lógica dos desejos, lógica das multiplicidades, lógica das imagens cinematográficas, lógica das sensações etc....

A obra de Lapoujade se impõe como uma nova interpretação, na sua dinâmica analítica não poupa críticas aos trabalhos anteriores e está ganhando terreno e influenciando outros

<sup>19</sup> ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p.34.

<sup>20</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p.233.

<sup>21</sup> Idem. *Ilha Deserta e outros textos*, p.179.

<sup>22</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p.15-16.

<sup>23</sup> Ibidem, p.13.

<sup>24</sup> Ibidem, p.12.



estudiosos do pensamento deleuziano. Porém, é visível que ele se curva a algumas ideias de Zourabichvili, mesmo não aceitando a ideia de que a filosofia do acontecimento seja uma boa síntese do pensamento do filósofo francês. A ideia de lógica irracional importante para ele, revela que surgiu com Zourabichvili. Ele escreveu:

Como mostrou Zourabichvili, em Deleuze, irracional não é sinônimo de ilógico, muito pelo contrário. Por isso, do início ao fim, as lógicas que lhe interessam são as que escapam de qualquer razão, lógica do masoquismo, lógica do sentido e do não sentido em Lewis Carroll, lógica do processo esquizofrênico ou, ainda, a lógica de determinados filósofos que, ao abrigo da razão, na verdade inventaram lógicas bem pouco racionais (Hume, Bérqson, Espinosa, e até mesmo Leibniz)<sup>25</sup>.

Antes de Lapoujade, Hardt também localizou essa tendência na produção deleuziana, neste sentido diz ele: “Deleuze traz, para a leitura de Nietzsche, uma abordagem bergsoniana, de modo a interpretá-lo em termos lógicos, quer dizer, como uma lógica da vontade e do valor que anima o campo de forças pré-subjetivas”. Ele ainda afirma que “a pesquisa de Deleuze passa de uma lógica bergsoniana do ser para uma lógica nietzschiana da vontade”<sup>26</sup>. E define que a orientação da pesquisa de Deleuze tem marcas precisas e, de acordo com ele,

Podemos resumir essa orientação dizendo que o dinamismo lógico e positivo de Bergson penetrou em um novo horizonte, um campo de forças, no qual todas as questões lógicas são postas agora em termos de sentido e de valor. Nesse novo terreno, todos os tipos de novas figuras imediatamente surgem. E o que é mais importante, o núcleo da discussão lógica de Bérqson é transformado numa análise da natureza do poder<sup>27</sup>.

Não é intenção desta investigação fazer um inventário dos comentadores do pensamento de Deleuze, existem vários e tal empreendimento demandaria um esforço hercúleo, além do mais, não é objetivo deste trabalho. Tenho consciência de que quando se aventura em um tipo de leitura como essa que estou produzindo, não se pode esquecer que antes outros aventureiros fizeram e apresentaram uma possível faceta deste pensador complexo e multifacetado. Qual Deleuze terá visibilidade nesse trabalho? Quais aspectos serão revelados de sua produção filosófica? O certo é que estamos diante de um camaleão com suas múltiplas tonalidades, e é visível a cada obra produzida sobre Deleuze que temos um retrato pintado com as tonalidades do intérprete que destacam cores vivas e afirmativas ou cores pálidas e ressentidas. É impressionante como temos no conjunto de pesquisas já públicas sobre ele verdadeiras batalhas para impor uma imagem sobre essa multifacetada filosofia gestada entres os anos de 1953 a 1995. Entretanto, apesar das divergências e lutas analíticas, existem algumas poucas convergências. Entre essas convergências, os intérpretes deleuzianos são unânimes na

<sup>25</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p.13.

<sup>26</sup> HARDT, Michael, *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, p.67.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p.61.

afirmação de que para Deleuze a filosofia é criação conceitual e, como desdobramento dessa posição, que “um grande filósofo é aquele que cria novos conceitos”<sup>28</sup>.

Outra convergência possível de ser sinalizada é que Deleuze produziu uma virada filosófica, entretanto, não se tem uma resposta única para onde se deu essa virada. Foucault ao escrever no seu *Theatrum philosophicum* sobre duas obras deleuzianas o *Diferença e repetição* e a *Lógica do sentido* e afirmou que elas são dois livros que ele considera grande, entre os maiores. “Tão grandes que sem dúvida é difícil falar deles e muito poucos o fizeram. Creio que, durante muito tempo, girará esta obra por cima das nossas cabeças ..., no entanto, talvez um dia o século seja deleuziano”. E, na sequência, Foucault lança-nos no enigma Deleuze, dizendo: “uma a seguir à outra gostaria de experimentar várias vias de acesso ao coração desta obra temível”, mas, ele constatou, não existe coração, a filosofia de Deleuze não tem um coração, não tem um centro, sempre descentralizada, numa dialética serial sem síntese. Essa constatação sinaliza a dificuldade de encontrar uma segura convergência entre os intérpretes, coisa comum em outros pensadores que têm um ponto comum, têm um coração, porém em Deleuze não existe este ponto central, não existe coração na filosofia deleuziana. Entre outra coisa, Deleuze não se cansa de afirmar que sua filosofia busca inverter o platonismo, mas, questiona Foucault, “que filosofia não o tentou? E se definíssemos, em última instância, como filosofia qualquer empresa encaminhada a inverter o platonismo? Então, a filosofia começaria desde Aristóteles e não com Platão, começaria no final do Sofista”<sup>29</sup>. Mas, Foucault explica o que seria essa posição deleuziana, nos seguintes termos:

**Inverter**, com Deleuze, **o platonismo** e debruçar-se insidiosamente nele, baixar um degrau, chegar até este pequeno gesto – discreto, mas moral – que exclui o simulacro; é também **desmascarar**-se a ele, abrir a porta, a direita e a esquerda, para o mistério; é **instaurar** outra série liberta e divergente; é **constituir**, mercê desse pequeno salto lateral, um paraplatonismo descorado. **Converter o platonismo** (trabalho responsável) e **incliná-lo** a ter mais piedade pelo real, pelo mundo e pelo tempo. **Subverter o platonismo** é toma-lo desde o cume (distância vertical da ironia) e retomá-lo na sua origem. **Perverter o platonismo** é apura-lo até ao último detalhe, é baixar (de acordo com a gravitação própria do humor) até a um cabelo, ao lixo de uma unha, que não merecem o mínimo de consideração a mais que uma ideia; é descobrir a descentralização que se operou para se voltar a centralizar em volta do Modelo, Idêntico e do Mesmo; é descentralizar com respeito a ele para representar (como em toda a perversão) superfícies. A ironia eleva-se e subverte; o humor deixa-se cair e perverte. **Perverter Platão** é deslocar-se até à maldade dos sofistas, até aos gestos mal-educados dos cínicos, até aos argumentos dos estoicos, até as quimeras revolteantes de Epicuro<sup>30</sup>.

Nessa virada antiplatônica, Deleuze abandonou a metafísica e, além de outras coisas, sua filosofia tornou-se uma etnologia. Como etnólogo, Deleuze busca analisar os componentes

<sup>28</sup> DELEUZE, Gilles. *Ilha Deserta e outros textos*, p.21.

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud & Marx; Theatrum philosophicum*, p.45-46.

<sup>30</sup> Idem, *Ibidem*, p.49. (grifo meu)

constitutivos do pensamento seja de um filósofo ou de um artista (escritor, pintor, cineasta, etc.), não está atrás do centro ou do coração do sistema filosófico de um dado pensador. Ele não se pergunta mais o que é isso ou aquilo na filosofia A ou B, não está atrás de um sentido. “O que isso quer dizer? Trata-se ainda do domínio da representação” e, como veremos adiante, uma forte marca na e da filosofia deleuziana é a luta contra a representação, contra a filosofia do mesmo, contra a filosofia da identidade. A formulação clássica, o que é isso ou aquilo, é abandonada por ele e substituída por duas questões básicas: para que serve? E como funciona? pois, para Deleuze, “não há interpretação etnológica pela simples razão de que não há material etnográfico: *há tão somente usos e funcionamentos*”<sup>31</sup>. Assim, existe na filosofia de Deleuze uma “desimportância” no questionamento do “o que isso quer dizer”? Como desdobramento dessa postura, para Deleuze o ato de ler não é o da busca pelo sentido, nas leituras devemos compreender exatamente o como funciona e qual o uso do livro. Ele nos diz que “não se perguntará nunca o que um livro quer dizer, significado ou significante, não se buscará nada compreender num livro, perguntar-se-á com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz”. Os interesses dele se encontram no funcionamento e no uso, por isso não faz sentido investigar o que é o conceito X ou Y em sua filosofia, na mesma medida, que ele nunca buscou este tipo de procedimento ao produzir sua filosofia. O exercício da leitura em Deleuze para se fazer experiências do pensamento. Tudo é experimentação, e nessa deve-se reconhecer os funcionamentos, as conexões, os usos, os agenciamentos. Desta forma, para ele, os livros (seus e dos outros) são máquinas de guerra, máquinas revolucionárias. Como ele mesmo escreveu, “um livro existe apenas pelo fora no fora. Assim, sendo o próprio livro uma pequena máquina de guerra”. Os livros são fluxos de intensidades atravessando o leitor, produzindo transmutações e metamorfoses a partir da experimentação realizado por ele, evidentemente que de formas diferenciadas, pois as experiências de leituras são singulares<sup>32</sup>.

De acordo com Sandro Fornazari, a postura de Deleuze frente aos livros indica o modo como ele lida com os textos em geral e filosóficos em particular, os textos são “como algo que ultrapassa a si mesmo, que não tem uma identidade a ser apreendida, mas uma intensidade a ser vivida por alguém que se põe em relação com ele, uma intensidade que não é a mesma para

<sup>31</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O anti-édipo, p.238 [*L'Anti-OEdipe: capitalisme et schizophrénie*, p.212]. “C’est encore le domaine de la représentation ... Bref, il n’y a pas d’interprétation ethnologique: il n’y a que des usages et des fonctionnements”.

<sup>32</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, p.18, v.1 [*Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie*, p.10]. “On ne demandera jamais ce que veut dire un livre, signifié ou significatif, on ne cherchera rien à comprendre dans un livre, on se demandera avec quoi il fonctionne, en connexion de quoi il fait ou non passer des intensités, dans quelles multiplicités il introduit et métamorphose la sienne, avec quels corps sans organes il fait lui-même converger le sien. Un livre n’existe que par le dehors et au-dehors”.

todos os leitores”<sup>33</sup>. Além disso, essa postura revela Deleuze como aliado do pensamento nietzschiano, pois, atribui a esse fluxo de intensidade um papel medicinal, para ele “todo grande livro opera já a transmutação e faz a saúde de amanhã”<sup>34</sup>. Então, para ele, textos não foram feitos para se buscar um significado, ou uma compreensão do que eles dizem, pois, “escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir”<sup>35</sup>.

Pode-se afirmar que existe um caráter instrumental nas e das leituras de Gilles Deleuze. Ele como etnólogo na filosofia busca mostrar, revelar, explicitar, o funcionamento e o uso possível daquela maquinaria literária produzidos na história do pensamento, pois não se considera um intérprete, alguém que empresta sua voz para cantar o que outros produziram. No caso da filosofia, os intérpretes são os comentadores, alguém que reescreve o pensamento filosófico de outrem, colocando os acentos naquilo que considera essencial, revelando o núcleo da produção filosófica de alguém, expondo a via de acesso ao coração do pensador. Deleuze, na postura de etnólogo, não se enquadra nessa categoria. Ele não é comentador nem quando escrevia trabalhos monográficos sobre outros filósofos. No *Colóquio Nietzsche aujourd'hui?*, evento que aconteceu em julho de 1972, no Centro Cultural Internacional de Cerisy-la-Salle, após apresentação de seu artigo intitulado “*Pensamento nômade*”, Deleuze, ao responder uma pergunta, afirma categoricamente

Não me apresento, absolutamente, como um comentador de textos. Um texto, para mim, é apenas uma pequena engrenagem numa prática extratextual. Não se trata de comentar o texto por meio de um método de desconstrução, ou de um método de prática textual, ou de outros métodos, trata-se de ver para que isso serve na prática extratextual que prolonga o texto<sup>36</sup>.

Ele não só nega textualmente ser um comentador/intérprete de textos, como revela sua forma de leitura e lendo sua produção podemos verificar que, em sua prática de produção textual, é o oposto do intérprete. Deleuze é o anti-intérprete, pois, se o intérprete musical empresta sua voz para cantar as palavras poéticas de outrem, o pensador francês faz uso não convencional do discurso indireto livre, assim definido por Zourabichvili, “uma maneira de emprestar sua voz às palavras de outrem que acaba por se confundir com seu reverso – falar por sua própria conta servindo-se da voz de um outro”<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> FORNAZARI, Sandro Kobol. *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-68)*, p.16.

<sup>34</sup> DELEUZE, Gilles. *Ilha Deserta e outros textos*, p.325.

<sup>35</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*, p.19, v.1. [*Mille Plateaux: capitalismo et schizophrénie*, p.11]. “Ecrire n’a rien à voir avec signifier, mais avec arpenter, cartographier, même des contrées à venir”.

<sup>36</sup> DELEUZE, Gilles. *Ilha Deserta e outros textos*, p.329.

<sup>37</sup> ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p.36.

Essa prática deleuziana do discurso indireto livre acompanha sua produção do início ao fim, por isso, de acordo com Zourabichvili, e também confirmada por Fonazari, não é possível dividir a produção de Deleuze em fases, e, muito menos, atribuir uma fase de comentador de filósofos quando nos deparamos com as suas obras específicas sobre alguns pensadores (Hume, Kant, Bergson, Nietzsche). Raúl García acrescenta que “delimitar com precisão os períodos se torna uma tarefa sumamente difícil, já que existem passagens entre eles, vazamentos constantes, contágios, deslizamentos”<sup>38</sup>. Assim, estamos diante de um duplo problema, a dificuldade de demarcação temporal rígida entre os supostos períodos ou fases da produção filosófica deleuziana e, principalmente, a negação veemente do próprio pensador que afirma não ser ele um comentador. Nessa linha de raciocínio, Fornazari faz questão de enfatizar

A primeira filosofia de Deleuze, longe de ser um conjunto de comentários da história da filosofia, é uma irrefreável busca de engrenagens e de fontes de energia (produção de intensidades novas) que pudessem levar ao máximo funcionamento a máquina filosófica da diferença ou de produção da diferença<sup>39</sup>.

Essa anotação é importante, pois não se faz uma estratificação e nem hierarquização na produção de Deleuze, “não acreditamos, portanto, que um livro como *Proust e os signos* tenha menos importância, do ponto de vista do pensamento ‘próprio’ de Deleuze, do que *Diferença e repetição* ou *Lógica do sentido*”<sup>40</sup>. As obras deleuzianas se ligam num esforço analítico, numa produção textual impregnada de intensidades anárquicas, na metodologia produtora de caricaturas e não retratos; e a intenção desse trabalho é apresentar as afinidades e ressonâncias anarquistas presentes na filosofia de Gilles Deleuze, sentir as forças libertárias, os fluxos de intensidades, presentes no conjunto das suas obras publicadas.

Como já falei, não tenho a intenção de declarar Deleuze um anarquista, ou que ele tenha produzido uma filosofia anarquista, mas a intenção é trazer à luz os fluxos anárquicos que atravessam sua produção. Além do mais, ele nunca se declarou anarquista, e, de fato, “não é anarquista, pelo menos não no sentido que costumamos dar a essa palavra e a esse pertencimento. Pelo que sei, nos diz o anarquista francês Daniel Colson, ele raramente se refere ao anarquismo, embora, quando isso acontece, o faz de forma fascinante”<sup>41</sup>, e foi ele quem

---

<sup>38</sup> GARCÍA, Raúl. *La anarquía coronada: la filosofía de Gilles Deleuze*, p.7-8. “Delimitar com precisión los períodos se torna una tarea sumamente difícil, ya que existen sutiles pasadizos entre ellos, constantes filtraciones, contágios, corrimientos”.

<sup>39</sup> FORNAZARI, Sandro Kobol. *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze* (1952-68), p.19.

<sup>40</sup> ZOURABICHVILI, François. *Op.cit.*, p.36.

<sup>41</sup> COLSON, Daniel. *Deleuze e la rinascita del pensiero libertario*. In: ABENSOUR, Miguel et.al. *Pensare altrimenti: anarchismo e filosofia radicale del novecento*, p.53.

proporcionou a melhor definição do projeto anarquista<sup>42</sup>. Para Colson essa definição encontra-se no segundo volume do *Capitalismo e esquizofrenia*, no sexto platô intitulado *Como criar para si um corpo sem órgãos?*, no qual Deleuze e Guattari escreveram: “a anarquia e a unidade são uma única e mesma coisa, não a unidade do UNO, mas uma unidade mais estranha que se diz apenas do múltiplo”<sup>43</sup>.

Para ele nessa definição existem duas características paradoxais os anarquismos que são múltiplos sofrem “uma insistente unidade e uma heterogeneidade e descontinuidade quase improvável”. Para reforçar esse improvável paradoxo da estranha unidade do múltiplo, Colson declara: “Nós somos unidos porque somos divididos”<sup>44</sup>, e essa é uma das marcas profundas dos anarquismos que foram uma estranha unidade do múltiplo. E, Colson, no seu *Pequeno léxico filosófico del anarquismo*, acrescenta que é “na multiplicidade, que se opõe ao uno, que reside a especificidade e a grande originalidade do movimento anarquista”. Na sequência do verbete multiplicidade o que se descortina é a própria filosofia da multiplicidade deleuziana. Ele salienta que a grande originalidade e especificidade do anarquismo “não é só pensar o UNO a partir do Múltiplo, ... mas referir esse modo de pensar ao que é, dizer que corresponde não só a toda uma dimensão da realidade, mas também às suas condições máximas de possibilidades e desenvolvimento”<sup>45</sup>.

A opção por estruturar esse trabalho como um teatro filosófico assenta-se nas seguintes proposições justificavas. A primeira vem da etimologia da palavra grega *theatron* que significa literalmente “lugar de ver” ou “lugar para ver”, assim queremos construir este Teatro Filosófico, e montaremos esse peça teatral, para dar visibilidade as possíveis afinidades e ressonâncias anarquistas na filosofia de Gilles Deleuze; a segunda, é o uso deste recurso na produção filosófica de Michel Foucault, materializada naquela obra já citada, o *Theatrum Philosophicum*, no qual analisa dois livros de Deleuze *Diferença e Repetição*, de 1968, e *Lógica do sentido*, de 1969, como um teatro de ideias; a terceira justificativa, levou em consideração as ponderações do próprio Deleuze. Ele afirmou que

Kierkegaard e Nietzsche estão entre os que trazem à filosofia novos meios de expressão (...). Eles já não refletem sobre o teatro à maneira hegeliana. Tampouco

---

<sup>42</sup> “Después de Proudhon, y a continuación de Antonin Artaud, es si duda Deleuze quien proporciona la mejor definición del proyecto anarquista” COLSON, Daniel. *Pequeno léxico filosófico del anarquismo*: de Phoudhon a Deleuze, p.163.

<sup>43</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platô*, p.23, v.3. [*Mille Plateaux*, p.196]. “L’anarchie et l’unité sont une seule et même chose, non pas l’unité de l’Un, mais une plus étrange unite que ne se dit que du multiple”.

<sup>44</sup> COLSON, Daniel. O anarquismo hoje, p.82.

<sup>45</sup> “La especificidad y la gran originalidad del movimiento anarquista: no sólo pensar lo uno a partir de lo múltiple, lo común a partir de lo diferente, sino referir esa manera de pensar a lo que es, decir que corresponde no sólo a toda una dimensión de la realidad, sino asimismo a sus condiciones máximas de posibilidades y de desarrollo”. COLSON, Daniel. *Pequeno léxico filosófico del anarquismo*: de Phoudhon a Deleuze, p.163.

fazem um teatro filosófico. Eles inventam, na filosofia um incrível equivalente do teatro, fundando, com isso, o teatro do futuro e, ao mesmo tempo, uma nova filosofia<sup>46</sup>.

O teatro como invenção na filosofia, como marca da filosofia do futuro, que se desloca da filosofia da representação hegeliana, pois “o teatro é o movimento real e de todas as artes que utiliza extrai o movimento”. Por isso, para Deleuze, “não lhes basta, pois, propor uma nova representação do movimento; a representação já é mediação. Ao contrário, trata-se de produzir, na obra, um movimento capaz de comover o espírito fora de toda representação”. Neste sentido, tem-se uma denúncia direta a Hegel “como aquele que propõe um movimento do conceito abstrato em vez do movimento da *physis* e da *psyque*”, pois “ele permanece no elemento refletido da ‘representação’, na simples generalidade. Ele representa conceitos em vez de dramatizar ideias: faz um falso teatro, um falso drama, um falso movimento”<sup>47</sup>.

Deleuze ainda enfatiza que a posição hegeliana “vêm recobrir e ocultar as repetições”, pois, “quando, ao contrário, se diz que o movimento é a repetição e que é este nosso verdadeiro teatro, não se está falando do esforço do ator que ‘fica ensaiando’ enquanto ainda não sabe a peça”. E, segue na sua analítica, afirmando que “o teatro da repetição se opõe ao teatro da representação, como o movimento opõe-se ao conceito e à representação que o relaciona ao conceito. No teatro da repetição, experimentamos forças puras”<sup>48</sup>. Neste processo de renovação, Deleuze estabelece a diferença entre Kierkegaard e Nietzsche, de acordo com ele, Kierkegaard produziu um teatro da fé, “e o que ele opõe ao movimento lógico é o movimento espiritual, o movimento da fé”; enquanto que Nietzsche elaborou “um teatro da descrença, do movimento como *physis*, já um teatro da crueldade”<sup>49</sup>. Entretanto, para Michel Foucault, essa invenção na verdade foi apenas um retorno, pois

Houve a filosofia-romance (Hegel, Sartre); houve a filosofia-meditação (Descartes, Heidegger). Eis, após Zaratustra, o retorno da filosofia-teatro; não absolutamente reflexão sobre o teatro; não absolutamente teatro prenhe de significações. Mas filosofia tornada cena, personagens, signos, repetição de um acontecimento único e que jamais se reproduz<sup>50</sup>.

Por fim, a quarta e última justificativa, Deleuze considera que “os conceitos, são personagens conceituais intrínsecos que impregnam tal ou tal plano de consistência”<sup>51</sup>. Como complemento faz necessário lembrar que “não há conceitos simples. Todo conceito tem

<sup>46</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 2018, p.26.

<sup>47</sup> Ibidem, p.26.

<sup>48</sup> Ibidem, p.26-28.

<sup>49</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 2018, p.29.

<sup>50</sup> FOUCAULT, Michel. Ariadne enforcou-se. In: *Ditos e Escritos*, p.142. (Vol. II).

<sup>51</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, p.32.

componentes, e se define por eles. Tem, portanto, uma cifra. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual”, porém, Deleuze e Guattari demarcam que, os conceitos precisam ter no mínimo dois componentes, “não há conceito de um só componente”, bem como, “não há conceito que tenha todos os componentes, já que seria um puro e simples caos”<sup>52</sup>. E, como foi indicado anteriormente, a produção conceitual tem objetivo específico, os conceitos estão sempre ligados a um problema concreto.

Além disso, os personagens conceituais não são divorciados da realidade de outros conceitos. Assim, os personagens conceituais na sua composição misturam diferentes traços mostrando seus contornos e fronteiras. Exatamente, os conceitos fazem fronteiras com outros conceitos. Eles nunca são isolados, segundo Deleuze e Guattari, “um conceito é uma heterogênese, isto é, uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança”<sup>53</sup>. Assim, a criação dos personagens conceituais, que não estão isolados no plano de imanências, mas numa relação dinâmica e de vizinhança com outros compartilhando componentes, pressupõe um problema a ser resolver<sup>54</sup>, “não são jamais criados do nada”<sup>55</sup>, e nem deve ser criado ao bel prazer do filósofo. É neste sentido que se pensará a produção deste teatro filosófico, cabe apenas um último esclarecimento, a maioria das peças teatrais é composta de três atos, porém, essa nossa peça terá apenas dois atos.

Este trabalho busca compreender as ressonâncias e afinidades anarquistas na filosofia de Deleuze. Não significa declarar ele anarquista, apenas que sua produção filosófica se aproxima dos anarquismos e está atravessada por ele, e sem dúvida existe uma influência forte dele nos anarquismos contemporâneos. Assim, penso que é possível perceber um duplo movimento, de um lado, a afinidade de Deleuze com as ideias anarquistas de ontem e, por outro, a ressonância de sua filosofia na produção filosófica dos anarquistas de hoje. Não estou declarando o filósofo francês anarquista da mesma forma que não existe nenhuma declaração dele assumindo uma ligação com eles. O anarquismo em Deleuze pode até não ser declarado, pode até ficar oculto, no subsolo de sua produção filosófica, como uma filosofia marginal, mas existe uma força anárquica que afeta e atravessa seus leitores, uns mais outros menos. Mas, em certa medida, é possível sentir e ver borbulhar as ressonâncias e afinidades das ideias dos anarquismos.

---

<sup>52</sup> Ibidem, p.23.

<sup>53</sup> Ibidem, p.28-29.

<sup>54</sup> Ibidem, p.29.

<sup>55</sup> Ibidem, p.27.



A barricada filosófica contra a filosofia da representação é o primeiro traço dessas afinidades, pois apesar das várias tendências a luta contra o paradigma representacional em defesa da participação política direta é um ponto de convergência dos anarquismos. Assim, numa leitura de conjunto dos textos de Deleuze, é possível perceber a edificação dessa barricada contra a filosofia da representação. Em sua primeira obra, publicada em 1953, sobre o pensador Hume, intitulada *Empirismo e subjetividade*, escreveu: “A filosofia de Hume é uma crítica aguda da representação. Hume não faz uma crítica das relações, mas uma crítica das representações, justamente porque estas não podem apresentar as relações”<sup>56</sup>. Hume foi o seu primeiro aliado, além dele Deleuze escolheu andar com Bergson, Espinosa, Nietzsche, entre outros.

Essa luta contra a filosofia da representação aconteceu ao longo da vida, numa construção permanente, “quando saiu da vida se preparava para escrever sobre Marx, um Marx – como destaca e aposta Edson Passetti – atualizado na crítica ao capitalismo, e possivelmente, um Marx entre os anarquistas, antes do *Manifesto* e longe da ditadura do proletariado”<sup>57</sup>. Para Passetti, Deleuze estava mais próximo do jovem Marx libertário da *Questão Judaica* e da *Crítica à filosofia do direito de Hegel*. O Marx aliado de Deleuze

Não admitia o socialismo por meio da ocupação do Estado (...) e assumia a crítica de maneira análoga à de Proudhon. Ambos consideravam o mundo dos direitos como sendo o dos deveres para com a propriedade e seus dispositivos de segurança que caracterizam o homem genérico. A igualdade política cuja apogeu se cristalizava com a democracia, a constituição e o sufrágio universal, perpetuava a desigualdade econômica fomentada pelo Estado, o Capital e a Religião.<sup>58</sup>

Entretanto, o livro não foi escrito, Deleuze apenas anunciou à intensão de escrevê-lo num depoimento apaixonado, ele disse: “Li Marx ... achei genial. E para mim são conceitos sempre válidos (...) *O anti-Édipo* e o *Mil Platôs* estão completamente atravessados por Marx (...) Meu próximo livro – e será o último – vai chamar-se *Grandeza de Marx*”<sup>59</sup>. Este Marx libertário não fez parte da barricada filosófica deleuziana contra a filosofia da representação, mas ele está presente em outros momentos nas e das obras de Deleuze, principalmente, os dois volumes sobre o capitalismo. Na aventura do pensamento de Deleuze a começar, como vimos, em 1953 no primeiro livro até seu último artigo a *Imanência: uma vida*, em 1995, temos e podemos encontrar a matéria prima dessa barricada, que tenho intenção de compreender. A

<sup>56</sup> DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*, p.14.

<sup>57</sup> PASSETTI, Edson. *Atravessando Deleuze*, p.44. Verve, 8, 2005.

<sup>58</sup> Idem. *Anarquismos e sociedade de controle*, p.6-7. Colóquio Foucault/Deleuze. Unicamp, 2000.

<sup>59</sup> DELEUZE, Gilles. Meu próximo livro vai chamar-se grandeza de Marx, depoimento de Gilles Deleuze a Didier Eribon, In. *Cadernos de Subjetividade*, n.12, n.17, 2015, p.30.

barricada filosófica de Deleuze contra a filosofia da representação é a primeira afinidade dele com os anarquismos.

Deleuze é um filósofo de conexões, de agenciamentos, de aliança, não é afeito a filiação. Ele não é discípulo de ninguém e nem deseja fazer discípulos, assim podemos, sem dúvida, sem receios, afirmar que não existe uma filiação anarquista, apenas afinidades e ressonâncias, e isso é visível do início ao fim de sua produção. No seu livro *Nietzsche e a filosofia* (1962), Deleuze lança sua carga contra a filosofia da representação, mas não só nela, a crítica atinge outras áreas, ao escrever:

A mania de representar, de ser representado, de ser fazer representar, de ter representantes e representados, é a mania comum a todos os escravos, a única relação que concebem entre si, a relação com que impõem seu triunfo. A noção de representação envenena a filosofia; ela é o produto direto do escravo e da relação entre escravos, constitui a pior interpretação da potência, a mais medíocre e a mais baixa.<sup>60</sup>

Assim, além da oposição à filosofia da representação, Deleuze reconhece também que a representação política é uma impostura, é imprópria, o que em certa medida o aproxima dos anarquistas. Veremos ao combinarmos este livro sobre Nietzsche com o *Diferença e repetição* sinais importantes dessas afinidades epistemológicas e políticas. Além de outros, por exemplo, as duas declarações diretas contra a representação política presentes: no famoso diálogo sobre *Os intelectuais e o poder* com Michel Foucault (1972); e no texto *Aquilo que os prisioneiros esperam de nós* (1972). No primeiro ele afirma:

Para nós, o intelectual teórico deixou de ser um sujeito, uma consciência representante ou representativa. Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser a consciência deles. Quem fala e quem age? É sempre uma multiplicidade, mesmo na pessoa que fala ou que age. Nós somos todos grupúsculos. Não há mais representação, há tão-somente ação, ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede.<sup>61</sup>

No segundo texto, ele defende a ação direta dos prisioneiros, sem mediação, sem representação, sem interlocutor, para reivindicar quaisquer coisas para eles.

Além disso, as afinidades e ressonâncias anarquistas de Deleuze passam pela sua ontologia anárquica do *Diferença e repetição*; pelo apelo prático do seu sistema filosófico e, por último, em sua teoria do Estado. A questão do Estado está presente principalmente nos dois livros sobre *O capitalismo e a esquizofrenia*. Essas afinidades e ressonâncias revelam que existe uma aproximação, um acordo entre ele e os anarquismos, mas também com uma certa distância, com certo desacordo. Assim, é possível usar uma categoria forjada por ele ao apresentar a filosofia de Kant, entre Deleuze e os anarquistas existe um *acordo discordante*. Para Deleuze,

<sup>60</sup> Idem. *Nietzsche e a filosofia*, p.106.

<sup>61</sup> Idem. *Os intelectuais e o poder*. In: *A ilha deserta e outros textos*, p.266.

na *Crítica da faculdade do Juízo*, “vê-se que o acordo imaginação-razão não é simplesmente presumido: ele é verdadeiramente *engendrado*, engendrado no desacordo”. Assim, “esse é o acordo-discordante entre a imaginação e a razão: não apenas a razão tem uma ‘destinação suprassensível’, como também a imaginação”<sup>62</sup>.

Alessandro Carvalho Sales escreveu um belo livro sobre *Deleuze* tendo como ponto central este conceito. No seu *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, ele revela que esse conceito foi produzido “para designar o elo violento e problemático que surge entre faculdades do espírito – no caso, entre a imaginação e a razão pela interpretação que [Deleuze] realiza da *Crítica da faculdade de julgar*, por ocasião do sublime”<sup>63</sup>. Na compreensão dessa relação problemática, Sales escreveu: “imaginação e razão se relacionam sem concordância. Que se relacionem: eis o acordo. Que não fundem uma harmonia: eis porque tal acordo é discordante”<sup>64</sup>.

De acordo com Sales, temos com e no acordo discordante um outro tipo e exercício de pensamento, pois se “o exercício tradicional [do pensamento] é o que diz respeito ao acordo concordante (...) refere precisamente a maneira clássica do pensamento”. Por outro lado,

O acordo discordante em função do qual as faculdades se desentendem ao ponto de firmarem entre si novos limites e relações define também um outro modo de exercer o pensamento, um modo pouco tradicional, não dogmático, heterodoxo. O acordo discordante diz respeito a um exercício paradoxal das faculdades e é inseparável de uma nova imagem do pensamento.<sup>65</sup>

É nesse sentido que, Alberto Gualandi afirma, para Deleuze, o verdadeiro direito que é preciso reconhecer ao pensamento é o direito a discordância”<sup>66</sup>.

O acordo discordante valoriza o dissenso, e Sales salienta que “na medida em que valoriza o dissenso entre as faculdades, levando-as aos limites, *elevando-as à enésima potência*, é o que se dá nos termos de uma vontade afirmativa, empirismo superior ou transcendental”. Ele “como uma experimentação extrema de nossas faculdades, dobra o niilismo: sentir, imaginar, conceber, pensar de outra maneira”<sup>67</sup>.

Essa categoria paradoxalmente feliz dá conta dessa estranha aproximação e distância, de conexão e desconexão, existente entre Deleuze e os anarquistas. Não existe uma relação direta e mecânica, apenas acordos pontuais entre desacordos também pontuais, numa afinidade intensa.

<sup>62</sup> DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*, p.65.

<sup>63</sup> SALES, Alessandro Carvalho. *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p.19-20.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p.153.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p.169-170.

<sup>66</sup> GUALANDI, Alberto. *Deleuze*, p.94.

<sup>67</sup> SALES, Alessandro Carvalho. *Deleuze: pensamento e acordo discordante*, p.171.

A escrita anarquista tem marcas muito potentes, e entre elas destaca-se que os autores quando escrevem e produzem as obras anarquistas os fazem de uma posição de engajamento, pois não existe texto puro, neutro, ou destituído de interesses. Toda produção se compromete e sustenta direta ou indiretamente posições políticas, sociais, estéticas, etc. Assim, com isso em mente, é possível assegurar que os textos anarquistas, mesmos os mais filosóficos, estão envolvidos na defesa das práticas libertárias, são textos ativistas. A teoria a serviço das práxis, são produções atravessadas pelo desejo da ação revolucionária. Existe um apelo militante, pois nessa perspectiva “a teoria precisará se acoplar à prática para ser plenamente eficaz”<sup>68</sup>. Isso porque existe uma compreensão negativa da teoria, ela “como a única forma de escrita que não é uma prática. Daí o infinito impulso da teoria, que pode dizer o que quer que seja sem que isso jamais tenha alguma consequência; para os corpos”<sup>69</sup>, para a vida.

Por isso, o engajamento, a militância e o ativismo produzem uma tensão e, ao mesmo tempo, reforçam a marca anti-filosófica da produção anarquista, pois, não existe uma preocupação teórica dos anarquistas e nos anarquismos, uma vez que “a anarquia dispensa-se de teoria, pois toda teoria sempre é um pensamento superior. A anarquia é formada por miríades de práticas libertárias que se atualizam”<sup>70</sup>. Essa falsa disputa entre teoria e prática no anarquismo, de acordo com Passetti, é a preocupação e o interesse do “anarquismo acadêmico”<sup>71</sup>, que quer reconhecimento dos seus textos nas universidades, na academia, ou seja, “pretende trazer o anarquismo para dentro da academia, dar-lhe estatuto científico, aos moldes do que no passado se deu ao marxismo”<sup>72</sup>.

Entretanto, as produções anarquistas não buscam reconhecimento científico ou acadêmico, e nem se curvam a “petulância teórica, que tendem a situá-lo no singular. Sua particularidade, todavia, encontra-se na diversidade de análises críticas da sociedade avessa a teoria”<sup>73</sup>, e, Passetti acrescenta, “seria um equívoco afirmar que o anarquismo é uma única vertente política. Ao contrário, e por ser múltiplo só podemos pensar em anarquismos com seus propósitos realizando-se mutuamente”<sup>74</sup>, pois,

---

<sup>68</sup> GRAEBER, David. O anarquismo no século XXI, p.15.

<sup>69</sup> TIQQUN, Contribuição para a guerra em curso, p.190.

<sup>70</sup> PASSETTI, Edson. Anarquismo urgente, 2007, p.32.

<sup>71</sup> Para Passetti, em 2004, o professor David Graeber, publicou o livro *Fragments of na anarchist anthropology* propondo elaborar uma pequena teoria anarquista, em oposição a uma grande teoria como a marxista. Seu objetivo era levar o anarquismo para dentro dos muros universitários, esperava com isso o reconhecimento científico para sua pequena teoria. PASSETTI, Edson. Anarquismo acadêmico. In: Anarquismo urgente, p.95-99.

<sup>72</sup> PASSETTI, Edson. Anarquismo urgente, 2007, p.98-99.

<sup>73</sup> Idem. Anarquismos e sociedade de controle, 2003, p.64.

<sup>74</sup> Ibidem, p.72.

Com ou sem organização, científicos ou não, os anarquismos escapam de classificações, tipologias ou estruturas. Os chamados grupos de afinidades anarquistas (mais ou menos selvagens e de diversas procedências), enfim, não compõem um somatório de diferenças aguardando por uma unificação, nem ficam à mercê de uma teoria que os submetam a uma imperativa necessidade de organização<sup>75</sup>.

A dinâmica anarquista não se enquadra e nem combina com definições, paradigmas ou modelos, assim na escrita anarquista não cabe propor ou elaborar uma pequena ou grande teoria. Para Passetti, ao contrário do esforço de Graeber, a produção anarquista não precisa construir uma pequena teoria “talvez seja mais interessante reconhecer-se como menor. Não uma minoria numérica ou social, mas aquela capaz de transtornar”<sup>76</sup>, a minoria no sentido deleuziano, noção complexa, pois não se determina por questão quantitativa, mas como algo fora do sistema, do padrão, do modelo. Ela “nunca existe pronta, só se constitui sobre linha de fuga que são tantas maneiras de avançar quanto de atacar”<sup>77</sup>. Menor como desviante, como devir. Assim, podemos pensar a produção teórica anarquista, ou o próprio anarquismo, como menor, já que “a minoria é o devir de todo mundo, seu devir potencial por desviar do modelo”<sup>78</sup>. Neste sentido, podemos afirmar que a produção anarquista é uma literatura menor, e “a literatura menor é uma micropolítica que, vista por uma lente de aumento, convoca as multidões de *outsiders* para uma revolução”<sup>79</sup>.

Essa literatura menor tem três características descritas por Deleuze e Guattari: primeira, é uma literatura que “a língua é afetada de um forte coeficiente de desterritorialização”; segunda, “é que tudo nela é político. Os objetivos de uma literatura menor [é] um programa político”; e, “a terceira característica, é que tudo toma um valor coletivo”<sup>80</sup>. Então, “as três características da literatura menor são a desterritorialização da língua, a ligação do individual no imediato-político, o agenciamento coletivo de enunciação”<sup>81</sup>. Pode-se ressaltar que essa linguagem desterritorializada cumpre seu papel na construção do pensamento anarquista, pois “não há movimento revolucionário sem uma linguagem capaz de exprimir, ao mesmo tempo, a condição que nos é apresentada e o possível que a fissura”<sup>82</sup>. Os livros, panfletos, ensaios, os documentos, os manifestos anarquistas além dessas características da literatura menor, são

<sup>75</sup> Idem. Anarquismo urgente, 2007, p.98.

<sup>76</sup> Ibidem, p.99.

<sup>77</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Dialogues, p.55 [Diálogos, p.56]. “Une minorité n’existe jamais toute faite, elle ne se constitue que sur des lignes de fuite qui sont aussi bien as manière d’avancer et d’attaquer”.

<sup>78</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platô, p.56. vol.2. [Mille Plateaux, p.133-134]. “La minorité, c’est le devenir de tout le monde, son devenir potentiel pour autant qu’il dévie du modele”.

<sup>79</sup> PACHECO, Fernando Tôrres. Personagens conceituais: filosofia e arte em Deleuze, 142.

<sup>80</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Kafka: por uma literatura menor, p.35-36.

<sup>81</sup> Ibidem, p.39.

<sup>82</sup> COMITÉ INVISÍVEL, Aos nossos amigos crise e insurreição, p.20.

marcados por uma escrita nômade e rizomática que “esposa uma máquina de guerra e linhas de fuga, abandona os estratos, as segmentaridades, a sedentaridade, o aparelho de Estado”<sup>83</sup>.

Assim, as potências das escritas anarquistas não se encontram e não são produções teóricas buscando reconhecimento ou construindo um tipo de modelo explicativo do anarquismo abstrato. São fontes de divulgação das ideias anarquistas, mas, não são apenas instrumentos de propaganda. As publicações “têm essencialmente o objetivo, ou deveria ter, de construir uma ideia ou um certo número de ideias-chave, um certo número de ideias fortes”<sup>84</sup>. Entretanto, não se pensa ideia na perspectiva platônica, ou cartesiana, para Bonanno, ideia não é uma abstração mental, “é um ponto de referência, um elemento de força que é capaz de transformar a vida. É um conceito carregado de valor, que se torna um conceito força, algo que pode desenvolver-se e fazer o nosso relacionamento com os outros diferente”<sup>85</sup>.

Pode-se afirmar que essa ideia se aproxima da visão deleuziano de conceito, ele em movimento oposto à filosofia que por muito tempo utilizou o conceito para determinar o que é uma coisa, ou indicar a essência das coisas, os conceitos deleuzianos se interessam “pelas circunstâncias de uma coisa: em que casos, onde e quando, como etc.? Para nós, nos diz Deleuze, o conceito deve dizer o acontecimento, e não mais a essência”<sup>86</sup>. O conceito como força transformadora.

Para finalizar essa abertura, vamos desenvolver essa peça em dois atos: No primeiro entrar-se-á no universo plural das tendências anarquistas, não se tem pretensão de construir um conceito do anarquismo, pois se tem consciência da impossibilidade de tal ação. E, após o fim deste primeiro ato, o segundo ato buscar-se-á construir essas ressonâncias e afinidades anarquistas na filosofia deleuziana dentro deste acordo-discordante.

---

<sup>83</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platos, vol.1. p.47. [Mille Plateaux, p.35]. “Voilà des modèles d’écriture nomade et rhizomatique. L’écriture épouse une machine de guerre et des lignes de fuite, elle abandonne les strates, les segmentarités, la sédentarité, l’appareil d’Etat”.

<sup>84</sup> BONANNO, Alfredo M. A tensão anarquista, p.17.

<sup>85</sup> Ibidem, p.15-16.

<sup>86</sup> DELEUZE, Gilles. Conversações, p.39-40.

## 1 OS ANARQUISMOS E SUAS TENDÊNCIAS – PARA ALÉM DAS CONCEITUALIZAÇÕES

Abre-se as cortinas para entrar no palco os personagens conceituais da peça teatral, entretanto não se tem aqui a intenção inicial de forjar um conceito e nem construir uma identidade deste personagem: o anarquismo. Por duas razões básicas: buscar-se-á seguir, com uma certa coerência, as orientações deleuzianas, por isso, não se iniciará este teatro filosófico com o questionamento clássico – o que é isso, o anarquismo? -, e, por outro, antecipando uma posição, compreende-se que “o anarquismo não é um conceito que possa ser encerrado numa palavra, como numa lápide. Não é uma teoria política. É um modo de conceber a vida”<sup>87</sup>. Além disso, para Edson Passetti, “seria um equívoco afirmar que o anarquismo é uma única vertente política. Ao contrário, e por ser múltiplo só podemos pensar em anarquismos com seus propósitos realizando-se mutuamente”<sup>88</sup>, pois “os anarquistas inventam anarquismos, segundo as circunstâncias históricas, propiciando distintas mobilizações, sem abdicar de suas memórias e histórias de lutas”<sup>89</sup>. Assim a opção deste trabalho, será explicitar as várias tendências do anarquismo a partir das possíveis aproximações, afinidades revolucionárias e coexistências. Além disso, o anarquismo é ou está em contínuo movimento, como destaca Tomás Ibáñez, e por isso quando se coloca essa questão é fundamental levar em consideração duas coisas: a dinâmica de renovação do e no próprio movimento e as “mudanças sociais, culturais, políticas e tecnológicas que ocorreram” no tempo e no espaço<sup>90</sup>, assim, anarquismo é diferença, é multiplicidade, não é um fóssil petrificado no tempo. Nesta mesma direção, sinaliza Bonanno, o anarquismo “não é uma definição que possa ser feita para sempre, posta num cofre e considerada um patrimônio que possa ser extraído pouco a pouco”<sup>91</sup>. No mesmo sentido, Rudolf Rocker afirma que “o anarquismo não é um sistema fechado de ideias, e sim uma interpretação do pensamento que se encontra em constante progressão, que não se pode encerrar em qualquer círculo, a não ser que se queira renunciar a ele”<sup>92</sup>.

<sup>87</sup> BONANNO, Alfredo M., *A tensão anarquista*, p.4.

<sup>88</sup> PASSETTI, Edson. *Anarquismos e sociedade de controle*, 2003, p.72.

<sup>89</sup> Idem. *Anarquismo urgente*, 2007, p.5.

<sup>90</sup> IBÁÑEZ, Tomás, *Anarquismo es movimiento: anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*, p.5. “Sí! El anarquismo está em movimiento y lo está, incluso, por partida doble. Por una parte, se há lanzado hacia una dinámica de renovación que lo hace moverse a um ritmo que no conocía desde hacía mucho tempo y que se traduce, entre otras cosas, em una ampliación considerable de sus líneas y de sus temas de intervención, en la flerte diversificación de las formas que toma y em el considerable incremento de sus publicaciones”.

<sup>91</sup> BONANNO, Alfredo M., *Op.cit*, p.3.

<sup>92</sup> ROCHER, Rudolf. *Porque sou anarquista*, p.4.

## 1.1 Anarquia e anarquismos

O embaraço de buscar uma definição aumenta quando se pensa a relação entre a anarquia e os anarquismos, relação de aproximação e distância. Érico Malatesta mesmo salienta a diferença e distância entre os termos, nas seguintes palavras:

Para ser anarquista, não basta reconhecer que a anarquia é um lindo ideal, coisa que, ao menos em teoria, todos reconhecem, incluindo os poderosos, os capitalistas, os policiais e, creio eu, até mesmo Mussolini. É necessário querer combater para chegar à anarquia ou ao menos se aproximar dela, tratando de atenuar o domínio do estado e do privilégio, e reivindicando sempre mais liberdade e mais justiça<sup>93</sup>.

E, de acordo com George Woodcock,

Há uma grande confusão em torno da palavra ‘anarquismo’. Muitas vezes a anarquia é considerada como um equivalente do caos, e o anarquista é tido, na melhor das hipóteses, como um niilista, um homem que abandonou todos os princípios e, às vezes, até confundido com um terrorista inconsequente<sup>94</sup>.

Woodcock, nessa citação, faz referência a duas confusões distintas a etimologia da palavra e as ações concretas dos movimentos anarquistas principalmente no final do século XIX. Dentro deste embaraço Acácio Augusto, numa clareza assertiva, acrescenta que “a anarquia e os anarquistas sempre estiveram relacionados à utopia. Seja com conotação positiva, seja negativa para desqualificá-la”<sup>95</sup>.

É necessário esclarecer, que antes destes debates teóricos, existiu ações concretas nas lutas dentro dos movimentos operários pelo mundo, pois “para o anarquismo, para o anarquista, não há qualquer diferença entre o que fazemos e o que pensamos; há sim uma contínua inversão de teoria em acção e de acção em teoria”<sup>96</sup>. Pois, “o anarquismo não é uma bela fantasia, nem uma ideia abstrata de filosofia: é o movimento social das massas trabalhadoras”<sup>97</sup>. Neste sentido, Woodcock escreveu, “o anarquismo não é apenas uma teoria abstrata sobre a sociedade. Foi desenvolvido a partir de condições sociais existentes, ‘moldado por influências culturais e expresso sob várias formas de ação, sendo por elas modificado’<sup>98</sup>. Mas, poderíamos demarcar, sem dúvida, que do ponto de vista teórico, a conotação positiva da anarquia, do anarquismo e do anarquista, apareceu com a publicação do livro de Proudhon “*A propriedade é um roubo*”,

<sup>93</sup> MALATESTA, Erico, Apud FERREIRA, José Maria Carvalho, *Dos equívocos existentes entre anarquia e os anarquistas*, p.31.

<sup>94</sup> WOODCOCK, George, *Os grandes escritos anarquistas*, p.13.

<sup>95</sup> AUGUSTO, Acácio. As lutas anarquistas no presente como experiências: contra as utopias, p.45.

<sup>96</sup> BONANNO, Alfredo M. *A tensão anarquista*, p.4.

<sup>97</sup> “L’anarchisme n’est pas une belle fantaisie, ni une idée abstraite de philosophie: c’est le mouvement social des masses laborieuses”. MAKHNO, Neston; et.al. *Plate-forme d’organisation des communistes libertaires*, p.26.

<sup>98</sup> WOODCOCK, George. *Os grandes escritos anarquistas*, p.30.



em 1840. Quando Proudhon faz sua profissão de fé e se assumiu anarquista, ele produziu uma virada, o termo que até então tinha uma conotação negativa recebe uma posituação. Num diálogo imaginário, Proudhon revela os pilares do seu anarquismo e, ao mesmo tempo, rebate a visão negativa que atribui que o anarquismo é desordem. Vejamos este diálogo:

- [...]. Que forma de governo iremos preferir?  
 - Em! Vós podereis pergunta-lo; e sem dúvida qualquer um de meus mais jovens leitores responde, ‘vós sois republicano’.  
 - Republicano, sim; mas esta palavra não especifica nada. *Res publica* é coisa pública. Ora, quem quer que queira a coisa pública, sob qualquer forma de governo que seja, pode se dizer republicano. Os reis também são republicanos.  
 - Então vós sois democrata?  
 - Não.  
 - Como! Sereis monarquista?  
 - Não.  
 - Constitucional?  
 - Deus me livre.  
 - Então vós sois aristocrata?  
 - De modo nenhum.  
 - Vós quereis um governo misto?  
 - Menos ainda.  
 - O que sois então?  
 - EU SOU ANARQUISTA.  
 - Eu o entendo! Vós fazeis sátira; isto está dirigido ao governo.  
 - De maneira alguma: vós acabais de ouvir MINHA PROFISSÃO DE FÉ, séria e maduramente refletida; ainda que muito amigo da ordem, eu sou, com toda a força do termo, anarquista. Escutai-me.<sup>99</sup>

Ser anarquista nessa perspectiva não é se assumir como produtor de sátiras contra o governo, mas é se declarar inimigo de qualquer tipo de governo, o que não significa, amigo da desordem. O anarquista proudhoniano é um amigo da ordem, de uma outra ordem social porvir. Essa nova ordem impõe uma luta contra todas as formas de dominação: política (Estado), econômica (Capital) e religiosa (deus), pois, para os proudhonianos “a sociedade não deve ser considerada como uma hierarquia de funções e de faculdades, sim como um sistema de equilíbrio entre forças livres”<sup>100</sup>. Neste diálogo imaginário de Proudhon temos o início da afirmação teórica do anarquismo, coisa que já acontecia nas lutas dentro dos movimentos operários, nas ruas e barricadas.

As divergências marcam as leituras sobre os anarquismos na mesma medida que atinge o círculo dos interpretes deleuzianos, entretanto, é possível buscar as convergências neste dois pontos. E pensar as afinidades e ressonâncias anarquistas na e da filosofia de Deleuze impõe esta busca pelas convergências, pois se tem um conjunto de intérpretes deleuzianos que já sinalizam essa possível aproximação ou flerte do pensamento deleuziano com algumas

<sup>99</sup> PROUDHON, Pierre-Joseph. *A propriedade é um roubo*, p.25-26

<sup>100</sup> COLSON, Daniel. *Pequeño léxico filosófico del anarquismo*: de Proudhon a Deleuze, p.77. “Equilibrio de Fuerzas – Noción proudhoniana según la cual ‘la sociedad debe ser considerada no como una jerarquia de funciones y de facultades, sino como un sistema de equilibrio entre fuerzas libres’”.

tendências do anarquismo e, da mesma forma, se tem a negação dessa aproximação. Antes de buscarmos as convergências na construção de uma certa compreensão das tendências do anarquismo. Assim, se partimos do princípio deleuziano, de profunda inspiração nietzschiana, que fazer filosofia é criar conceitos, e aí estamos frente a um grande desafio, pois as múltiplas tendências anarquistas não facilitam essa produção, uma vez que a singularidade vence a tentativa de construir uma definição universal.

São muitas cabeças, muitas experiências dentro dessas tendências anarquistas, múltiplas vozes, por isso, como escreveu George Woodcock, tentar sintetizar o anarquismo “é um pouco como tentar lutar com Proteu, pois as próprias características da atitude libertária [...] criam imediatamente a possibilidade de uma imensa variedade de pontos de vista, inconcebíveis num sistema rigorosamente dogmático”<sup>101</sup>. Mas, uma investigação que tem como pretensão analisar as afinidades e ressonâncias anarquistas na filosofia de Gilles Deleuze não pode se furtar deste desafio, precisa dedicar um tempo na tentativa de mostrar o que se compreende então por anarquismos no plural. Não é uma tarefa simples e nem fácil, pois, se não existe uma unidade conceitual devido a multiplicidade de tendências, o que se pode fazer é buscar e destacar as afinidades revolucionárias das diversas tendências dos movimentos anarquistas. Não existe um anarquismo, mas anarquismos no plural, isso é uma coisa enfatizada pelos pesquisadores. Assim, nosso esforço analítico não buscará uma definição de anarquismo, na verdade, se deseja produzir algo para além das conceptualizações, um pouco no sentido daquilo que o coletivo anarquista TIQQUN escreveu, “veremos muito bem que nossos textos não são nem teoria nem sua negação, mas apenas outra coisa”<sup>102</sup>. Além do mais, como escreveu Edson Passetti,

É impossível definir o que é anarquismo. Ele é um fluxo de singularidades que coexistem. Por vezes, pretende-se afirmar que ele se ordena com base em relações de afinidades, forma de caracterizá-lo com base no revolucionarismo emergente do discurso emancipatório<sup>103</sup>.

E ele ainda acrescenta que os anarquismos são inomináveis, não pelas razões comuns que os associam a bagunça, desorganização, irresponsabilidade, ausência de regras, convulsão, subversão, mas, porque como uma forma de pensar criticamente a sociedade, um governo de si pautado na liberdade dos indivíduos que dispensa a entidade estatal, eles serão sempre inomináveis e intoleráveis, “porque não dão sossego a ninguém”. Mas, mesmo sinalizando um

---

<sup>101</sup> WOODCOCK, George. *História das ideias e movimentos anarquistas*, p.16-17. (vol.1 – A Ideia).

<sup>102</sup> TIQQUN, *Contribuição para a guerra em curso*, p.190.

<sup>103</sup> PASSETTI, Edson. *Anarquismo e sociedade de controle*. Colóquio Foucault/Deleuze, p.4.

pouco para uma possível definição, Passeti enfatiza que “Não há como dizer que o anarquismo é isto ou aquilo. Ele é isto e aquilo como realização de supressão de poderes centralizados”<sup>104</sup>.

Essa impossibilidade pode ser contornada quando se assume de fato que os anarquismos são fluxos de singularidades intensivos que atuam, vivem, afirmam e provocam coexistências<sup>105</sup>. A existência de uma variedade de tipos de anarquismos e uma grande variação de seu pensamento, por um lado, é algo que produz enorme dificuldade na tarefa compreensiva, mas, por outro, como nos diz Daniel Guèrin<sup>106</sup>, essa variedade é também a própria riqueza e força do pensamento anarquista, em que se pese suas contradições, conspirações sórdidas, expurgos e disputas doutrinárias, é possível encontrar afinidades, alianças e solidariedade concreta entre as tendências anarquistas que compartilham bandeiras e a partir disso é possível compreender o que são os anarquismos e suas tendências, assim, é desta forma que a partir de alguns autores buscaremos compreender essas tendências dos anarquismos.

Para operacionalizar essa tarefa, de não teorizar e nem apenas historicizar as ações dos movimentos anarquistas, optou-se, como afirmei anteriormente, por analisar como alguns autores, anarquistas ou não, compreendem as ações do movimento anarquista e quais bandeiras destacam que estão nas mãos dos anarquistas. Essa posição não é passiva e não significa que vamos apenas subscrever o que eles pensam e descrevem sobre os anarquistas e os anarquismos, pois alguns ao produzirem suas definições, podem estar, na verdade, demarcando um ponto de vista interessado e comprometido em afirmar suas próprias ideias, ou até mesmo, como escreveu Acácio Augusto, produzir uma definição para desqualificar os anarquismos e a anarquia. É visível essa posição, quando deparamos com Guy Debord, em sua obra *A Sociedade do Espetáculo*, que define o anarquismo como um ideal a se realizar, uma negação ideológica do Estado e das classes sociais. Acrescenta que, para ele, o anarquismo é anti-leibniziano, pois, para os anarquistas o mundo real e possível não é o melhor dos mundos, eles em suas lutas apontam para um outro mundo. E fecha sua definição do anarquismo como uma teoria política da pura liberdade. Ele escreveu no §92 da obra

Os anarquistas têm um ideal a realizar. O anarquismo é a negação ainda ideológica do Estado e das Classes, isto é, das próprias condições sociais da ideologia separada. É a ideologia da pura liberdade, que iguala tudo e afasta qualquer ideia a respeito do mal histórico.<sup>107</sup>

Ele é um crítico do movimento anarquista, e, como situacionista, nesta definição acaba reforçando umas das críticas mais conhecidas dos marxistas, aquela que classifica todos como

<sup>104</sup> Idem. *Anarquismo e sociedade de controle*, 2003, p.71-73.

<sup>105</sup> Ibidem, p.25.

<sup>106</sup> GUÉRIN, Daniel. *El anarquismo*, p. 31-32.

<sup>107</sup> DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*, p.62.

idealistas e utópicos, proclamadas na obra polêmica contra Proudhon, *A miséria da filosofia* e no *Manifesto do Partido Comunista*. Debord esvaziou o anarquismo quando afirma que ele é a ideologia da pura liberdade. A liberdade para o anarquismo não é ideia e é, nesta direção, que Camila Jourdan, como leitora crítica de Debord, corrige o equívoco dele. Se os anarquismos levantam a bandeira da liberdade, ela não é uma ideia, mas é plena, ativa e concreta, e isso fica cristalino quando se lê o seu livro *2013: Memórias e Resistência*, sobre os acontecimentos do supracitado ano, principalmente a carta escrita por um coletivo de ativistas presas na operação de 12 de julho de 2014, acusadas de liderarem as manifestações daquele ano no Rio de Janeiro. Na carta, elas não só indicam a importância da liberdade na compreensão do anarquismo, bem como lançam sinais de esperança de um outro mundo, nos seguintes termos:

Tiraram-nos a única coisa que nos dizem que temos: nossa liberdade fora desses muros. Nossa liberdade de ir e vir, mas só nos lugares que nos permitem [...]. Declaramos que a liberdade que queremos é maior do que está, é a liberdade de saber que nós não moramos na rua porque ninguém mora na rua. Liberdade para nos alimentarmos por sabermos que ninguém mais passa fome. Liberdade de amar a quem quisermos porque somos livres e só sermos livres quando ninguém mais for escravo<sup>108</sup>

Nessa citação temos a defesa de uma sociedade livre, na qual as pessoas não são escravas de ninguém, são protagonistas da própria vida, pois ser anarquista é não aceitar a estrutura social dominante e suas gritantes desigualdades. É ampliar a liberdade de forma plena. Como afirma o anarquista David Graeber, o anarquismo

Na prática é um questionamento constante, um esforço para identificar toda relação compulsória ou hierárquica na vida humana e desafiá-la a se justificar, e, caso ela não possa – o que geralmente vem a ser o caso -, um esforço para limitar seu poder e assim ampliar o escopo da liberdade humana. Assim como um sufi poderia dizer que o sufismo é o cerne da verdade por trás de todas as religiões, um anarquista poderia argumentar que o anarquismo é a sede de liberdade por trás de todas as ideologias políticas<sup>109</sup>.

Da mesma forma, Alfredo Bonanno considera que a luta anarquista pela liberdade “não é uma questão de tentar limitar o controle, mas de abolir totalmente o controle. Nós não somos por mais liberdade... Nós somos pela abolição das correntes”<sup>110</sup>, pois a “liberdade não é um conceito para nos embalar, na esperança de que melhoramentos se desenvolverão independentemente da nossa verdadeira capacidade de intervir”<sup>111</sup>. Sem intervenção direta, sem ação não acontecerá nenhuma transformação, “os problemas que enfrentamos são bastante sérios, ... são sim impostos pela realidade que aqueles no poder construíram, e ainda assim nós

<sup>108</sup> JOURDAN, Camila. *2013: memórias e resistências*, p.44-45.

<sup>109</sup> GRAEBER, David. *O anarquismo no século XXI*, p.10.

<sup>110</sup> BONANNO, Alfredo M., *A tensão anarquista*, p. 14.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 15.

não podemos apagá-los simplesmente desejando que desapareçam”<sup>112</sup>. Assim, não basta desejar a liberdade no seu estado puro, é preciso agir.

Além da liberdade como bandeira que liga os anarquistas de várias tendências, Camila Jourdan destaca outras três bandeiras dos movimentos anarquistas, que para ela são inseparáveis de qualquer compreensão do anarquismo, são eles: a participação política direta (horizontalidade), a recusa às hierarquias (não institucionalização), e, por fim, a recusa ao paradigma representacional.<sup>113</sup>

Na visão do anarquista estadunidense Murray Bookchin (1995) existem quatro aspectos fundamentais no anarquismo, ele nos diz: “O aspecto mais criativo do anarquismo tradicional é o seu compromisso com quatro princípios básicos: a confederação de municipalidades descentralizadas, a firme oposição ao estatismo, a crença na democracia direta e o projeto de uma sociedade comunista libertária”<sup>114</sup>. Ao listar, o que chamou de os princípios mais criativos do anarquismo tradicional, ele lançou a seguinte afirmação: “a questão mais importante que a esquerda libertária – socialismo libertário e o anarquismo - enfrenta hoje é: o que fazer com esses quatro importantes princípios?”<sup>115</sup>. Para ele não se pode duvidar que estes quatro princípios de ontem devem fazer parte daquilo que se denomina de anarquismo hoje, assim o apelo à ação, à prática e ao que se deve fazer – para o coletivo anarquista TIQQUN, mais importante do que o que fazer é o como fazer<sup>116</sup> - é a marca fundamental do anarquismo de ontem e de hoje, pois o anarquismo não é uma teoria divorciada de uma prática. Por isso, Murray Bookchin enfatiza “se um movimento social anarquista não puder traduzir seus quatro princípios [...] em uma prática cotidiana [...] seu centro socialista revolucionário terá de ser reestabelecido sob um novo nome”<sup>117</sup>.

Pode-se dizer que Camila Jourdan acompanha nesse aspecto Bookchin, para ela também o coração do anarquismo está na superação do dualismo entre teoria e prática, na afirmação de uma dialética sem síntese entre o concreto e o abstrato<sup>118</sup>. Essa linha de raciocínio está muito próxima daquilo que Deleuze pensa ao articular teoria e prática, pois, para o pensador francês, “a prática é um conjunto de revezamentos de um ponto teórico a outro, e a teoria um revezamento de uma prática a outra. Teoria alguma pode se desenvolver sem encontrar uma

---

<sup>112</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>113</sup> JOURDAN, Camila. 2013: memórias e resistências, p.109.

<sup>114</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo Social ou anarquismo de Estilo de vida*, p.80.

<sup>115</sup> Ibidem, p.80.

<sup>116</sup> TIQQUN, *Contribuição para a guerra em curso*, p.165.

<sup>117</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo Social ou anarquismo de Estilo de vida*, p.81.

<sup>118</sup> JOURDAN, Camila. *Anarquismo e analítica do poder*, p.13.

espécie de muro, e é preciso a prática para atravessar”<sup>119</sup>. Prática e teoria num movimento contínuo de intensidade ao ponto de podermos dizer que neste sentido, não existe uma distância entre uma coisa e outra, o anarquismo não se preocupou em criar um longo discurso teórico acerca da estratégia revolucionária, mas “tendeu a um discurso ético acerca da prática revolucionária”<sup>120</sup>. Por isso, nos diz David Graeber, “a nova geração [de anarquistas] está muito mais interessada em desenvolver novas formas de práticas do que em discutir os pontos ideológicos mais delicados”<sup>121</sup>. Desse modo, o anarquismo é uma pragmática e “uma teoria é exatamente como uma caixa de ferramentas. Nada tem que ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione”<sup>122</sup>.

Entretanto, essa tendência mais para práxis, “não significa que os anarquistas devam ser contrários à teoria”, David Graeber em nota no diz que, “mais do que de uma grande teoria, o anarquismo precisa é do que se poderia chamar de uma pequena teoria: uma forma de lidar com aquelas questões reais e imediatas que emergem de um projeto transformador”<sup>123</sup>. Essa postura não é exclusiva das novas tendências do anarquismo da nova geração, ela pode ser percebida nos anarquismos nascentes, como se vê no destaque dado por Guy Debord:

Bakunin podia escrever em 1873, ao deixar a Federação Jurassiana: ‘Nos últimos nove anos foram tratadas no âmbito da Internacional mais ideias do que seria necessário para salvar o mundo, se é que bastam ideias para salvá-lo. Duvido que alguém possa inventar uma nova. Já não é hora de ideias, é hora de fatos e atos’<sup>124</sup>.

Bakunin em sintonia direta com a famosa décima primeira tese de Marx contra Feuerbach, onde pode-se ler: “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneira diferente; a questão, porém, é transformá-lo”<sup>125</sup>. Essa tese de Marx já foi debatida em vários sentidos e não tenho a pretensão de entrar nesta questão sobre o possível fim da filosofia a partir da ação, ou sobre a anti-filosofia expresso nessa formulação. Porém, mesmo não querendo entrar nesse labirinto, num desvio do tema, considero a posição de Michel Onfray importante para o escopo deste trabalho, ele nos diz que “a prática não interessou a filosofia minimamente, a não ser como uma questão exclusivamente teórica. Daí a abundância de páginas sobre o conceito de práxis”<sup>126</sup>. Assim, após essa constatação, na sequência de sua argumentação, ele

<sup>119</sup> DELEUZE, Gilles. *Ilha Deserta e outros textos*, p. 265 [p.288-289]. (Os intelectuais e o poder – com Michel Foucault – 1972).

<sup>120</sup> GRAEBER, David. *O anarquismo no século XXI*, p.11.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p.12.

<sup>122</sup> DELEUZE, Gilles. *Ilha Deserta e outros textos*, p. 267 [p.290]. (Os intelectuais e o poder – com Michel Foucault – 1972).

<sup>123</sup> GRAEBER, David. *Op.cit.*, p.9.

<sup>124</sup> DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*, p.62-63.

<sup>125</sup> MARX, K. *Teses sobre Feuerbach*. p.126. In: MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Ciências Humanas, 1986. p.125-128.

<sup>126</sup> ONFRAY, Michel. *A política do rebelde: tratado de resistência e de insubmissão*, p.226.

afirma, sobre a décima primeira tese de Marx, “ainda permanece actual o convite marxista para deixar de se contentar em interpretar o mundo, a fim de buscar, finalmente, uma maneira de agir sobre ele”<sup>127</sup>. Colocar a ação num outro patamar, uma virada, essa é a consequência direta da afirmação marxista.

De acordo com Onfray, numa leitura profundamente anarco-deleuziana, “o pensamento cessa de ser uma finalidade em si, que legitimaria o jogo retórico, o prazer em confundir a metáfora e o real, os fatos e o virtual, para se tornar um instrumento com destino à prática”<sup>128</sup>. Não deixa de existir um tipo de antifilosofia nas tendências anarquistas, pois este apelo à prática, este pragmatismo revolucionário não só modifica a ordem da coisa, naquele revezamento de uma coisa à outra sinalizado por Deleuze. Fim da teoria e lançar-se na ação, nas práxis, essa é a tônica do discurso de Bakunin e da tese do Marx, entretanto, este apelo, aos fatos e atos em detrimento às ideias não deixam de sinalizar um tipo de antifilosofia nos anarquismos e dos anarquismos, como demonstra Slavoj Žižek, o principal ingrediente da antifilosofia é admitir que “não há teoria”. Para ele, “foi Kant quem lançou as bases da ‘antifilosofia’ quando afirmou a primazia da razão prática sobre a razão teórica; mas foi Fichte quem “detalhou suas consequências ao escrever, a respeito da última opção entre o espinosismo e a filosofia da liberdade subjetiva”. Assim, conclui Žižek, “em último caso, não há teoria, somente a decisão prática-ética fundamental sobre o tipo de vida com que o indivíduo quer se comprometer”<sup>129</sup>.

Esta posição da primazia da prática em detrimento da teoria, mesmo tendo origem no marxismo, é mais intensamente presente nos anarquismos de ontem e de hoje. E podemos ver também essa força prática atravessando a produção filosófica de Deleuze. Existe um certo apelo ou preocupação prática no sistema de pensamento deleuziano.

Na continuidade da proposta de analisar as definições para compreendermos os anarquismos, quero destacar aqui as três atitudes que, para George Woodcock, sintetiza a visão dele do anarquismo, são elas: “a crença na decência intrínseca do homem, o desejo de liberdade individual, a intolerância diante da dominação”<sup>130</sup>. Estas atitudes dialogam com as tendências que foram listadas anteriormente, entretanto, quando se abre o leque das várias tendências anarquistas fica claro a impossibilidade de universalizar essas atitudes para todos os anarquistas. Nem todos os anarquismos reconhecem essa decência intrínseca do homem, pois

---

<sup>127</sup> Ibidem, p.227.

<sup>128</sup> Ibidem, p.227.

<sup>129</sup> ŽIZEK, Slavoy. *A visão em paralaxe*, p.107.

<sup>130</sup> WOODCOCK, George. *História das ideias e movimentos anarquistas*, p.41. [vol.1 – ideais].

Bakunin e outras tendências são anti-inatistas. Assim, isso apenas reforça aquilo que escrevemos no início, não é possível atribuir uma conceitualização universal para os anarquismos principalmente no sentido ontológico.

É mais fácil quando se destaca não atitudes, mas bandeiras defendidas pelas tendências, como faz o anarquista estadunidense David Graeber, “os três elementos essenciais que perpassam todas as manifestações da ideologia anarquista estão definitivamente [no seu] antiestatismo, anticapitalismo e política prefigurativa”<sup>131</sup>. Graeber destaca três elementos e não três atitudes, para ele não é possível pensar num anarquismo defendendo o capital, nem um tipo de estado e muito menos um anarquismo participando de forma ativa dentro do sistema representativo da política democrática. No seu anarquismo, a luta contra todas e quaisquer formas de estado é a marca fundante do anarquismo. É possível sentir uma certa afinidade entre ele e o pensamento de Jourdan, pois ela esclarece que:

Para os anarquistas, fazer revolução não é conquistar o Estado, nem pela via eleitoral, nem pela violência. A única luta revolucionária de fato seria aquela que permite aprofundar a auto-organização da sociedade que, combinada com lutas insurrecionais, desembocaria na destruição do Estado<sup>132</sup>.

Pela relevância destas três bandeiras, é necessário pensar um pouco sobre essa articulação entre os anarquismos e o estado.

## 1.2 Estado entre o anarquismo e o marxismo

O fato de relativizar essa visão comum do anarquismo como engenheiros do caos e da destruição, uma coisa se constitui com marca das ideias e ações dos movimentos anarquistas no mundo e no tempo. Para os anarquistas “é por meio da destruição do Estado, por uma revolução que não será uma transferência de poder, mas a própria abolição do poder”<sup>133</sup>. Essa posição é semelhante à da Camilla Jourdan anteriormente apresentada. O Estado não tem espaço na teoria política anarquista, pois ele é a expressão da própria desumanização, pois, “de acordo com Bakunin, o Estado constitui a mais flagrante, cínica e completa negação da humanidade”<sup>134</sup>.

Porém, se existem divergências entre os anarquistas como bem salientam os analistas do pensamento anarquista, o certo é que em relação à propriedade privada e, principalmente, na questão do Estado temos uma grande convergência. Por essa razão, não podemos nos iludir,

<sup>131</sup> GRAEBER, David. *O anarquismo no século XXI*, p.12.

<sup>132</sup> JOURDAN, Camila. *2013: memórias e resistências*, p.117.

<sup>133</sup> PASSMORE, John. *A perfectibilidade do homem*, p.379.

<sup>134</sup> PASSMORE, John. *A perfectibilidade do homem*, p.378.



não é uma convergência tranquila, a questão do Estado no quadro compreensivo do anarquismo é uma questão controvertida. Penso que para compreendê-lo é necessário demarcar a diferença de posição existente fora do anarquismo, dentro dos quadros dos grupos revolucionários existentes no século XIX, onde acontece um verdadeiro litígio. Refiro-me ao litígio sobre o Estado entre Proudhon e Marx, ele é o ponto de partida, pois ambos concordam na necessidade de destruir o Estado, mas divergem na questão processual. Enquanto Marx advoga a criação de um Estado pós-revolução, um estado de transição, denominado Estado proletário ou, como é definido no marxismo-leninismo *ditadura do proletariado*, o que seria em tese um estado provisório.

Os anarquistas têm uma posição muito clara, e Kropotkin é enfático, “para nós, que somos anarquistas, a ditadura de um indivíduo ou de um partido – na realidade vem a ser a mesma coisa – está definitivamente condenada”<sup>135</sup>. Além disso, ele segue, “quando combatem o atual monopólio da terra e o capitalismo, os anarquistas combatem com a mesma energia o Estado, como apoio principal do sistema. Não esta ou aquela forma especial de Estado, mas o próprio Estado”<sup>136</sup>. Assim, o embate entre anarquistas e marxistas produziu calorosos debates. Enquanto os anarquistas querem a destruição total do estado e a implantação do autogoverno, os marxistas defendem que com a implantação do socialismo o Estado desaparecerá por si mesmo, por isso afirmam a necessidade de um estado provisório para efetivar o processo. Este desaparecimento em si, por causa da consolidação da sociedade sem classes, parece um ato mágico, a maquinaria estatal perderia sua razão de ser e sumiria. Os anarquistas diante dessa posição dos marxistas questionam se isso revela uma ingenuidade, idealismo ou cinismo? Questionam os anarquistas.

Os anarquistas não acreditam nessa evaporação do estado provisório, para eles essa posição apenas dá continuidade à estrutura desumanizadora do estado burguês. Marx conheceu Proudhon, no verão de 1844, e ele ficou muito impressionado, principalmente após ler o livro *A propriedade é um roubo* e dos vários encontros em Paris, onde apresentou a filosofia de Hegel para o anarquista. “Dois anos depois, Marx escreveu a Proudhon, de Bruxelas, convidando-o a participar de uma correspondência organizada, cujo objetivo era manter em contato comunistas de diferentes países, e que fora iniciada entre ele e Engels”<sup>137</sup>. Numa bela carta, escrita de Lyon, no dia 17 de maio de 1846 (dois anos antes da primeira edição do Manifesto Comunista), Pierre-Joseph Proudhon respondeu a Marx e revelou sua preocupação em relação à manutenção do

---

<sup>135</sup> KROPOTKIN, P. *Textos escolhidos*, p.115.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p.21.

<sup>137</sup> WILSON, Edmund, *Rumo à Estação Finlândia*, p.156-157.

estado após a revolução, ele apontava o risco da criação de uma nova religião, o culto ao estado rotulado de popular ou proletário, uma *estadolátria*. Proudhon escreveu:

Meu caro Senhor Marx,

Concordei de bom grado em ser uma das pessoas incumbidas de receber suas cartas, cujos objetivos e organização são, a meu ver, extremamente úteis. Porém não posso prometer respostas muito extensas ou frequentes, já que minhas múltiplas atividades, combinadas a uma preguiça natural, favorecem tais esforços epistolares. Devo também tomar a liberdade de fazer certas ressalvas que me foram sugeridas por várias passagens da sua carta.

Em primeiro lugar, embora minhas ideias quanto à organização e realização do movimento estejam no momento mais ou menos definidas, pelo menos no que diz respeito aos seus princípios básicos, creio ser meu dever – como é dever de todos os socialistas – manter ainda por algum tempo uma atitude crítica e dubitativa. Resumindo: eu em público professo um antidogmatismo quase absoluto.

Procuraremos juntos, se assim o desejar, as leis da sociedade, a forma pela qual essas leis poderão ser executadas, o processo que utilizaremos para descobri-las. Mas, por Deus, depois que tivermos destruído *a priori* todos os dogmatismos, não sonhemos por nossa vez em doutrinar as pessoas; não nos deixemos cair na contradição de seu compatriota Martin Lutero que, depois de ter demolido a teologia católica, lançou-se imediatamente à tarefa de criar as bases de uma teologia protestante, utilizando-se de excomunhão e do anátema. Nestes últimos três séculos, uma das principais preocupações da Alemanha tem sido desfazer o mau trabalho de Lutero. Não deixemos, pois, à humanidade a tarefa de desfazer uma embrulhada semelhante como resultado de nossos esforços.

Aplaudo, de todo o coração, sua ideia de trazer todas as opiniões à luz. Iniciemos sim uma boa e leal polêmica; tentemos dar ao mundo um exemplo de tolerância sábia e perspicaz, mas não nos transformemos, pelo simples fato de que somos os líderes de um movimento, em líderes de uma nova forma de intolerância; não posemos de apóstolos de uma nova religião, mesmo que seja a religião da lógica e da razão. (...) <sup>138</sup>

O Estado é a expressão da intolerância, da violência, da desumanização. A carta transborda elegância, delicadeza, cuidado, sinceridade, desejo de fraternidade e de promover coexistência. Nela temos um Proudhon pacificador, tentando manter diálogo leal, ponderado e com muita tolerância. Ele tem consciência das posições de ambos, como dois grandes líderes do movimento operário; e do delicado momento vividos por eles, apesar dessa tentativa, a fissura entre eles tornou-se um abismo intransponível. São duas posturas que defendiam *a priori* a mesma posição, o fim do estado, entretanto, para o grupo de Proudhon, o fim deveria ser imediato, enquanto para o liderado por Marx um processo gradativo, lento e seguro. Assim, se na carta de Proudhon temos um debate civilizado, educado e polido, com Bakunin, que toma para si as teses proudhonianas, as tintas e cores do debate mudam de tom deixam de ser suaves para receberem tom de cores mais fortes e intensas. Explosivo por temperamento, como é caracterizado pelos biógrafos, o anarquista russo é taxativo nessa questão.

Para Bakunin, o desaparecimento é uma condição primária na luta revolucionária, não acreditava no “desaparecimento do Estado como um resultado longínquo do desaparecimento

---

<sup>138</sup> PARA KARL MARX, 1846, Pierre-Joseph Proudhon, In: WOODCOCK, Georg, *Os grandes escritos anarquistas*, p.147-148.

da luta de classes”<sup>139</sup>. Ao contrário dos marxistas, que atribuía ao sucesso revolucionário a permanência do Estado numa outra configuração aparentemente nas mãos do proletariado, para o revolucionário russo “a sobrevivência do Estado após a revolução fatalmente engendraria uma nova classe”<sup>140</sup> de privilegiados, pois

O Estado outra coisa não é senão a garantia de todas as explorações em proveito de um pequeno número de felizes privilegiados, em detrimento das massas populares. Ele se serve da força coletiva de todos para assegurar a felicidade, a prosperidade e os privilégios de alguns, em detrimento do direito humano de todos<sup>141</sup>

Assim, para Bakunin é muito claro que “qualquer forma que o Estado assuma (operário, popular), manterá sempre a contradição entre Estado e Sociedade, entre Estado e Indivíduos; daí que a revolução contra a existência de classes passa necessariamente pela destruição revolucionária do Estado”<sup>142</sup>.

Numa carta a seu amigo Sergei Nechaiev, em 2 de junho de 1870, Bakunin escreveu que a principal tarefa e objetivo de uma organização anarquistas é “ajudar o povo a se autogovernar, baseado numa igualdade completa, numa liberdade humana total e universal sem a menor ingerência de qualquer governo, seja provisório ou de transição, sem estabelecer nenhum sistema estatal”<sup>143</sup>. E de forma enfática ele afirma “nós, revolucionários anarquistas, defensores da instrução geral do povo, de sua emancipação e do mais amplo desenvolvimento da vida social e, por isso mesmo, inimigos do Estado e de toda gestão estatista”<sup>144</sup>.

O estado é violento, tirânico e inútil por isso, ou ao reconhecer isso, Bakunin e os anarquistas declaram-se seus inimigos. E, “Proudhon antes dele, (...) não duvidava de que o marxismo – exatamente porque pensava em termos de transferência de poder – conduziria tão somente à tirania”<sup>145</sup>. Além dessa denúncia de tirania do Estado, existe na visão anarquista uma inutilidade do estado, pois, para Kropotkin, a organização social desejada e pensada por Proudhon é um tipo de sociedade que demonstra a própria inutilidade da maquinaria estatal, a ajuda mútua, o livre acordo, a autogestão revelaria em si e por si que “o Estado seria inútil”<sup>146</sup>.

---

<sup>139</sup> NORTE, Sergio Augusto Queiroz. *Bakunin: sangue, suor e barricadas*, p.88.

<sup>140</sup> Ibidem, p.88-89.

<sup>141</sup> BAKUNIN, Apud SILVA, Selmo Nascimento da. *O bakuninismo: ideologia, teoria, estratégia e programa revolucionário anarquista*. In: MORAES, Wallace dos Santos; JOURDAN, Camilla. *Teoria política anarquista e libertária*, p.89-90.

<sup>142</sup> NORTE, Sergio Augusto Queiroz. *Op.cit.*, p.90.

<sup>143</sup> BAKUNIN, Apud: NORTE, Sergio Augusto Queiroz. *Bakunin: sangue, suor e barricadas*, p.67.

<sup>144</sup> BAKUNIN, Apud: SILVA, Selmo Nascimento da. *O bakuninismo: ideologia, teoria, estratégia e programa revolucionário anarquista*. In: MORAES, Wallace dos Santos; JOURDAN, Camilla. *Teoria política anarquista e libertária*, p.80.

<sup>145</sup> PASSMORE, John. *A perfectibilidade do homem*, p.378.

<sup>146</sup> KROPOTKIN, P. *Textos escolhidos*, p.25.

Desta forma, os anarquistas ao julgarem<sup>147</sup> Marx denunciam sua contradição. De acordo com Daniel Guérin,

Marx protesta contra o estatismo de Lassalle e de seus próprios protegidos, os socialdemocratas alemães. Mas ainda não eliminou em si mesmo o vírus do Estado em sua totalidade. O manifesto comunista fala de ‘centralizar nas mãos do Estado todos os instrumentos de produção’. Não é exatamente eliminar o Estado quando se diz: ‘o proletariado organizado como classe dirigente’<sup>148</sup>.

Após essa denúncia de Guérin em que Marx mantém o vírus do Estado, ele destaca em sua exposição uma possível resposta de Marx à questão da função do Estado numa futura sociedade comunista. Ele nos diz que Marx apresenta uma proposição inquietante: “entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista, situa-se o período de transformação revolucionária da primeira à segunda. A que corresponde um período de transição política onde o Estado nada mais poderia ser do que a ditadura revolucionária do proletariado”. Estado transitório, estado como instrumento de consolidação das metas revolucionárias, estado com o papel revolucionário. Essa é a posição de Marx e dos marxistas, entretanto, após apresentar essa posição ou, como ele mesmo disse, essa proposição inquietante, Guérin sentencia, de forma irônica e debochada, no pensamento de Marx “a eliminação do Estado é enviada ao dia do são nunca. Nenhuma duração é determinada para este período transitório”. O vírus da permanência do Estado na produção do Marx é para o anarquista uma monstruosidade amplificada por Lenin e pelo marxismo<sup>149</sup>.

É possível reconhecer numa publicação do Editorial Progreso-Moscú, órgão de divulgação do marxismo-leninismo (durante a existência da URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas), em 1976, um tipo de julgamento dos anarquismos produzidos pelos marxistas. Ele é um livro de cartas, artigos de jornais e revistas, resenhas de livros, relatórios de reuniões, e discursos produzidos por Marx, Engels e Lenin acerca do anarquismo e anarcosindicalismo. No conjunto dos 77 interessantes documentos, eles não poupam críticas, desprezos e, até mesmo, um certo, desespero frente ao avanço do anarquismo dentro das organizações de trabalhadores.

Para Engels o anarquismo é uma epidemia que precisa ser eliminada, começou com o proudhoniano e foi piorada e desfigurada por Bakunin. Transbordam acusações de todas as

---

<sup>147</sup> Os anarquistas julgam Marx é uma obra organizada pelos anarquistas franceses, que em comemoração ao centenário da morte de Karl Marx fazem um tipo de tribunal do pensamento para avaliar a produção do pensador alemão aos olhos do anarquismo, reuniram em 1983 textos já publicados em periódicos deferentes, no Brasil a Novos Tempos Editora publicou uma versão do livro em 1986. Na internet tem uma versão deste livro ampliada e datada de 1989.

<sup>148</sup> GUÉRIN, Daniel. *Marx e a social-democracia*. In: Os anarquistas julgam Marx, p.51-52.

<sup>149</sup> GUÉRIN, Daniel. *Marx e a social-democracia*. In: Os anarquistas julgam Marx, p.52-53.

ordens contra as ideias dos anarquistas. Vociferam contra as campanhas abstencionistas dos anarquistas, sobre as questões das greves e leis da herança entre outras críticas e acusações. Porém, para continuar na questão do Estado, quero destacar dois documentos produzidos pelo pensador F. Engels: um artigo de revistas de 1850 e uma carta a Augusto Bebel, de 1875.

No artigo “*La consigna de abolicion del Estado y los amigos de la anarquia alemanes*”, o autor reproduz as teses do Marx, logo nas primeiras linhas do seu texto, ele escreveu: “A abolição do Estado tem para os comunistas o único sentido de que é um resultado necessário a abolição das classes sociais, junto com as quais desaparece por si só a necessidade da força organizada de uma classe para ter subordinadas as demais”<sup>150</sup>. Para ele a abolição das classes sócias, a construção de uma sociedade sem classes está condicionada à abolição do estado. Este ato mágico do desaparecimento por si só da maquinaria estatal é o grande problema para os anarquistas, pois eles não acreditam nessa possibilidade.

Além do mais, para os anarquistas, sem o fim do estado, não aconteceria o desaparecimento das classes sociais, e com a sua continuidade pós revolução surgiria, na verdade, uma classe de burocratas, enquanto que para os marxistas, num tipo de simplismo ou cinismo, a existência do Estado é condição necessária para a transição de uma sociedade de classes para uma sociedade sem classes. Na sequência, Engels afirma, num tom de deboche e escárnio, que “os contados discípulos alemães de Proudhon” converteram a abolição do Estado numa palavra da moda, numa palavra de ordem<sup>151</sup>, e, depois tenta ligar o pensamento anarquista à conservação da sociedade burguesa. Apresenta o anarquismo como pensamento pequeno burguês, mas, fica visível que seu objetivo principal era mostrar que a luta dos discípulos de Proudhon contra o Estado tinha suas raízes no pensamento do filósofo alemão Max Stierner.

Mas, antes de entrar nesse debate sobre a presença de Stierner no anarquismo, cabe ressaltar que, para Passetti, Stierner junto aos anarquistas,

somente tem sentido se for lido como um anarquista no anarquismo, vontade que não lhe dá sossego diante da utopia e da justiça social. Para ele não há um agora comp preparação para o futuro; não há futuro, somente o presente. Diante da preparação pelo saber, a intensidade. É um anarquista que se distância das afinidades que os diversos anarquismos buscam por meio de suas diferenças. É uma singularidade que se lixa para afinidades como pluralidades<sup>152</sup>.

<sup>150</sup> ENGELS, F. *La consigna de abolicion del Estado y los amigos de la anarquia alemanes*. In: Marx, Engels, Lennin, *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo*, p.7. “La abolición del Estado tiene para los comunistas el único sentido de que es un resultado necesario de la abolición de las clases, junto con las cuales desaparece por sí sola la necesidad de la fuerza organizada de una clase para tener subordinadas a las demás”.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p.8 “La abolición del Estado, la anarquía, se ha convertido em Alemania em uma palavra de moda. Los contados discípulos alemanes de Proudhon.”.

<sup>152</sup> PASSETTI, Edson. *Anarquismos e sociedade de controle*, 2003, p.105.

E faz-se necessário também entrar em outras questões apresentadas por Engels, pois, além dessa sustentação da tese da necessidade do estado provisório e, com ele, a constatação que não existe liberdade, a carta de Engels para Augusto Bebel expõe outro elemento de divergência entre os marxistas e os anarquistas, que é a utilização da violência no processo revolucionário. Aqui não tem acordo nem entre os próprios anarquistas. A divergência é maior do que as convergências. Mas, não só essa questão do uso ou não da violência, Maurice Joyeux num tipo de autópsia do Congresso de Haia, que para ele foi uma máquina de guerra montada por Marx para eliminar ideologicamente Bakunin e todos os anarquistas, e neste trabalho Joyeux constata que para os marxistas “todos os meios são bons para eliminar o adversário”<sup>153</sup>. E o Estado provisório é usado ou deve servir para esmagar violentamente os adversários da revolução, mas quem define estes inimigos do Estado? Sem uma clareza, o que se vê é o uso instrumentalizado da violência. A violência não é consenso, mas no marxismo ortodoxo e, principalmente, no marxismo-leninismo a tese que para chegar ao fim revolucionário vale quaisquer meios não é questionada. Ao contrário dessa posição, as vozes anarquistas anunciam a necessidade de se adequar meios e fins, pois “os meios que são usados transformam os fins aos quais se pretenda chegar”<sup>154</sup>. Assim, nos diz Camilla Jourdan,

Para os anarquistas, fazer revolução não é conquistar o Estado, nem pela via eleitoral, nem pela violência. A única luta revolucionária de fato seria aquela que permite aprofundar a auto-organização da sociedade que, combinada com lutas insurrecionais, desembocaria na destruição do Estado<sup>155</sup>.

Essa postura anarquista apresentada na voz de Jourdan visa uma defesa da vida, no sentido advogado por Camus, no seu *O homem revoltado*, nos seguintes termos: “se [a revolta] quer uma revolução, ela a quer em favor da vida, não contra ela (...) ela o faz sem terror, ou até mesmo sem violência, nas condições políticas mais adversas”<sup>156</sup>. Assim, para os anarquistas é fundamental a congruência entre meios e fins, pois, “o revoltado é aquele que contrapõe o que é aceitável ao que não é e, portanto, a revolta é também o que cria horizontes possíveis”<sup>157</sup>, sem usar a lógica de que todos os fins justificam os meios. Se no marxismo isso não é um problema, para os pensadores anarquistas meios e fim estão conectados, e isso é reforçado também por Daniel Colson que escreveu “para o pensamento e a prática libertária, o fim necessariamente está contido nos meios. O objetivo final está inteiramente contido no momento presente” e,

---

<sup>153</sup> JOYEUX, Maurice. Karl Marx, a ténia do socialismo. In: *Os anarquistas julgam Marx*, p.22-23.

<sup>154</sup> JOURDAN, Camila. 2013: memórias e resistências, p.115.

<sup>155</sup> Ibidem, p.117.

<sup>156</sup> CAMUS, Albert. *O homem revoltado*, p.342.

<sup>157</sup> JOURDAN, Camila. 2013: memórias e resistências, p.180-181.

taxativamente nos diz, “o anarquismo nega a distinção utilitarista e maquiavélica entre fim e meios”<sup>158</sup>.

Agora vamos retornar aquela questão sinalizada por Engels na carta, que a luta dos discípulos de Proudhon contra o Estado tinha suas raízes no pensamento do filósofo alemão Max Stirner, particularmente, na obra *O único e a sua propriedade*. “Uma obra estranha e caótica”, nos dizem François Châtelet, Olivier Duhamel e Evelyne Pisier-Kouchner, “que é o manifesto do individualismo absoluto. Trata-se de um texto filosófico, que não pode ser compreendido se não é inserido em seu contexto de ideais”<sup>159</sup>, ou seja, no seio do movimento dos hegelianos de esquerda em 1844. E a primeira coisa que Engels faz é constatar que “é verdade que o livro de Stirner, *O único e sua propriedade*, foi esquecido; porém seu modo de pensar e, em particular, sua crítica ao Estado, emergem novamente nos amigos da anarquia”<sup>160</sup>. Apesar de tentar caracterizar com algo problemático e até desprezível, não podemos negligenciar os impactos da obra de Max Stirner na formação do pensamento anarquista. Saul Newman explora e demonstra a forte presença dele na compreensão da teoria política contemporânea. Num artigo intitulado *Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze*, Newman buscou as conexões entre Stirner e Deleuze na questão da luta contra o estado, porém isso veremos no segundo Ato deste Teatro Filosófico.

Não existe receio ou dúvida, Stirner abertamente se declara inimigo do Estado, ele escreveu: “O Estado e eu somos inimigos”<sup>161</sup>. “Eu sou inimigo número um do Estado, que se vê sempre perante a alternativa: Ele ou Eu”<sup>162</sup>. O principal motivo para essas declarações públicas é a afirmação intransigente de sua liberdade, pois, para ele, “o estado tem sempre uma única finalidade: limitar o indivíduo, refreá-lo, subordiná-lo, fazer dele súdito de uma ideia geral”<sup>163</sup>. “Para mim, escreveu ele, nada está acima de mim!”<sup>164</sup>. Eis o sonho de uma sociedade sem mestre, sem patrão, sem deus, um grito retumbante a qualquer tipo de hierarquia. Nada acima de mim, horizontalidade absoluta. A luta contra Estado visa preservar a liberdade, pois

---

<sup>158</sup> COLSON, Daniel. *Pequeño léxico filosófico del anarquismo*: de Proudhon a Deleuze, p.100. “El anarquismo niega la distinción utilitarista y maquiavélica entre fin y medios (el fin ‘ideal’ justifica los medios más repugnantes o los más apremiantes) ... Para el pensamiento y la práctica libertaria, el fin necesariamente está contenido en los medios. El objetivo final está enteramente contenido en el momento presente”.

<sup>159</sup> CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das ideias políticas*, p.149.

<sup>160</sup> ENGELS, F. *La consigna de abolicion del Estado y los amigos de la anarquia alemanes*. In: Marx, Engels, Lenin, *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo*, p.9. “Es cierto que el libro de Stirner *El Único y su propiedad* ha sido olvidado: pero su modo de pensar, y en particular su crítica del Estado, emerge de nuevo en los amigos de la anarquia”.

<sup>161</sup> STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*, p.144.

<sup>162</sup> Ibidem, p.202.

<sup>163</sup> Ibidem, p.179.

<sup>164</sup> Ibidem, p.11.

“nunca um Estado tem como objetivo permitir a atividade livre de cada indivíduo, mas sempre aquelas que estão ligadas aos interesses do Estado”<sup>165</sup>. A liberdade permitida ou consentida não é liberdade. Lutar contra o Estado pela liberdade. Assim, ao contrário dos marxistas, que lutam contra um estado específico, o estado burguês, os anarquistas, na esteira de Stirner, declaram guerra a toda forma de estado, neste sentido, ele escreveu:

A guerra deveria ser declarada ao próprio existir deste estado de coisa, ou seja, ao Estado (Status), não a um determinado Estado nem ao Estado atual do Estado; o que se tem em vista não é um outro Estado (por exemplo, um Estado Popular), mas a associação que ele representa, a união, sempre fluida, de todos os elementos existentes<sup>166</sup>.

Essa declaração de Guerra a todas as formas de Estado visa principalmente conquistar e manter a plena liberdade, uma vez que, sentencia o filósofo alemão “não sou livre em nenhum Estado”, pois a liberdade concedida dentro das estrias do Estado não é liberdade, são apenas mecanismos de controle e dominação. As propagadas liberdades individuais dos Estado liberais, liberdade de imprensa, de expressão, política, de consciência, de fé religiosa, etc... são concessões do Estado para sua própria sobrevivência. Até mesmo a aclamada tolerância, na verdade é um instrumento que permite ao Estado manter-se como senhor de si. Mas, assim, como senhor de si, o “Estado deixa os indivíduos jogarem livremente, mas jamais meter-se a sério nas coisas e esquecê-lo”<sup>167</sup>. A permissão só é possível dentro das fronteiras estabelecidas, só se pode ir até onde o Estado permite. Migalhas de liberdade. Neste ponto, Stirner é taxativo “a liberdade só pode ser toda a liberdade: uma parte da liberdade não é a liberdade”<sup>168</sup>. E, é necessário retornar, essa liberdade total e plena, como componente da compreensão do anarquismo só acontecerá naquilo que vimos na carta publicada no livro da Camila Jourdan, “a liberdade que queremos é maior do que está [concedida pelo Estado]... só seremos livres quando ninguém mais for escravo”<sup>169</sup>.

A conquista da liberdade, de acordo com Stirner, passa pela superação da ideia de poder do Estado sobre os indivíduos, pois “os Estados só duram enquanto houver uma vontade dominante e essa vontade for vista como idêntica à vontade própria”<sup>170</sup>. Enquanto houver vontade de obedecer às leis do Estado e permitirmos que ele determine a vontade individual, teremos o Estado soberano controlando nossas vidas. É neste sentido que o pensador alemão questiona: “de que te servem tuas leis se ninguém as segue, de que servem tuas ordens se

---

<sup>165</sup> Ibidem, p.179-180.

<sup>166</sup> Ibidem, p.177.

<sup>167</sup> Ibidem, p.179.

<sup>168</sup> Ibidem, p.130-131.

<sup>169</sup> JOURDAN, Camila. 2013: memórias e resistências, p.45.

<sup>170</sup> STIRNER, Max. *Op.cit*, p.156.



ninguém lhes obedecer”<sup>171</sup>. Desta forma, parece simples, o fim do estado está no esgotamento da vontade de obedecer, ou seja, para demolir o controle do Estado basta se insurgir contra as leis num processo de desobediência geral, produzindo uma desterritorialização, em termos deleuzianos. Todavia, não é tão simples assim, mas também não é inelutável. A própria história do movimento anarquista revela que é possível lutar contra os tentáculos, essa rede de poder que visa controlar e dominar o pensamento, a vontade e as ações dos indivíduos. É possível vencer o estado, minar ele por dentro.

Essa ideia de Stirner, nos remete sempre a velha questão da obediência, “o problema fundamental da filosofia política, que de acordo com Deleuze e Guattari, é ainda aquele que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação”<sup>172</sup>. Ou em outra formulação: Por que as pessoas obedecem? Por que não nos rebelamos contra o Estado? Essa que, antes do Espinosa, o jovem pensador Etienne de La Boétie formulou para si e para todos depois dele, no belo discurso sobre a servidão voluntária, produzido em 1548. Seu questionamento ainda é atual, pois ainda não temos respostas definitivas, por que a obediência e não a desobediência? Até quando vamos ficar imersos em obediência ao Estado? Enquanto a educação para a obediência for maior que para o pensamento livre e consequentemente a obediência for um valor moral termos corpos dóceis. E numa sentença provocativa, Stirner afirmar:

O servidor obediente é o homem livre! Que contradição mais chapada! E, no entanto, é esse o sentido da burguesia, e o seu poeta, Goethe, e o seu filósofo, Hegel, bem souberam glorificar a dependência do sujeito em relação ao objeto, a obediência do sujeito em relação ao objeto, a obediência ao mundo objetivo, etc. Só quem serve uma causa e ‘se lhe entrega de corpo e alma’ poderá alcançar a verdadeira liberdade<sup>173</sup>.

Ele destila com toda força seu anti-hegelianismo, além de acusar Hegel e Goethe de glorificadores da obediência, ele afirma que a filosofia absoluta de Hegel nega o pensamento próprio em detrimento do pensamento absoluto, nos seguintes termos

Hegel condena o próprio, o que é meu, a minha ‘opinião própria’. O pensamento absoluto é aquele que se esquece de que é o meu pensamento, de que eu penso e de que ele é apenas por meu intermédio. Mas, enquanto eu, eu volto a engolir o que é meu, domino-o, isso é apenas a minha opinião própria, que eu posso mudar, ou seja, destruir, a cada momento, fazê-la regressar a mim e consumi-la<sup>174</sup>.

A negação do próprio é a marca do funcionamento maquínico estatal, para Stirner, Hegel com esta produção está a serviço do Estado, pois caso o Estado abdique da pretensão de

<sup>171</sup> Ibidem, p.156.

<sup>172</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L’Anti-Oedipe: capitalismo et schizophrénie*, p.46 [36-37]. “C’est pourquoi le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert): ‘Pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s’il s’agissait de leur salut?’”.

<sup>173</sup> STIRNER, Max. *Op.cit.*, p.87.

<sup>174</sup> Ibidem, p.266.

determinar a vontade e o pensamento individual corre o grande risco de ser abolido. Para o Estado, assegura Stirner, “é absolutamente necessário que ninguém tenha vontade própria, se alguém a tiver, o Estado tem de eliminá-la (prendendo-o, exilando-o, etc.); se todos a tivessem, poderiam abolir o Estado”<sup>175</sup>. Neste sentido o Estado sufoca o querer e o pensar. É nessa direção que para o anarquismo o Estado será sempre violência, e por isso, o grito de maio de 1968<sup>176</sup>, *um pouco de possível, senão eu sufoco*. A vida sem a vontade própria, a vida padronizada ou pasteurizada pelo sistema produz um tipo de sufoco, e quem o sente tem uma sensação que se perdeu a si mesmo. O grito por um pouco de ar é expressão da vida sufocante.

Existe uma visível importância ou contribuição do pensamento de Max Stirner no conjunto das ideias e ideais anarquistas, entretanto, quando se lê pelas lentes de Engels, que neste artigo citado se posiciona como avaliador e juiz do pensamento, é claro o desprezo e as ponderações desdenhosas. Para ele, a filosofia stirneriana tem as seguintes marcas peculiares: “a confusão de formas e conteúdo, a vulgaridade altiva e o absurdo grandiloquente, a trivialidade indescritível e a miséria dialética”<sup>177</sup>. Como já foi dito, o editor do livro onde se

<sup>175</sup> Ibidem, p.156.

<sup>176</sup> “Um pouco de possível, senão eu sufoco” (*Du possible, sinon j'étouffe*) frase que aparece na produção de Deleuze em momentos distintos, sua primeira aparição acontece no *Lógica do sentido*, obra produzida em 1969, no Apêndice *Michel Tournier e o Mundo sem Outrem*, Deleuze atribui ao herói de Kierkegaard esse apelo nos seguintes termos: “Quando o herói de Kierkegaard reclama: ‘possível, possível, por favor, senão sufoco’, quando James reclama o ‘oxigênio da possibilidade’, nada mais fazem do que invocar *Outrem a priori*” (2011, p.327); a segunda aparição dar-se-á numa nota explicativa do livro *I sobre Cinema* de 1983, nela oferece alguns detalhes ausentes anteriormente, segue atribuindo a Kierkegaard a autoria da frase, antes apresenta Kierkegaard como representante de uma filosofia do futuro, e faz a seguinte nota: “Para nos limitarmos a Kierkegaard, um dos recursos que lhe são próprios é a introdução, na sua meditação, de algo que o leitor tem dificuldade em identificar formalmente: trata-se de um exemplo ou de um fragmento de um diário íntimo, ou então de um conto, uma pequena história, um melodrama etc. É, por exemplo, em *Le Traité du désespoir*, a história de um burguês que toma seu café da manhã e lê seu jornal, e de repente corre para a janela gritando: ‘o possível, senão me sufoco’” (Deleuze, Gilles. *Cinema 1 – a imagem movimento*, São Paulo: 34, 2018, p.182, nota 16); ainda em 1983, numa aula do dia 31 de maio, na Universidade Paris VIII, em Saint-Denis, tem-se a terceira aparição nela a referência continua sendo Kierkegaard, porém o contexto do aparecimento da frase é outro, Deleuze diz em sua aula: “Certo, então a outra, outra anedota típica de Kierkegaard é, ela é “tipo” mais ousada. Um homem, um homem, um burguês, muito sábio, muito calado, gentil com as crianças, esse aqui é solteiro, estimado por toda a vizinhança, enlouquece uma hora por dia (risos) e sua loucura consiste nisso: ele desenha criancinhas que são estritamente iguais. Ele repete, a imagem da mesma criança. E isso porque, diz Kierkegaard - em sua juventude - estou citando Kierkegaard - ele foi a um bordel. E desde então ele tem sido perseguido. Está ficando estranho sobre Kierkegaard. Por que ele está sendo perseguido? Ele é perseguido pela ideia de que: talvez ele concebeu um filho lá. Então, a Dinamarca naquela época, Copenhague, “talvez concebeu um filho lá”. Só você vê que todas as crianças são parecidas. De todas essas crianças, qual é talvez a sua? E essa possibilidade o angustia. Essa possibilidade o sufoca. Isso tudo é muito estranho. Existe uma possibilidade, não tem ... “possível senão vou sufocar”; existe outra possibilidade que me sufoca. Vamos resumir um pouco! Então, vamos tentar pegar no nosso negócio. Eu digo: existem modos de existência.” [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=252](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=252); e, por fim, a quarta aparição encontra-se no texto *Maio de 68 não ocorreu*, texto produzido com Félix Guattari, publicado na revista “*Les Nouvelles Littéraires*”, 3-9 de maio de 1984. Maio de 1968 foi um acontecimento, uma bifurcação, novo campo de possíveis, e eles esclarecem que “o possível não preexiste, ele é criado pelo acontecimento. É uma questão de vida. O acontecimento cria uma nova existência, ele produz uma nova subjetividade” (DELEUZE, *Dois regimes de loucos*, 2016, p.246).

<sup>177</sup> ENGELS, F. *La consigna de abolicion del Estado y los amigos de la anarquia alemanes*. In: Marx, Engels, Lennin, *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo*, p.11. “La confusión de las formas y del contenido, la

encontra este artigo de Engels selecionou um conjunto de documentos exatamente para fazer este tipo de avaliação e julgamento do anarquismo e anarquisindicalismo. Além deste artigo, quero colocar em destaque um outro documento, que considero relevante, para o debate sobre o Estado e o anarquismo na visão do marxista Engels. A carta de Engels para Augusto Bebel, escrita em Londres, em 1875,

A opção pelas cartas é porque elas são reveladoras de posições muitas vezes impúblicáveis. São as falas das alcovas, da intimidade nua e crua, como afirma Maurice Joyeux, essas volumosas correspondências trocadas entre Marx, Engels e seus colaboradores são importantes para compreendermos as ideias defendidas de forma clara, cristalina e direta. Numa linguagem reduzida e sem as preocupações formais da linguagem científica e filosófica, essas cartas

Tem a vantagem de nos fazer penetrar nos ‘segredos de alcovas’ políticas, nas quais estes senhores lavam sua roupa suja em família, nem sempre é apetitosa [...]. É nessas correspondências ‘confidências’ que as opiniões se manifestam, que os caracteres se delineiam, que os ódios se manifestam com maior clareza. Nesse domínio, a correspondência entre Marx e Engels, sobre Proudhon, Bakunin e alguns outros é edificante<sup>178</sup>.

Essas declarações e revelações epistolares vão auxiliar e darão visibilidade aos embates entre os marxistas e os anarquistas, mas não só elas. Assim, nessa carta Engels retoma e sintetiza as ideias de Marx, ele reforça a tese do desaparecimento do Estado após cumprir o seu papel pós revolução, qual seja, a eliminação das classes sociais, pois, como nos recorda desdenhosamente Albert Camus, “o Estado [no marxismo-leninismo] não é abolido, ele se deteriora” após realizar suas duas tarefas: suprimir o que resta da burguesia e socializar os meios de produção, “ele começa logo a deteriorar-se”<sup>179</sup>. O núcleo dessa carta é uma explicação detalhada para reforçar a tese de Marx sobre o estado profundamente questionada pelos anarquistas, Engels escreveu:

Apesar de já na obra de Marx contra Proudhon [Miséria da Filosofia], e logo depois no Manifesto Comunista dizerem claramente que, com a implantação do regime socialista, o Estado se dissolve por si mesmo e desaparece. Sendo o Estado uma instituição meramente transitória, que se utiliza na luta, na revolução, para esmagar pela violência os adversários, é um absurdo falar de Estado Popular Livre: Enquanto o proletariado ainda precisar do Estado, não precisarão dele no interesse da liberdade, mas para subjugar seus adversários, e tão logo se possa falar da liberdade, o Estado como tal deixará de existir<sup>180</sup>.

---

vulgaridad altaneira y el absurdo grandilocuente, la trivialidade indescriptible y la miseria dialéctica, peculiares de esta filosofía alemana en su última fase, superan todo lo aparecido em cualquier momento en este terreno”.

<sup>178</sup> JOYEUX, Maurice. *Karl Marx, a ténia do socialismo*. In: Os anarquistas julgam Marx, p.17.

<sup>179</sup> CAMUS, Albert. *O homem revoltado*, p.265.

<sup>180</sup> ENGELS, F. *La consigna de abolicion del Estado y los amigos de la anarquia alemanes*. In: Marx, Engels, Lennin, Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo, p.139. “A pesar de que y ala obra de Marx contra Proudhon, y luego el Manifiesto Comunista dicen claramente que, con la implantación del régimen socialista, el Estado se disuelve por sí mismo [sich auflöst] y desaparece. Siendo el Estado una institución meramente

Enquanto que para os anarquistas qualquer forma de Estado é nociva, por isso, declaram-se inimigos dele, já na ótica marxista o Estado é colocado como necessário, num processo transitório não definido. Assim, quando continuamos analisando a carta de Engels, percebe-se que ao reforçar a tese da necessidade do Estado no processo de consolidação revolucionária, deparamos-nos com alguns problemas sérios, a permanência do Estado decreta que a revolução não produz uma liberdade aos revolucionários, pois, de acordo com Camus analisando a obra de Lenin *Estado e Revolução*, nos diz, “pode-se dizer que neste ponto morre definitivamente a liberdade”, e segue sentenciando, “anuncia-se que não se pode prever o término desse Estado provisório e que além do mais ninguém nunca se atreveu a prometer que haveria um término”<sup>181</sup>, além disso, Camus ainda nos diz que só leitores distraídos podem atribuir a essa obra de Lenin tendências anarquistas<sup>182</sup>.

Bakunin, não só, não acreditava na dissolução do Estado por si e em si mesmo, mas, como afirmou Guy Debord, “combatia a ilusão de que as classes pudessem ser abolidas pelo uso autoritário do poder estatal, prevendo a reconstituição de uma classe dominante burocrática e a ditadura dos mais doutos, ou dos assim considerados”<sup>183</sup>. Estado sem fim e sociedade sem liberdade, essa é a constatação dos anarquistas ao ouvirem as teses dos marxistas deste estado provisório. O interessante é que Engels revela essa verdade em sua carta, ele escreveu que não existe liberdade enquanto houver Estado. “Aliás, escreveu Camus, Engels estabeleceu firmemente a noção de que Estado e Sociedade livre são inconciliáveis”<sup>184</sup>, assim, só é possível pensar uma sociedade livre quando se tem uma sociedade sem Estado. E, como já foi dito, o anarquismo tem na defesa da liberdade sua maior força, e a liberdade só acontecerá com a destruição definitiva e total de toda a maquinaria estatal. A ênfase nessa questão é porque ela é o divisor de águas entre o marxismo e os anarquistas, e a questão do Estado atravessa praticamente todos os documentos do livro documento supracitado.

Entretanto, se os anarquistas do final do século XIX até a metade do XX não tinham dúvida e compreendiam que o Estado era o seu inimigo prioritário, pois consideravam ele o *locus* do poder, essa não será a compreensão hegemônica dos anarquistas após a segunda metade do século XX. Neste sentido, Michel Onfray lança com seu diagnóstico um outro olhar

---

transitória, que se utiliza en la lucha, en la revolución, para aplastar por la violencia a los adversarios, es un absurdo hablar de Estado popular libre: mientras el proletariado neceite todavía del Estado no lo necesitará em interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir”.

<sup>181</sup> CAMUS, Albert. *Op.cit*, p.267.

<sup>182</sup> Ibidem, p.263-264.

<sup>183</sup> DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*, p.61.

<sup>184</sup> CAMUS, Albert. *Op.cit*, p.264.

sobre essa questão e faz uma ponderação que a relativiza, pois, para ele os anarquistas “queriam acabar com o Estado assimilado a um bode expiatório, única fonte de todos os males”<sup>185</sup>, e considera que “o problema reside menos no poder do Estado do que no estado do poder, na sua fluidez, silêncio e circulação generalizada, nos seus fluxos e devastações, nas suas construções edifícios e ruínas”.

Além disso, Onfray pensa que o anarquismo “faz do Estado o seu objetivo único e prioritário” e isso produz “uma caducidade generalizada” no e do pensamento anarquista de ontem e, de acordo com ele, “um pensamento anarquista contemporâneo deve romper com este fetichismo do Estado”<sup>186</sup>. Essa relativização apresentada é apenas para reforçar a ideia de que não existe uma homogeneidade dos anarquistas, como foi afirmada anteriormente, existe uma multiplicidade de anarquismos, e, para Onfray, o anarquismo de hoje não deve direcionar toda sua força na luta contra o Estado, mas isso não significa que o anarquismo deixará de ver o Estado como inimigo. E ele tem razão ao direcionar o foco para o estado do poder e não apenas ao poder do estado, já que após as lições de Foucault sobre o poder, tem-se uma virada compreensiva e não se pode pensar o poder de forma concentrada e como coisa que se tem. Poder é exercício, poder se exercita nas múltiplas relações sociais.

Essa constatação do poder em sua fluidez, circulando de forma generalizada pelo tecido social, pulverizado, por isso não é possível pensar o Estado como local exclusivo das lutas. Além disso, as estratégias de resistência, a insurreição, as transgressões e insubmissão precisam passar por transformações profundas se dirigindo para outros pontos. O Estado não é o único inimigo dos anarquistas. Com essa virada compreensiva, tem-se uma constatação inevitável, “a revolução seguindo o modelo de um golpe de Estado está morta; viva a revolução segundo o registro libertário, molecular, para dizê-lo com as palavras de Deleuze e Guattari”<sup>187</sup>. Deslocar não significa um ponto final ou a própria morte da revolução, “a ‘revolução’ [para os anarquistas] não virá na forma de um grande momento apocalíptico”<sup>188</sup>.

É nesse sentido também que o *Comitê Invisível* compreende a mudança do poder, pois a questão é travar lutas menores (no sentido deleuziano) contra as outras formas de poder já que na contemporaneidade o poder se encontra disperso, líquido, gasoso. Por isso, o coletivo anarquista *Comitê Invisível* escreve:

Nós, revolucionários, não podemos evitar o sentimento de que perdemos todas as batalhas, uma após a outra; porque elas se deram num plano ao qual ainda não tivemos

<sup>185</sup> ONFRAY, Michel. *A política do rebelde: tratado de resistência e de insubmissão*, p.163.

<sup>186</sup> Ibidem, p.176-177.

<sup>187</sup> ONFRAY, Michel. *A política do rebelde: tratado de resistência e de insubmissão*, p.178.

<sup>188</sup> GRAEBER, David. *O anarquismo no século XXI*, p.8.

acesso, porque reunimos nossas forças em torno de posições já perdidas, porque os ataques são desencadeados em lugares em que não nos defendemos. ISSO PROVÉM, EM LARGA MEDIDA, DO FATO DE AINDA CONCEBERMOS O PODER NA FORMA DE ESTADO, DE LEI, DE DISCIPLINA, DE SOBERANIA; é como governo que ele não para de avançar. PROCURAMOS O PODER NO ESTADO SÓLIDO ENQUANTO ELE PASSOU HÁ MUITO TEMPO PARA O ESTADO LÍQUIDO, SENÃO MESMO PARA O GASOSO<sup>189</sup>. (Grifo nosso)

Assim, de forma bem foucaultiana, o *Comitê Invisível* sentencia: “Todas as relações sociais são relações de poder”<sup>190</sup>. E por isso é visível este deslocamento do molar para o molecular nos movimentos libertários, quando se percebe as várias frentes de lutas acontecendo nos campos ecológicos, de gênero, raciais, culturais, pois, “as ideias e os princípios anarquistas geram novos sonhos e visões radicais”<sup>191</sup>. Pode-se dizer que para os anarquistas o mundo real e possível não é o melhor dos mundos, eles são anti-leibnizianos.

Mas, qual a origem do Estado? Tenho consciência da resistência de Deleuze a este tipo tradicional de questionamento filosófico, a busca pelos princípios, os fundamentos de algo não é o seu *modus operandis* do fazer filosofia, entretanto, a referida questão foi posta por muitos, ao longo de toda história da filosofia, na tentativa de indicar o surgimento do Estado, essa instituição que ganhou espaço na organização das sociedades humanas. No próximo ato deste teatro filosófico veremos que Deleuze ao pensar nele indicará um tipo de surgimento súbito, o Urstaat. Mas, antes dessa construção, no artigo *Instintos e Instituições*, texto publicado em 1955, Deleuze lança aos leitores a tese que estabelece uma relação entre uma coisa e outra, “os termos instintos e instituição são empregados para designar essencialmente procedimentos de satisfação, são duas formas organizadas de uma satisfação possível”<sup>192</sup>.

Nessa linha de raciocínio, existe um tipo de vínculo que ele exemplifica, por exemplo, a instituição casamento surge ou tem sua origem para satisfazer o instinto sexual e tem como função docilizar, modelar, moldar os instintos selvagens; a propriedade privada surgiu neste sentido para satisfazer a avidez. Entretanto, Deleuze levanta a seguinte objeção: Como surge o Estado se ele não satisfaz nenhuma tendência? Numa trama traça uma complexa relação Instintos e instituições e chega à seguinte conclusão: “toda instituição impõe ao nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de modelos, e dão à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de prever e de projetar. Reencontramos a seguinte conclusão: o homem não tem instintos, ele faz instituições”<sup>193</sup>. E fazem as instituições porque elas nos

<sup>189</sup> COMITÊ INVISÍVEL, *Aos nossos amigos: crise e insurreição*, p.81.

<sup>190</sup> Idem, *Motim e destituição agora*, p.61.

<sup>191</sup> GRAEBER, David. Op.cit, p.8.

<sup>192</sup> DELEUZE, Gilles. *Ilha Deserta e outros textos*, p.29.

<sup>193</sup> Ibidem, p.31.

confortam, produzem um tipo de segurança e de economia de energia vital. As instituições estabilizam a realidade caótica, coloca em ordem o caos, retira o humano da assombrosa realidade, impondo legibilidade, previsibilidade e tornando-se necessária para a vida.

Para o *Comitê Invisível*, “a instituição quer ser um remédio para os homens, estes em quem decididamente não se pode confiar, sejam povo ou dirigente, vizinho, irmão ou desconhecido”, mas, paradoxalmente, as pessoas declaram abertamente sua confiança nas instituições, mesmo diante de vários escândalos, na visível contradição entre o que elas prometem e o que elas fazem, mesmo assim as pessoas seguem acreditando nas instituições. O fracasso ou “a derrota aparente das instituições é, com frequência, sua função real”, pois “atrás da fachada da instituição, o que se trama é sempre algo diferente do que ela pretende ser”<sup>194</sup>. De acordo com coletivo anarquista *Comitê Invisível*, o verdadeiro objetivo das instituições é persistir, por exemplo:

Reduzir a delinquência, ‘defender a sociedade, são só o pretexto da instituição penitenciária... ela jamais o conseguiu – aliás, muito pelo contrário – e ainda assim persiste. (...) O objetivo da instituição médica não é cuidar da saúde das pessoas, mas produzir os pacientes que justifiquem sua existência e a definição da saúde correspondente (...). Não é por acaso que a escola tire das crianças o gosto por aprender; é porque as crianças com vontade de apreender fariam dela algo quase inútil. A mesma coisa para os sindicatos, cujo objetivo, manifestamente, não é a emancipação dos trabalhadores, mas, antes, a perpetuação de sua condição’<sup>195</sup>.

Essas constatações não modifica a realidade, as pessoas continuaram acreditando nas instituições: prisões, escolas, hospitais e o Estado. Mas não se pode pensar que apenas essas instituições sociais tradicionais oferecem uma coisa e entregam outra completamente diferente. O *Comitê Invisível* lembra que “onde os GAFA [Google, Apple, Facebook, Amazon) pretendem ‘vincular o mundo inteiro’, o que fazem é, ao contrário, trabalhar para o isolamento real de cada um. É imobilizar os corpos. É manter cada um recluso em sua bolha significativa”, mas, geram a sensação de acesso ao mundo inteiro e a todo mundo, enquanto na verdade se está cada vez mais separado<sup>196</sup>. É a questão levantada por Deleuze, as instituições produzem modelos/formas e precisamos disso para viver. No mesmo sentido, o *Comitê Invisível* afirma que “na realidade, não temos necessidade das instituições, mas das formas ... tudo o que vive são apenas formas e interações de formas”<sup>197</sup>.

Assim, a partir dessa constatação, entra-se num problema, pois se a instituição é uma exigência humana, quais as exigências motivaram a criação do Estado? O que justifica a

---

<sup>194</sup> COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição agora*, p.87-88.

<sup>195</sup> Ibidem, p.88-89.

<sup>196</sup> Ibidem, p.57.

<sup>197</sup> Ibidem, p.84.

existência dessa instituição? Ao longo da história do pensamento temos várias hipóteses sobre a origem do Estado. O problema da gênese do Estado é uma daquelas que ficam martelando a cabeça dos pesquisadores de muitos campos, e, mesmo assim, temos uma dificuldade homérica de encontrar uma resposta satisfatória. Não vamos entrar nesta questão, porém, como afirmou Geoges Balandier, “o inventário das teorias que resultam desses estudos parece, contudo, decepcionantes, embora ajudem a definir diversas características do Estado primitivo e a revelar as ambiguidades que afectam a definição do poder estatal”<sup>198</sup>.

Balandier faz um balanço das interpretações sobre o processo de formação do poder estatal, e constata que as mais numerosas relacionam esse “ao facto das conquistas, encarada como criadora de diferenciação, de desigualdade e de dominação” e destaca três interpretações: os trabalhos de F. Oppenheimer, em *Der Start* (1907); de R. Linton, em *The study of man* (1936); e, R. Lowien, em *Primitive Society* (1921). De acordo com ele, o primeiro “define todos os estados conhecidos pelo facto da dominação de uma classe sobre outra com fins de exploração económica”<sup>199</sup>. Essa tese tem fortes cores da visão marxista, a marca da subjugação de um grupo por outro. Essa interpretação foi fundamental para F. Engels nos seguintes termos:

A sociedade cria para si própria um organismo com vista à defesa dos seus interesses comuns contra os ataques internos e externos. Este organismo é o poder de Estado. Logo que nasce, torna-se independente da sociedade, e isso tanto mais quanto mais se torna o organismo de uma certa classe e faz prevalecer diretamente a dominação dessa classe<sup>200</sup>.

Essa visão se afasta da filosofia política de Hegel, que estabelece uma igualdade entre Sociedade e Estado.

A segunda interpretação do balanço de Balandier, o trabalho de Linton “considera essencialmente dois meios de construção dos Estados: a associação voluntária e a dominação imposta por virtude de uma potência superior”. Ao anunciar esta interpretação ele faz a seguinte ponderação citando Linton:

Esta segunda possibilidade parece ser a que mais frequentemente se realizou: ‘os estados podem chegar à existência, quem pela federação voluntária de duas ou várias tribos, quer pela subjugação de grupos fracos por grupos mais poderosos, provocando a perda da sua autonomia política... Os Estados de conquista são muito mais numerosos do que as confederações’<sup>201</sup>.

Essas duas perspectivas ganharam força de teorias sociológicas definitivas sobre a origem do Estado. Evidente onde tem força existe resistência, vozes divergentes se levantam, e, de acordo com Balandier, “é R. Lowie quem, de entre os primeiros antropólogos, formula a

---

<sup>198</sup> BALANDIER, Georges. *Antropologia política*, p.153.

<sup>199</sup> Ibidem, p.154.

<sup>200</sup> ENGELS, Apud: BALANDIER, Georges. *Antropologia política*, p.131.

<sup>201</sup> BALANDIER, Georges. Op.cit, p.154.



contestação mais clara”. Para ele existem duas condições internas na constituição do Estado primitivo: “a existência de relações sociais exteriores ao parentesco, algumas das quais põem em causa o princípio de ‘continuidade local’, e a existência de grupos – ditas associações – portadores de desigualdade, com base na diferenciação sexual, na idade ou na iniciação”. Ele destaca que o grande diferencial de Lowie foi ter menosprezado ou diminuído a força das condições econômicas na criação das relações sociais como fator necessário e determinante<sup>202</sup>. E, para ele,

Todas estas teorias esbarram numa dificuldade que tentam quebrar com as mesmas armas: não encontrando no seio das sociedades pré-estatais condições bastantes para a formação do Estado, procuram no exterior as causas do desvio diferencial que permite instaurar as relações de dominação<sup>203</sup>.

O processo de criação do Estado como principal mecanismo de integração social não é algo pacífico entre os teóricos, a visão marxista que teve grande aceitação tem na célebre obra de F. Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884) sua principal e mais conhecida síntese. Não menosprezou a teoria da conquista, e com ela somada com as características demográficas explica a gênese do poder estatal, de acordo com Balandier, Engels “apresenta essencialmente cinco circunstâncias favoráveis à superação da simples confederação de tribos”:

1. A criação de uma administração central e de um direito nacional;
2. A distribuição dos cidadãos em três classes;
3. A ação dissolvente da economia monetária;
4. O aparecimento da propriedade privada;
5. A substituição do nexa de consanguinidade pelo nexa territorial<sup>204</sup>.

Além dessas cinco características, existem para Balandier três conclusões gerais de Engels, “que conservam um incontestável alcance teórico”, são elas:

- a) O Estado nasce da sociedade;
- b) Aparece quando esta última ‘se enreda numa insolúvel contradição consigo própria’ e cabe-lhe a tarefa ‘de amortecer o conflito, mantendo-o dentro dos limites da ordem’;
- c) Define-se como ‘um poder, saído da sociedade, mas que pretende colocar-se acima dela e dela se liberta cada vez mais’<sup>205</sup>.

Ele salienta ainda que Engels não:

Resolveu todas as dificuldades, pois acabou por apresentar uma concepção unilinear do desenvolvimento social e político, eliminando as considerações anteriores relativas

---

<sup>202</sup> Ibidem, p.155-156.

<sup>203</sup> Ibidem, p.158.

<sup>204</sup> BALANDIER, Georges. Op.cit, p.158-159.

<sup>205</sup> Ibidem, p.158-159.

ao modo de produção asiático e ao despotismo oriental e menosprezando a documentação antropológica consagrada a certos Estados primitivos<sup>206</sup>.

Indicando assim a limitação analítico do famoso trabalho de Engels. Estamos diante de um processo complexo, para os marxistas e também para os anarquistas, “o estado constitui-se acima das divisões da sociedade em classes e em proveito daquela que possui a preponderância e os meios de exploração”<sup>207</sup>. O Estado é um dispositivo de controle, exploração e de violência a serviço de uma classe sobre as demais. Apesar dessa aproximação possível, “Proudhon denuncia o erro comum que consiste em atribuir ao Estado uma realidade específica, que possui em si mesma o seu próprio poder”, mais do que apenas denunciar, o anarquista francês, “insiste nas oposições entre a Sociedade e o Estado: as do múltiplo (a vida social caracteriza-se pela pluralidade das relações entre grupo) e do unitário (o Estado tende a reforçar a sua própria unidade)”. E, sem dúvida, é dessa oposição fundamental que se desdobra “a reivindicação de Proudhon a favor da descentralização ou federação política”<sup>208</sup>. É nesse sentido que podemos ler a compreensão do anarquismo descrita por Camilla Jourdan, nas seguintes palavras:

O anarquismo é uma proposta de organização popular revolucionária, materialista e fundada no princípio de federalismo, tal como proposto por Proudhon. Mas ser anarquista significa também, em grande medida, recusar o paradigma da representação e negar a separação rígida entre intelectuais e não-intelectuais<sup>209</sup>.

Essa ideia proudhoniana liga elementos fundamentais do anarquismo: o federalismo, a recusa do governo representativo e a liberdade. Elas encontram-se também em Kropotkin, nos seguintes termos, “o agrupamento livre e a livre federação procuram substituir a obediência passiva”<sup>210</sup> da representação pela participação ativa e dinâmica da ação direta, pois, “a melhor maneira de ser livre não é sendo representado, nem abandonando as coisas, todas as coisas, à providência ou a eleitos, mas fazê-las por si mesmo”<sup>211</sup>. Como se pode perceber, nessa perspectiva a recusa ao paradigma representacional se desdobra na busca efetiva e concreta da participação política direta e conjugada com o federalismo tem-se a recusa de todas e quais forma de hierarquias, o que sugere uma igualdade radical. Assim, Daniel Colson reforça essa ideia ao afirmar uma horizontalidade absoluta no anarquismo. Ele escreveu:

No anarquismo não existe nem base nem cume, senão a horizontalidade absoluta de uma multiplicidade de entes coletivos, autônomos e soberanos, que vinculam

---

<sup>206</sup> Ibidem, p.159.

<sup>207</sup> Ibidem, p.158.

<sup>208</sup> Ibidem, p.132.

<sup>209</sup> JOURDAN, Camilla. *Anarquismo e analítica*, p.13.

<sup>210</sup> KROPOTKIN, P. *Textos escolhidos*, p.66.

<sup>211</sup> Ibidem, p.43.

diretamente as relações sem instâncias de coordenação vertical. Nesse sentido, base e horizontalidade são a expressão espacial da ideia de igualdade<sup>212</sup>.

Essa defesa da horizontalidade no anarquismo encontra-se também em Kropotkin no verbete de 1905, nele o anarquista russo afirma que “o anarquismo como uma sociedade que está submetida a nenhuma autoridade vertical e em que as associações voluntárias interligadas substituem o estado na tarefa de articular as partes da totalidade social”<sup>213</sup>. Numa recente apresentação sobre o pensamento de Kropotkin, Wallace Moraes lembra que ele, na esteira de Proudhon, “critica as escolas alemã e francesa que teimam em confundir o Estado com a Sociedade”<sup>214</sup>. Além dessa aproximação, os pensamentos deles convergem para quatro pontos: o federalismo, o coletivismo, a horizontalidade e a solidariedade. Porém, divergem na “forma de distribuição da produção social”<sup>215</sup>.

### 1.3 Estado, poder, obediência

Para os anarquistas do final do século XIX a luta contra o Estado é ponto pacífico, pois, o que alimenta essa luta contra o Estado é a compreensão dele como princípio de um poder unificador, ou principal suporte do sistema capitalista. Mas, após uma virada compreensiva sobre a noção de poder, isso é uma ilusão visto que sabemos que o poder não está localizado em um ponto, mas se encontra dissolvido em todo o tecido social. O poder deixou de ser sólido e localizado e tornou-se líquido ou gasoso.

Essa compreensão produz uma nova percepção da luta, um deslocamento, não existe assim um alvo, mas alvos, é visível que o alvo não pode ser apenas esta entidade abstrata o Estado, do ponto de vista molar, mas sim, uma luta molecular, multipontual. Entretanto, mesmo assim a questão continua, independente da diluição do poder, da passagem da luta molar para a molecular, a luta pela liberdade passa pela questão da obediência, pois, a “liberdade é fruto de um processo de caráter puramente insurrecional”<sup>216</sup>. Assim, a questão do Estado e o poder, nos

---

<sup>212</sup> COLSON, Daniel. *Pequeño léxico filosófico del anarquismo*: de Proudhon a Deleuze, p.45. “Em el anarquismo no existen ni base ni cumbre, sino la horizontalidad absoluta de una multiplicidad de seres colectivos, autónomos y soberanos, que directamente anudan relaciones sin instancias coordinadoras verticales. En ese sentido, base y horizontalidad resultan la expresión espacial de la idea de igualdad”.

<sup>213</sup> KROPOTKIN, P. *Op.cit.*, p.7.

<sup>214</sup> MORAES, Wallace dos Santos. *Teses da teoria política anarco-comunista – reflexões a partir do pensamento de Kropotkin*. In: MORAES, Wallace dos Santos; JOURDAN, Camilla. *Teoria política anarquista e libertária*, p.127.

<sup>215</sup> MORAES, Wallace dos Santos. *Teses da teoria política anarco-comunista – reflexões a partir do pensamento de Kropotkin*. In: MORAES, Wallace dos Santos; JOURDAN, Camilla. *Teoria política anarquista e libertária*, p.136.

<sup>216</sup> KROPOTKIN, P. *Op.cit.*, p.45.

introduz ou nos faz pensar naquela questão fundamental da teoria política, de acordo com Deleuze e Guattari; e que tem em Etienne de La Boétie uma das mais belas formulações. Mas por que é importante entrar nessa questão neste teatro filosófico?

Se a conquista da liberdade passa pela insurreição e para o anarquismo a liberdade é uma questão fundamental, pensar nas razões da obediência humana é também compreender as mesmas que levaram a não obedecer. Ao longo da história do anarquismo, nos movimentos libertários a desobediência sempre foi uma arma contra as autoridades, contra o Estado. A desobediência é um ato de resistência. A insurreição contra as leis é uma forma de enfraquecer a máquina estatal, pois, uma coisa é certa não obedecemos porque o Estado é forte, a lógica é inversa, o Estado é forte porque nos assujeitamos as suas leis e ordens. No processo de subjetivação o estado impõe aos corpos modelos, formas, disciplinas, é o processo de docilização dos corpos, tão bem explicada por Michel Foucault.

A obediência se naturaliza, antinatural seria não obedecer, e assim a obediência fortalece o poder estatal, como assegurou Slavoj Žižek, pois, “não obedecemos ao poder nem o tememos por ser em si tão poderoso; ao contrário, o poder parece poderoso porque assim o tratamos”. Não existe estranheza no ato da obediência, isso é reservado a quem deliberadamente não obedece. Žižek salienta que esta é a lição laboétiana, que não devemos esquecer nunca, “o poder (a subordinação de muitos a um) não é um estado de coisa objetivo que persiste, mesmo que o ignoremos; ele é algo que só persiste com a participação de seus sujeitos, se for ativamente auxiliado e mantido em funcionamento por eles”<sup>217</sup>. O paradoxo žizekiano, o poder só funciona com o ativo auxílio dos sujeitos, quando estes se deixam ser passivos, quando abrem mão da liberdade pela servidão voluntária. Entretanto, o paradoxo žizekiano não leva em consideração os não-sujeitos, eles não têm escolha, não vão abrir mão da liberdade, pois são invisibilizados, segregados e exterminados pela desobediência.

Desta forma, o *Discurso sobre a servidão voluntária* é um soberbo e “um dos mais vibrantes hinos à liberdade dentre os que já se escreveram”<sup>218</sup>, e nele La Boétie deixa claro que não vai se dedicar ao estudo sobre as formas de governo, não tem intenção de interrogar sobre as formas de governo existentes buscando qual seria a melhor. O livro de La Boétie toca exatamente na questão do funcionamento da maquinaria, ele expressa sua preocupação e intenção nos seguintes termos:

Quero para já, se possível, esclarecer tão somente o fato de tantos homens, tantas vilas, cidades e nações suportarem às vezes um tirano que não tem outro poder de prejudicá-

<sup>217</sup> ŽIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*, p.287.

<sup>218</sup> ROTHBARD, Murray N. Introdução. In: LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Tradução Murray N. Rothbard. São Paulo: 2006, p.4.

los enquanto eles quiserem suportá-lo; que só lhes pode fazer mal enquanto eles preferem aguentá-lo a contrariá-lo.  
 Digno de espanto, se bem que vulgaríssimo, e tão doloroso quanto impressionante, é ver milhões de homens a servir, miseravelmente subjugados e submetidos, esmagados não por uma força muito grande, mas aparentemente dominados e encantados apenas pelo nome de um só homem cujo poder não deveria assustá-los, visto que é um só, e cujas qualidades não deveriam temer porque os trata desumana e cruelmente<sup>219</sup>.

Na contramão da naturalização da obediência, é para La Boétie espantoso e impressionante o fascínio de tantos pela servidão voluntária. Seu olhar de estranheza produz o explosivo questionamento sobre por que as pessoas obedecem, “temos aqui a questão mais subversiva de todas, comenta Pierre Clastres: Espantar-se com a servidão voluntária é supor que a liberdade é possível. É também instituir um corte radical entre sociedades de liberdade e sociedades de servidão”<sup>220</sup>. E, para La Boétie, o mais espantoso é saber que não é preciso combater o tirano no poder, ele será destruído quando se recusarem a servi-lo<sup>221</sup>. O ato de resistência, a conquista da liberdade, está na ousadia de não agir, ou seja, não obedecer às leis e as ordens. É, de acordo com ele, apenas um ato de vontade, basta desejá-la. Desejar a liberdade, aceitar que a vida livre é possível, entretanto, nisto temos um grande problema, pois, em nome de uma aparente segurança, muitos abandonam a vida livre e desejam a servidão.

É neste sentido também que veremos Deleuze sinalizando que o fascismo é fruto do desejo. Isso pode num primeiro momento soar idealismo, entretanto, não se deve desconsiderar que o desejo é uma construção social, é produção. O desejo de servidão ou pelo fascismo é produção de uma maquinaria social. Não é individual, é coletivo. Porém, La Boétie “não explicaria o desejo de servidão”<sup>222</sup> pela covardia, mas anuncia que “temos de procurar saber como esse desejo teimoso de servir se foi enraizado a ponto de o amor à liberdade parecer coisa pouco natural”<sup>223</sup>. Numa posição anti-aristotélica afirma que “não há dúvida de que somos todos companheiros e ninguém poderá jamais admitir que a natureza, integrando-nos a todos numa sociedade, tenha destinado uns para escravos”, e de forma enfática, como quem sacode a outra pessoa para acordá-la de sua letargia, ele proclama uma ode à liberdade ao escrever “não há dúvida, pois, de que a liberdade é natural e que, pela mesma ordem e de ideias todos nós nascemos não só senhores da nossa alforria mas também com condições para a defendermos”,

<sup>219</sup> LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*, p.5-6.

<sup>220</sup> CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das ideias políticas*, p.385.

<sup>221</sup> LA BOÉTIE, Etienne de. *Op.cit*, p.6.

<sup>222</sup> CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *Op.cit*, p.385.

<sup>223</sup> LA BOÉTIE, Etienne de. *Op.cit*, p.10.

e sentença, “a escravidão [é] uma ofensa para quem a sofre e uma injúria a natureza que em tudo quanto faz é razoável”<sup>224</sup>.

É visível um tipo de desconforto expresso no texto do jovem La Boétie, sua perplexidade revelada frente a escolha de muitos pela servidão. E ele não aceita a ideia da servidão como fruto da covardia, não obedecemos pelo simples medo; e também exclui a explicação econômica. Então, qual a gênese da servidão? Como isso começou? Como isso continua? Questiona Pierre Clastres. Ele afirma que La Boétie não sabe nada, apenas faz uma discreta, mas clara, aposta antropológica quando lança o questionamento se o desejo de submissão é inato ou adquirido, se é pré-existente ou surge *ex-nihilo*. Mas, para Clastres,

Há uma terceira questão que o autor do Discurso não podia se colocar, mas que a etnologia contemporânea tem condições de formular: como funciona as sociedades primitivas para impedir a desigualdade, a divisão, a relação de poder? Como conseguem conjurar, evitar o mau encontro? Como fazem para que isso não comece? Pois, repetimos, se as sociedades primitivas são sociedades sem Estado, não é por incapacidade congênita de atingir a idade adulta que a presença do Estado marcaria, mas sim pela recusa dessa instituição. Elas ignoram o Estado porque não o querem, a tribo mantém na disjunção chefia e poder porque não quer que o chefe se torne detentor de poder, ela recusa que o chefe seja chefe. Sociedade da recusa da obediência: tais são as sociedades primitivas<sup>225</sup>.

Ele não se cansa de anunciar a sua tese que as sociedades primitivas são sociedades sem Estado, sociedade da recusa da obediência, sociedade da liberdade, sociedade que ignora o Estado porque não o quer. Apesar do entusiasmo de pensar as sociedades sem Estado ou contra o Estado, formulações clássicas do antropólogo francês, ele, ao mesmo tempo, se depara com uma triste constatação, que gera desânimo aos revolucionários, que “parece haver, ao contrário, um ponto de não-retorno tão logo é ultrapassado, tal passagem fazendo-se apenas ocorre apenas em uma direção: do não-Estado para o Estado, nunca no outro sentido”<sup>226</sup>. Todo o esforço da ação anarquista na luta contra o Estado está na certeza que o caminho é reversível, que é possível se movimentar de uma sociedade com Estado para uma sociedade sem Estado.

Aniquilar, dismantelar, desmontar, desaparecer totalmente com o Estado, este é o desejo, pois a ausência do Estado é única garantia para a liberdade e igualdade entre as pessoas. Enquanto que a recusa anarquista do Estado é fruto de uma experimentação, da força e violência do Estado castrador e desumano; a primitiva não se dá por isso, pois, de acordo com Clastres, “não é necessário ter experimentado o estado para recusá-lo, ter conhecido o infortúnio para afastá-lo, ter perdido a liberdade de reivindicá-la”<sup>227</sup>. Assim, manter uma sociedade sem estado,

---

<sup>224</sup> Ibidem, p.12.

<sup>225</sup> CLASTRES, Pierre. Liberdade, Mau encontro, Inominável, p.113.

<sup>226</sup> Ibidem, p.114.

<sup>227</sup> Ibidem, p.119.

ou abandonar uma sociedade com estado, se dá a partir do desejo de ser-para-liberdade, para isso é necessário que aconteça algo “que impede a sociedade de manter o desejo de poder e o desejo de submissão”<sup>228</sup>. Mas, não se pode afirmar de forma categórica que tipo de dispositivo impede uma coisa ou outra. Ou quais são os adversários aos quais se devem confrontar para evitar a edificação do Estado?

Pierre Birnbaum, no artigo intitulado *Sur les origines de la domination politique: a propos d'Etienne de La Boétie et de Pierre Clastres*, faz um balanço das propostas destes dois pensadores sobre a origem da dominação política, mesmo construindo à contrapelo da posição de Clastres, produz uma primorosa análise. Ele diante dessa complexa questão inicia sua análise, retomando as teses já listadas aqui a partir do estudo de Georges Balandier, dizendo que:

Sempre questionamos as origens da dominação política, as condições para o surgimento do poder político. Para explicar o surgimento do poder, apelamos, por sua vez, à conquista, ao carisma de um homem ou mesmo à posse de recursos específicos. O Estado, instituição por meio da qual essa relação de dominação se expressa hoje, parece ter surgido em sociedades complexas e de grande porte, seguindo um processo evolutivo que parece irreversível. No entanto, muitos são os que prontamente imaginam seu desaparecimento e a consideram antes como uma instituição temporária que expressa tanto necessidades organizacionais ligadas a um processo de centralização, quanto um equilíbrio de poder que se opõe a classes sociais antagônicas. Como essas necessidades ou esses conflitos são eles próprios de caráter histórico, pode-se recorrer depois a uma descentralização absoluta ou a um declínio total do aparelho do Estado para acabar com a separação entre a sociedade civil e o Estado. A montante, também podemos imaginar a existência de uma sociedade que não deixa espaço para o Estado porque, em seu estágio de desenvolvimento, ainda não tem necessidade, ou mesmo uma sociedade que se constrói contra o Estado, para prevenir deliberadamente sua ocorrência<sup>229</sup>.

Numa precisão cirúrgica, Birnbaum apresenta as teses tradicionais sobre a origem do poder político, do estado, e dos grupos de resistências a este poder, desejando seu desaparecimento, declínio e até mesmo a não edificação dessa maquinaria, nas sociedades sem ou contra o Estado. De forma clara, precisa e coerente, ele localiza as produções de La Boétie

---

<sup>228</sup> Ibidem, p.114.

<sup>229</sup> BIRNBAUM, Pierre. *Sur les origines de la domination politique: a propos d'Etienne de La Boétie et de Pierre Clastres*, p.5. “On s’est depuis toujours interrogé sur les origines de la domination politique, sur les conditions de l’apparition du pouvoir politique. Pour expliquer la survenue du pouvoir, on a fait appel tour à tour à la conquête, au charisme d’un homme ou encore, à la détention de ressources spécifiques. L’Etat, institution par laquelle s’exprime aujourd’hui cette relation de domination, semble avoir surgi dans des sociétés complexes, de grande dimension, à la suite d’un processus évolutif qui paraît irréversible. Nombreux sont pourtant ceux qui imaginent volontiers sa disparition et le considèrent plutôt comme une institution passagère qui exprime soit des nécessités organisationnelles liées à un processus de centralization, soit un rapport de force qui oppose des classes sociales antagonistes. Comme ces nécessités ou ces conflits revêtent eux-mêmes un caractère historique, on pourrait avoir recours plus tard à une décentralization absolue ou encore à un dépérissement complet de l’appareil d’Etat pour mettre un terme à la separation société civile-Etat. En amont, on peut également imaginer l’existence d’une société qui ne laisse aucune place à l’Etat car, à son stade de développement, elle n’en a encore nul besoin, voire même une société qui se construit l’Etat, afin d’empêcher délibérément sa survenue”.

e Clastres na perspectiva não evolutiva do surgimento do Estado. Para eles, o Estado não é produto de um movimento histórico necessário e inexorável das sociedades humanas. Ele nos recorda que La Boétie “sustenta que a criação do Estado pode ser considerada um ‘mau encontro’ inexplicável e desnecessário” e, ainda reforça a tese boetianiana:

Longe de aparecer como um fenômeno normal explicável por leis históricas ou pelas necessidades de organização social, a dominação política e a servidão que a acompanha, parece tanto mais incompreensível que, ao menos inicialmente, La Boétie os atribui à servidão voluntária de homens que concordam em abandonar suas liberdades<sup>230</sup>.

A relação já sinalizada dominação e servidão anda de mãos dadas, pois o Estado só exerce seu poder na medida em que os homens voluntariamente abrem mão de sua liberdade, sem essa concessão não existe possibilidade do Estado funcionar. Porém, essa servidão não é desprendida, na explicação de La Boétie ela encontra-se dentro da dinâmica da dominação, uma rede de interesses de sustentação da dominação e da tirania<sup>231</sup>. Para o pensador francês, este é o segredo a ser revelado e a mola da dominação. O alicerce e o fundamento da tirania não estão na força das armas, cavalos e cavaleiros, mas sim o apoio de uma rede de ‘pequenos’ tiranos que são quatro ou cinco que se tornam milhões agarrados a corda do tirano. Assim, a servidão e dominação são explicadas menos pela repressão violenta do que por essa rede de interesses, nela cada um tem um papel no apoio e no alicerce na estrutura de controle e dominação do tirano. Por isso, Birnbaum escreveu que “a metáfora de uma sociedade de massas dominada de

---

<sup>230</sup> Ibidem, p.6. “Loin d’apparaître comme un phénomène normal explicable par des lois historiques ou par des nécessités d’organisation sociale, la domination politique et la servitude qui l’accompagne, semblent d’autant plus incompréhensibles que, dans un premier temps du moins, La Boétie les attribue à la soumission volontaire des hommes que acceptent d’abandonner leurs libertés”

<sup>231</sup> Etienne de La Boétie escreveu: “Passarei agora a um ponto que, a meu ver, constitui o segredo e a mola da dominação: o apoio e o alicerce da tirania. Quem pensar que as alabardas dos guardas e das sentinelas protegem o tirano, está, na minha opinião, muito enganado; usam-nos, creio, mais por formalidade e como espantalho do que por lhes merecerem a confiança. Os arqueiros vedam a entrada no paço aos pouco hábeis, aos que não têm meios, não aos bem armados e aos façanhudos. Dos imperadores romanos se pode dizer que foram menos os que escaparam de qualquer perigo por intervenção dos arqueiros do que os que pelos próprios guardas foram mortos. Não são as hordas de soldados a cavalo, não são as companhias de soldados peões, não são as armas que defendem o tirano. Parece à primeira vista incrível, mas é a verdade. São sempre quatro ou cinco os que estão no segredo do tirano, são esses quatro ou cinco que sujeitam o povo à servidão. Sempre foi a uma escassa meia dúzia que o tirano deu ouvidos, foram sempre esses os que lograram aproximar-se dele ou ser por ele convocados, para serem cúmplices das suas crueldades, companheiros dos seus prazeres, alcoviteiros suas lascívia e com ele beneficiários das rapinas. Tal é a influência deles sobre o caudilho que o povo tem de sofrer não só a maldade dele como também a deles. Essa meia dúzia tem ao seu serviço mais seiscentos que procedem com eles como eles procedem com o tirano. Abaixo destes seiscentos há seis mil devidamente ensinados a quem confiam ora o governo das províncias ora a administração do dinheiro, para que eles ocultem as suas avarezas e crueldades, para serem seus executores no momento combinado e praticarem tais malefícios que só à sombra deles podem sobreviver e não cair sob a alçada da lei e da justiça. E abaixo de todos estes vêm outros. Quem queira perder tempo a desenredar esta complexa meada descobrirá abaixo dos tais seis mil mais cem mil ou cem milhões agarrados à corda do tirano”. LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*, p.27.



fora por um estado absoluto é substituída pela imagem de uma sociedade onde cada um tem uma responsabilidade particular dentro da estrutura de dominação”<sup>232</sup>.

Assim, na perspectiva de La Boétie, não é a violência que sustenta o tirano, o Estado, mas essa microrede de pessoas que extrai algumas migalhas no seu lugar social, mesmo que essa migalha seja apenas a ilusão da segurança. A servidão é desejo e, por isso, ele afirma que “é a consequência tanto dos mecanismos de controle social como dos lucros retirados por cada um mesmo na servidão”. Dentro dessa lógica voluntarista, da adesão do indivíduo aos interesses do mandatário, é que para La Boétie a liberdade também acontecerá como um ato de vontade. É neste sentido que ele exclama: “basta resolver não servir mais e serás livre”.

Desta forma, parece simples se libertar do jugo da servidão, entretanto, ele mesmo declara que “a liberdade é a única coisa que os homens não desejam”. Sendo assim, como sair deste paradoxo? Qual a saída apresentada por La Boétie? De acordo com Pierre Birnbaum, a saída é genial, pois, La Boétie indica que “basta que ‘uns poucos’ queiram reconquistar a liberdade para pôr fim à servidão”<sup>233</sup>. Como ressonância direta, Kropotkin também assume essa posição em duplo sentido, primeiro o reconhecimento da importância das minorias no processo libertário, pois “aqueles que de fato representam uma ideia nova sempre são uma minoria, grupos insignificantes que enfrentam o poder do Estado. Enquanto grupo organizado, as minorias se mantêm até a insurreição revolucionária”<sup>234</sup>; e, segundo, a “liberdade é fruto de um processo de caráter puramente insurrecional”<sup>235</sup>.

A Insurreição de poucos conduz a luta pela liberdade, assim, pode-se dizer que o *Discurso da servidão voluntária* é “um apelo à revolta, contra o um”, nele La Boétie proclama: “resolva não servir mais, e você está livre; eu não quero que você o empurreis ou o derrubeis, mas apenas não sustente mais”<sup>236</sup> a rede de dominação tirânica. Não servir como ato de resistência e como medida para a conquista da liberdade, essa posição de La Boétie de transformar o não servir com arma na luta contra a servidão é assumida pelo anarquista Tolstói, de acordo com Woodcock, Tolstói acreditava que “o homem que deseja acabar com o Estado

<sup>232</sup> BIRNBAUM, Pierre. *Op.cit*, p.7-8. “A la métaphore d’une société de masse dominée de l’extérieur par un Etat absolu se substitue l’image d’une société où chacun détient une responsabilité particulière au sein de la structure de domination”.

<sup>233</sup> Ibidem, p.8-9. “Le désir de servitude ... il est la conséquence tant des mécanismes de controle social que des profits retirés par chacun jusque dans la servitude ... D’où à nouveau le problème du volontarisme qui sous-tend l’étude de La Boétie: comment en effet, celui-ci peut-il s’écrier: ‘Soiés résolu de ne servir plus, et vous voilà libres’ ... Il suffit que ‘quelques-uns’ désirent recouvrer la liberté pour mettre un terme à la servitude”

<sup>234</sup> KROPOTKIN, P. *Textos escolhidos*, p.7-8.

<sup>235</sup> Ibidem, p.45.

<sup>236</sup> BIRNBAUM, Pierre. *Op.cit*, p.20. “Soiés résolu de ne servir plus, et vous voilà libres; je ne veux pas que vous le poucciez ou l’esbranslies, mais seulement ne le soustenés plus, et vous le verrés comme um grand colosse a qui on a desrobé la base, de son pois mesme fondre em bas et se rompre”.

deve deixar de cooperar com ele, recusar-se a prestar o serviço militar e policial, a exercer seu papel de jurado, a pagar impostos. A recusa a obedecer, em outras palavras, é a grande arma de Tolstói”<sup>237</sup>.

Essas aproximações dos anarquistas ao pensamento de La Boétie se justifica em parte pela posição firme dele frente a tirania, a dominação e exploração dos tiranos, segundo Birnbaum “se os anarquistas reconheceram em La Boétie um precursor de Kropotkin e Bakunin, se outros o utilizam para criticar as formas modernas de dominação política, é precisamente porque ele confiou na razão para acabar com o despotismo”<sup>238</sup>. Racionalismo, um certo idealismo e otimismo atravessam completamente o *Discurso da servidão voluntária*, presentes na confiança da razão vencendo o despotismo e na esperança de que o fim do despotismo aconteceria quando quebrassem a rede de sustentação do tirano, sem armas, sem sangue, apenas cruzando os braços e não o servindo mais, além disso, seu otimismo se expressa também em sua certeza “que nas sociedades modernas, o tempo de servidão era apenas temporário”<sup>239</sup>. Nessa longa análise sobre a origem da dominação política no pensamento de La Boétie e Pierre Clastres, Birnbaum atribuiu um otimismo forte na perspectiva do filósofo francês e um grande pessimismo na posição do antropólogo francês, que teve acesso ao trabalho e respondeu ao autor: “quanto a suas alfinetadas a propósito de meu pessimismo, textos como o seu não são, com certeza, próprio a me fazer otimista. Mas posso garantir a Birnbaum uma coisa: não sou derrotista”<sup>240</sup>.

Nem otimismo, nem pessimismo, é necessário um realismo para compreendermos a dinâmica da dominação política. Se a posição de La Boétie apresentada até o momento retira a violência da dominação e atribui uma possibilidade de transformação sem violência, esconde a força das armas, das leis e do poder no controle dos corpos, coisa que de certa forma as sociedades democráticas compartilham. Assim como não é possível criar uma definição universal do anarquismo, da mesma forma é muito complicado aceitar essa bela análise de La Boétie. O alicerce e os fundamentos da tirania devem ser analisados de forma pontual, é necessário romper com “todas as formas de universalismo abstrato”<sup>241</sup>. Assim, poderíamos subscrever o que Achille Mbembe disse:

<sup>237</sup> WOODCOCK, George. *História das ideias e movimentos anarquistas*, p.264. [v.1 – ideais].

<sup>238</sup> BIRNBAUM, Pierre. *Op.cit*, p.20. “Si les anarchistes ont reconnu en La Boétie un précurseur de Kropotkine et de Bakounine, si d’autres l’ont utilisé pour critiquer les formes modernes de la domination politique, c’est justement parce qu’il faisait confiance à la raison pour mettre un terme au despotisme”.

<sup>239</sup> Ibidem, p.21. De même, Pierre Clastres abandonne la conception optimiste de La Boétie qui estimait pour sa part que, dans les sociétés modernes, le temps de la servitude n’était que provisoire”.

<sup>240</sup> CLASTRES, Pierre, *O retorno das Luzes*, p. 145.

<sup>241</sup> MBEMBE, Achille, *Políticas da inimizade*, p.25.

Esta ideia era relativamente simples: não existe fundamento (ou base imutável) para a comunidade humana que possa ser, por princípio, subtraída ao debate. A comunidade é política na medida em que, consciente da contingência de seus fundamentos e de sua violência latente, está disposta a colocar incessantemente em jogo suas origens ... já não basta invocar seus mitos de origem para legitimar a ordem democrática nas sociedades contemporâneas<sup>242</sup>.

Desta forma como não é possível retirar da prática da tirania a violência como dispositivo de controle, para Mbembe é impossível pensar a origem democrática separada da violência da colonização, escravização, da deportação negra, etc. Isso seria dissimulação ou ocultação da origem violenta da democracia. Ele é taxativo: “a ideia de que a vida em democracia seria fundamentalmente pacífica, tranquila, policiada e despojada de violência (inclusive sob a forma da guerra e da devastação) não nos convence”<sup>243</sup>; e, segue argumentado, “a brutalidade das democracias nunca foi senão abafada. Desde suas origens, as democracias modernas mostraram tolerância perante uma certa violência política, inclusivamente ilegal”<sup>244</sup>.

O filósofo camaronês ainda acrescenta que “a crítica à violência das democracias, por sua vez, não é nova. Ela se oferece diretamente à leitura nos contradiscursos e práticas de lutas que acompanharam sua emergência e, subsequentemente, seu triunfo no século XIX”. E, de acordo com ele, entre os principais críticos da democracia temos as diversas variantes do socialismo, os anarquistas e as tradições do sindicalismo revolucionário francês<sup>245</sup>. Sendo que

O anarquismo, sob suas diferentes roupagens, apresenta-se como uma superação da democracia, em especial da sua vertente parlamentar. As principais correntes anarquistas se esforçaram em pensar a política para além da dominação burguesa. Seu projeto era acabar com toda dominação política, sendo a democracia parlamentar uma de suas modalidades. Para Mikhail Bakunin, por exemplo, a superação da democracia burguesa passa pela superação do Estado, instituição cuja essência é buscar acima de tudo a própria preservação e a das classes que, tendo-se assenhorado dele, ora o colonizam. A superação do Estado inaugura o advento da ‘comuna’, figura por excelência da auto-organização do social, muito mais do que mera entidade econômica ou política<sup>246</sup>.

A ação direta é a saída proposta pelos anarquistas, e, a revolução o seu modelo acabado, além disso, outras ações foram utilizadas na história dos movimentos libertários para superar essa estrutura de dominação e violência. E uma coisa é certa, romper com a estrutura de dominação social não é uma coisa simples. Não é fruto apenas do desejo e do cruzar os braços, não basta apenas deixar de agir, deixar de servir a rede de sustentação, se assim o fosse as greves gerais promovidas pelos libertários teriam o efeito libertador, porém o sindicalismo revolucionário e o anarcosindicalismo não conseguiram destruir o sistema de opressão,

---

<sup>242</sup> Ibidem, p.35.

<sup>243</sup> Ibidem, Op.cit, p.33.

<sup>244</sup> Ibidem, p.37.

<sup>245</sup> Ibidem, p.43.

<sup>246</sup> Ibidem, p.45.

dominação e exploração do capital sobre trabalho. Para Murray Bookchin, o sindicalismo perdeu sua força porque foi aceito pela burguesia e os trabalhadores abandonaram o espírito revolucionário, queria apenas as vantagens materiais das lutas grevistas, por isso ele se afastou definitivamente do marxismo e aderiu ao movimento anarquista<sup>247</sup>.

Para Pierre Clastres, assim como para La Boétie, “a emergência e manutenção de uma estrutura de dominação” é “um acontecimento irracional”, pois, a servidão voluntária, abrir mão da própria liberdade não é um ato racional, é um “fato inexplicável os homens repentinamente escolherem abrir mão de sua liberdade” isso equivaleria a “deixar de ser homem”. E, aos seus olhos, este “acontecimento irracional separa as sociedades sem estado, antes da história, daquelas que dentro delas dão lugar a um Estado e das quais a história torna realidade”<sup>248</sup>. Assim, tem-se um movimento paradoxal entre a racionalidade remédio contra o despotismo e a irracionalidade da servidão parece uma marca da sociedade moderna. Presente também no anarquismo filho deste projeto iluminista, marcado profundamente pelas ideias da modernidade. De acordo com Ibáñez,

O anarquismo é influenciado duplamente pela modernidade: primeiro, porque se desenvolve historicamente dentro da modernidade e, portanto, absorve algumas de suas características; e, em segundo lugar, porque toma forma em certas práticas para combater certos aspectos da modernidade. O anarquismo está, portanto, situado na modernidade e contra a modernidade, para retornar a expressão de Nico Berti quando fala do anarquismo como algo que é na história, mas contra a história<sup>249</sup>.

Assim sem sair dele ou se desviando dessa situação paradoxal, Birnbaum em sua análise denuncia que Clastres desliza para uma séria ambiguidade, pois “abandona deliberadamente o problema da origem sociológica do Estado; ao mesmo tempo, que nos afirma que este é um ‘evento irracional’, ele nos convida a nos afastarmos tanto de Marx quanto de Durkheim para tentar explicá-lo”<sup>250</sup>. Este convite de Clastres encontra-se no primeiro texto que compõe seu famoso livro *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*, nele o antropólogo francês anuncia sua revolução copernicana, colocando como tarefa de uma

<sup>247</sup> AUGUSTO, Acácio, *Municipalismo libertário, ecologia social e resistência*, p.71.

<sup>248</sup> BIRNBAUM, Pierre. *Op.cit*, p.8. “A ses yeux, um événement irrationnel separe les sociétés sans Etat, celles d’avant l’histoire, de celles qui laissent place en leur sein à un Etat et à partir desquelles l’histoire devient réalité”.

<sup>249</sup> IBÁÑEZ, Tomás, *Anarquismo es movimiento: anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*, p.68. “De hecho, el anarquismo se ve influido por la modernidad por partida doble. Primero, porque se desarrolla históricamente en el seno de la modernidad y absorbe, por lo tanto, algunas de sus características; y, em segundo lugar, porque toma cuerpo en determinadas práctica de lucha contra ciertos aspectos de la modernidad. El anarquismo se sitúa, por consiguiente, em la modernidad y contra la modernidad, por retomar la expresión de Nico Berti cuando habla del anarquismo como algo que está em la historia pero contra la historia”.

<sup>250</sup> BIRNBAUM, Pierre. *Op.cit*, p.10. “Clastres abandonne délibérément le problème de l’origine sociologique de l’Etat: tout em nous affirmant qu’il s’agit d’un ‘événement irrationnel’, il nous invite à nous détourner tant de Marx que de Durkheim pour essayer d’en rendre compte”.

antropologia política duas interrogações fundamentais: “1. O que é o poder político? 2. Como e por que se passa do poder político não coercitivo ao poder político coercitivo?”<sup>251</sup>.

Ao anunciar essa revolução copernicana da antropologia política, Clastres afirma que “nós nos limitaremos a constatar que Marx e Engels, apesar de sua grande cultura etnológica, jamais dirigiram sua reflexão para esse caminho, se é que formularam claramente a questão”. E a partir desta constatação, ele revela os limites do marxismo para quem “não existiria poder político se não houvesse conflitos entre as forças sociais”. Para Clastres “é indiscutível, que não se possa compreender o poder como violência (e sua forma última: o Estado Centralizado) sem o conflito social”. Assim, ele pondera, é preciso se afastar do marxismo, porque ele não dá conta das sociedades sem conflito, aquelas onde reina o comunismo primitivo<sup>252</sup>. E, de acordo com Birnbaum, Clastres ataca o modelo marxista e afirma que este afastamento deveria ser total, pois para ele, Clastres acreditava que era necessário “sair do pântano marxista”<sup>253</sup>. Para apresentar sua afirmação Birnbaum cita a entrevista de Clastres, que compõe como anexo o seu livro *A sociedade contra o Estado*, nessa entrevista Clastres é taxativo:

Penso que, para poder ver com mais clareza essas questões, convém inverter firmemente a teoria marxista da origem do Estado [...] e parece-me que, ao contrário de ser o Estado o instrumento de dominação de uma classe, portanto o que vem depois de uma divisão anterior da sociedade, é o Estado que engendra as classes<sup>254</sup>.

A proposta de afastamento da teoria marxista, transforma-se em inverter, subverter, perverter a tese de Marx sobre infra e superestruturas, Clastres escreve as seguintes palavras:

No que tange às sociedades primitivas, a mudança no plano do que o marxismo chama a infraestrutura econômica não determina de modo algum o seu reflexo conseqüente, a superestrutura política, já que esta surge independente da sua base. [...] E se se quiser conservar os conceitos marxistas de infraestrutura e de superestrutura, então talvez seja necessário reconhecer que a infraestrutura é o político e que a superestrutura é o econômico<sup>255</sup>

---

<sup>251</sup> CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*, p.37.

<sup>252</sup> Ibidem, p.37-38.

<sup>253</sup> BIRNBAUM, Pierre. *Op.cit.*, p.11. Pierre Clastres afirma que foi de excessiva benevolência no uso da expressão pântano marxista, e como parece ter incomodado Birnbaum ele resolveu responder ao analista de seu pensamento, demonstrando muita impaciência: “É exato que utilizei, para descrever a antropologia que invoca esse sistema, a expressão (que parece incomodar Birnbaum) ‘pântano marxista’. Foi um momento de excessiva benevolência. O estudo e o pensamento de Karl Marx é uma coisa, o exame de tudo que se afirmar ‘marxista’ é outra bem diferente. No que se refere ao ‘marxismo’ antropológico – a antropologia marxista -, uma evidência começa lentamente a manifestar-se: a dita ‘antropologia’ constitui-se por meio de uma dupla impostura. Impostura, de um lado, em sua afirmação descarada de uma relação qualquer com a letra e o espírito do pensamento marxiano; impostura, de outro, em seu fanático projeto de dizer ‘cientificamente’ o ser social da sociedade primitiva. Eles desdenham, os ‘antropólogos marxistas’, as sociedades primitivas! Elas nem sequer existem para esses teólogos obscurantistas que só sabem falar de sociedade ‘pré-capitalistas’. Nada a não ser o santo Dogma! A Doutrina antes de tudo! Antes, sobretudo, da realidade do ser social. CLASTRES, Pierre, *O retorno das Luzes*, p.144.

<sup>254</sup> CLASTRES, Pierre. *Op.cit.*, p.195.

<sup>255</sup> Ibidem, p.177.

Essa decisão de inverter a tese de Marx, rejeitando totalmente as interpretações marxistas no que tange as sociedades primitivas e as bases da origem do Estado, de acordo com Birnbaum, com isso “Clastres adota apenas uma perspectiva voluntarista”, se afastando também de La Boétie, que “não deixou de se questionar sobre as origens sociológicas da dominação, ainda que lhe fosse impossível, como filósofo, encontrar as razões últimas”<sup>256</sup>. Diante dessas críticas a sua análise, Clastres rebate violentamente, fazendo as seguintes ponderações:

Os leitores de Birnbaum poderão talvez se cansar de ter a todo momento que escolher. Pois o autor fala, na página 9, de meu ‘voluntarismo que descarta toda explicação estrutural do Estado’, para constatar, na página 20, que abandono ‘a dimensão voluntarista que anima o Discurso de La Boétie...’. Parece que pouco habituado a pensar logicamente, Birnbaum confunde dois planos distintos de reflexão: um plano teórico e um plano prático. O primeiro articula-se em torno de uma questão histórica e sociológica: qual é a origem da dominação? O segundo remete a uma questão política: que devemos fazer para abolir a dominação? Não é aqui o lugar de abordar este último ponto. Voltemos, portanto, ao primeiro. Parece-me que Birnbaum simplesmente não leu meu breve ensaio sobre La Boétie: claro que nada o obriga a isso, mas por que diabos resolveu ele então escrever a propósito de coisas das quais não faz a menor ideia? Citar-me-ei, portanto, quanto ao caráter voluntário da servidão e à questão propriamente antropológica do Discurso de La Boétie: ‘E, embora não deliberada, essa vontade adquire então sua verdade identidade: ela é o desejo’. Um aluno de pré-vestibular já sabe tudo isto .... De minha parte, tento circunscrever o campo do desejo como espaço do político, estabelecer que o desejo de poder não pode se realizar sem o desejo inverso e simétrico de submissão, procuro mostrar que a sociedade primitiva é o lugar de repressão desse duplo mau desejo, e me pergunto: Em que condições esse desejo é mais poderoso que sua repressão? Por que a comunidade dos Iguais se divide em Senhores e Súditos? Como pôde o respeito à Lei ser suplantado pelo amor ao Um?<sup>257</sup>

Além do mais, Clastres não deu atenção “ao problema do esgotamento do Estado, como Marx rapidamente percebeu”, nos diz Birnbaum. Entretanto, como vimos anteriormente, o esgotamento do Estado marxista não é o fim definitivo, está mais próximo de um tipo de cansaço<sup>258</sup>. Clastres, não só não pensava nessa questão do esgotamento do Estado e, como anarquista que era, não pensava em termos de inexorabilidade histórica para o surgimento do Estado, e, depois do aparecimento, não acreditava num movimento ‘natural’ de seu

<sup>256</sup> BIRNBAUM, Pierre. *Op.cit.*, p.11. “En récusant les problématiques structurelles de Durkheim et de Marx, Clastres adopte uniquement une perspective volontariste alors que La Boétie lui-même ne manquait pas de s’interroger sur les origines sociologiques de la domination, même s’il lui était impossible, en tant que philosophe, d’em trouver les ultimes raisons”.

<sup>257</sup> CLASTRES, Pierre, O retorno das Luzes, p.143-144.

<sup>258</sup> Peter Pál Pelbart lembra que ao tratar do termo ESGOTAMENTO temos que pensar “a diferença assinalada por Deleuze entre o cansaço e o esgotamento”, pois “talvez um termo que revele de maneira aguda, embora enigmática, a passagem hesitante e não necessária entre catástrofe e criação bem como a reversibilidade entre o ‘nada é possível’ e o ‘tudo é possível’. [...] “sigamos a pista de Deleuze. O esgotamento é aquele que, tendo esgotado seu objeto, se esgota ele mesmo, de modo que essa dissolução corresponde à abolição do mundo” (PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo: cartografia do esgotamento*, p.42). Deleuze afirmou que “não há mais possível: um espinosismo obstinado. Ele esgotaria o possível porque está esgotado ou estaria esgotado porque esgotou o possível? Ele se esgota ao esgotar o possível, e inversamente. Esgota o que não se realiza no possível. Ele acaba com o possível, para além de todo cansaço, ‘para novamente acabar’” (DELEUZE, Gilles. *O esgotado*, p.68).

esgotamento, pois para ele o surgimento do Estado tem mão única, como já foi dito, ele acontece sempre “do não-estado para o Estado, nunca no sentido contrário”<sup>259</sup>.

Como, para Birnbaum, Clastres é “incapaz de dar uma explicação sociológica do nascimento do Estado, ele concentra a sua análise nas sociedades que o precedem, aquelas que, de acordo com ele, conseguem organizar-se para evitar o seu aparecimento”<sup>260</sup>. Sem se preocupar com a origem do Estado, Clastres buscou investigar as sociedades sem o Estado, ou respeitando a perspectiva dele, as sociedades contra o estado, não porque estão confrontando um estado existente, mas contra a sua edificação. Porém, a sociedade sem Estado não é sinônimo de sociedade sem poder. Neste ponto, Clastres inova ao estabelecer uma oposição entre “sociedade com poder político coercitivo e sociedade com poder político não coercitivo”. Entretanto, seguindo as trilhas de Birnbaum nas acusações de ambiguidades, esse eixo analítico apresenta-se de forma ambígua pela falta de especificação dos conceitos utilizados,

Pierre Clastres utiliza os conceitos de poder, autoridade e força sem especificar suas relações e, às vezes, utilizando um termo para outro. Além disso, ele observa que, na sociedade primitiva, que analisa o poder não era coercitivo; no entanto, ele também destaca que o poder, da sociedade e não mais do chefe, permanece de fato, em última instância, coercitivo. Em última análise, a sociedade contra o Estado é ela própria uma sociedade repressiva que ‘exerce poder absoluto e completo sobre tudo o que a compõe’. E é o mesmo conceito que se usa para designar ora o possível poder do chefe, ora o poder da sociedade<sup>261</sup>.

Mas, no último texto que nomeia seu livro, essa aparente ambiguidade denunciada por Birnbaum é demolida, pois Clastres é taxativo na *Sociedade Contra o Estado* “a tribo não possui um rei, mas um chefe que não é chefe de Estado ... [um] chefe não dispõe de nenhuma autoridade, de nenhum poder de coerção [...] *O espaço da chefia não é o lugar do poder*”<sup>262</sup>. Assim, para ele, quem exerce o poder absoluto na sociedade primitiva é a sociedade, faz parte da própria essência da sociedade primitiva<sup>263</sup>. Poder é exercício, ideia foucaultiana que já se faz presente em Clastres, e ele “se realiza numa relação social característica”<sup>264</sup> no binômio

<sup>259</sup> BIRNBAUM, Pierre. *Op.cit.*, p.18-19. “‘Il semble bien qu’il y ait là un point de non-retour, sitôt qu’il est franchi, et qu’un tel passage se fasse seulement à sens unique: du non-Etat vers l’Etat, jamais dans l’autre sens”.

<sup>260</sup> Ibidem, p.11-12. “Dans l’impossibilité de donner une explication sociologique de la naissance de l’Etat, Clastres concentre son analyse sur les sociétés qui le précèdent, celles qui, d’après lui, parviennent à s’organiser pour prévenir son apparition”.

<sup>261</sup> Ibidem, p.12-14. “L’auteur de *La société contre l’Etat* affirme à travers tous ses travaux qu’il faut distinguer le pouvoir coercitif du pouvoir non coercitif [...] Pierre Clastres utilise les concepts de pouvoir, d’autorité et de force sans préciser leurs relations et en se servant parfois d’un terme pour un autre. De plus, il remarque que, dans la société primitive qu’il analyse, le pouvoir n’était pas coercitif; or, il souligne aussi que le pouvoir, de la société et non plus du chef, demeure bel et bien, en dernière instance, coercitif. En définitive, la société contre l’Etat est elle-même une société répressive que ‘exerce un pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose’. Et c’est le même concept qui sert à designer tantôt le pouvoir éventuel du chef, tantôt le pouvoir de la société”.

<sup>262</sup> CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*, p.180. (Grifo do autor).

<sup>263</sup> Ibidem, p.185.

<sup>264</sup> Ibidem, p.26.

comando-obediência, pois, “nossa cultura, desde as suas origens, pensa o poder político em termos de relações hierarquizadas e autoritárias de comando-obediência”<sup>265</sup>, porém “o chefe não é um comandante, as pessoas da tribo não tem nenhum dever de obediência”<sup>266</sup>, sendo assim, quebra-se o binômio, não há exercício do poder a partir do chefe da sociedade primitiva. Porém, para Clastres,

A certeza jamais posta em dúvida de que o poder político se dá somente em uma relação que se resolve, definitivamente, numa relação de coerção. De sorte que sobre esse ponto, entre Nietzsche, Max Weber (o poder de Estado como monopólio do uso legítimo da violência) ... A verdade e o ser do poder consistem na violência e não se pode pensar no poder sem o seu predicado, a violência<sup>267</sup>.

Poder e violência são irmão siameses, e dessa relação provavelmente a necropolítica é a expressão mais intensa, ela é o poder e a violência no seu estado puro. Porém, não se pode esquecer, a violência da necropolítica não atinge todos, pois na sociedade existe “vida supérflua... cujo preço é tão baixo que não equivale a nada, nem sequer como mercadoria e, ainda menos, humana – é uma espécie de vida cujo valor está fora da economia... Regra geral, trata-se de uma morte a qual ninguém se sente obrigado a reagir”<sup>268</sup>.

Neste caso, o poder necropolítico pode se multiplicar produzindo mortes no varejo (execuções pontuais) ou no atacado (pequenos massacres), como são vidas supérfluas não são reconhecidas como frutos da violência, e por isso existe uma indiferença aos sinais objetivos de crueldade<sup>269</sup> presentes na sociedade. Entretanto, as pessoas anestesiadas, não reagem a essa situação de violência, olham para as sociedades primitivas e não duvidam da violência presente naquelas complexas e distantes sociedades humanas. Elas acreditam que os ritos de iniciação, que todos indistinta e igualmente passavam, eram expressões da crueldade e violência daquelas sociedades. Mas, de acordo com Deleuze e Guattari, essa dita “crueldade [das sociedades primitivas] nada tem a ver com uma violência qualquer ou com uma violência natural, com que se explicaria a história do homem; ela é o movimento da cultura que se opera nos corpos e neles se inscreve, cultivando-os”<sup>270</sup>.

#### O teatro da crueldade faz das

Sociedades primitivas, dizem-nos com veemência os autores do Anti-Édipo, sociedades da marcação (...). As sociedades arcaicas, sociedades da marca, são sociedades sem Estado, *sociedade contra o Estado*. A marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: ‘Tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser

<sup>265</sup> Ibidem, p.30.

<sup>266</sup> Ibidem, p.180.

<sup>267</sup> Ibidem, p.26.

<sup>268</sup> MBEMBE, Achille, Políticas da inimizade, p.68.

<sup>269</sup> Ibidem, p.69.

<sup>270</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L’Anti-OEdipe: capitalismo et schizophrénie*, p.193. [170]



submisso'. E essa lei não separada só pode ser inscrita num espaço não separado: o próprio corpo<sup>271</sup>.

A lei escrita sobre o corpo é uma lembrança inesquecível, pois, “a marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança – *o corpo é uma memória*”<sup>272</sup>. Assim, o teatro da crueldade produz a igualdade entre os membros da sociedade primitiva e é “o sistema cruel de signos inscritos que leva o homem a ser capaz de linguagem, e lhe dá uma memória de palavras”<sup>273</sup> privada e coletiva. Desta forma, nessa formação (ou subjetivação) do ‘selvagem’, segundo Clastres, se dá uma “admirável profundidade” deles e neles “que de antemão sabiam tudo isso, e procuravam, ao preço de uma terrível crueldade, impedir o surgimento de uma crueldade ainda mais terrível”<sup>274</sup>, o aparecimento do Estado. O teatro da crueldade é um ato de resistência contra o Estado.

Apesar da acusação de Birnbaum, que Clastres era incapaz de dar uma explicação sociológica para a origem do Estado e, por isso, concentra a sua análise nas sociedades que lutam contra o surgimento do Estado, podemos ver sinais de uma explicação. Quando ele optou pelo afastamento do “pântano marxista” invertendo as explicações econômicas por explicações políticas, tem-se aqui um elemento diferenciador das explicações das dinâmicas sociais. Essa virada analítica, produz interessantes impactos. Primeiro, a inversão, as transformações acontecem não a partir das mudanças dos meios de produção, Clastres é enfático neste ponto: “É então a ruptura política – e não a mudança econômica – que é decisiva. A verdadeira revolução, na proto-história da humanidade, não é a do neolítico”<sup>275</sup>.

Porém, isso não significa que ele não reconheça que a revolução neolítica não tenha afetado sobremaneira a vida material dos povos, mas não foi uma transformação automática, não produziu uma perturbação radical na ordem social, muito pelo contrário, “ela pode muito bem deixar intacta a antiga organização social”. Para Clastres, o que produz mudanças substanciais e irreversível é a revolução política na “aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas, o que conhecemos sob o nome de Estado”. Aparecimento misterioso, mas para ele “seria vão procurar sua origem numa hipotética modificação das relações de produção na sociedade primitiva”<sup>276</sup>, pois “o que hoje se sabe das sociedades

<sup>271</sup> CLASTRES, Pierre, *Op.cit*, p.165.

<sup>272</sup> Ibidem, p.162. (Grifo do autor).

<sup>273</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Op.cit*, p.193. [170]. “et que c’est ce système cruel de signes inscrits qui rend l’homme capable de langage, et lui donne une mémoire des parole”.

<sup>274</sup> CLASTRES, Pierre, *Op.cit*, p.165.

<sup>275</sup> Ibidem. p.177

<sup>276</sup> CLASTRES, Pierre, *Op.cit*, p.177.

primitivas não permite mais procurar no nível econômico a origem do político. Não é nesse solo que se enraíza a árvore genealógica do Estado”<sup>277</sup>.

Se não temos no solo econômico as explicações sobre a gênese do Estado, quais são as raízes do Estado? O que precisamos ver no solo da política que nos dão visibilidade sobre o aparecimento do Estado? Essas questões não são de fáceis respostas, são questões complexas. Porém, Clastres numa entrevista ensaiou uma direção para este questionamento, para ele a origem do Estado liga-se a questão do poder e da obediência, nos seguintes termos:

A questão da origem dessa relação de poder, da origem do Estado, em minha opinião, é dupla, no sentido de que há uma questão da parte de cima e uma questão da parte de baixo. A questão de cima é: o que faz que em algum lugar, num momento dado, um sujeito diga ‘sou eu o chefe e vocês vão me obedecer’? É a questão do topo da pirâmide. A questão de baixo, da base da pirâmide, é: por que as pessoas aceitam obedecer, quando um sujeito ou um grupo de sujeitos não detêm uma força, uma capacidade de violência suficientes para fazer reinar o terror sobre todos? Portanto, há uma outra coisa, essa aceitação da obediência remete a outra coisa. Não sei exatamente o que é; sou um pesquisador..., portanto, investigo. Mas parece-me que tudo o que se pode dizer por ora é que, se a questão é pertinente, a resposta não é evidente<sup>278</sup>.

Estamos diante de uma formulação simples, oferecida numa entrevista, que reconhece duas coisas, por um lado, a pertinência da questão e, por outro, que a resposta não era evidente. Essa formulação lembra muito a tese rousseauriana da origem das desigualdades entre os homens, mas além de a sinalização não responder à questão, apesar das várias investigações continuamos sem resposta satisfatória. A saída oferecida por Clastres não é convincente, e toda a dedicação de Birnbaum é indicar os limites da proposta dada por Clastres sobre a dominação política. Porém, na perspectiva anarquista, a análise de Clastres oferece elementos significativos para se pensar uma sociedade contra o Estado, apesar de sua constatação que o Estado é irreversível. Neste sentido, cabe ressaltar, para agradável surpresa dos libertários, as últimas frases do antropólogo francês são uma injeção de ânimo, ele escreveu: “A história dos povos que tem uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história<sup>279</sup> é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado”<sup>280</sup>. Nessa posição que mostra a necessidade de demarcar seu afastamento do marxismo e a afirmação da tese que “as sociedades primitivas são sociedades sem Estado porque, nelas, o Estado é

<sup>277</sup> Ibidem, p.179.

<sup>278</sup> Ibidem, p.197-198.

<sup>279</sup> Deleuze e Guattari escreveram que “não são as sociedades primitivas que estão fora da História, é o Capitalismo que está no fim da História, é ele que resulta de uma longa história de contingências e de acidentes e que faz com que este fim advenha”. *L’Anti-OEdipe: capitalisme et schizophrénie*, p.204. [180]. “Ce ne sont pas les sociétés primitives qui sont hors de l’histoire, c’est le capitalime qui est à la fin de l’histoire, c’est lui qui résulte d’une longue histoire des contingences et des accidents, et qui fait advenir cette fin”

<sup>280</sup> CLASTRES, Pierre, *Op.cit.*, p.190.

impossível”<sup>281</sup>, pois “não há vazios que o Estado pudesse preencher”<sup>282</sup>. Para David Graeber, seguindo a argumentação de Clastres, “todas [sociedades primitivas] se fundavam numa rejeição explícita da lógica do Estado e do Mercado”<sup>283</sup>. Ele se constitui advogado de Clastres naquela que foi e é a habitual crítica ao antropólogo francês, como as sociedades primitivas se organizaram contra algo que jamais experimentaram.

De acordo com Graeber, basta seguir duas linhas de argumentação, por um lado, Mauss na perspectiva econômica, pois, na economia sem dinheiro das sociedades primitivas, não existia espaço para o sujeito empreendedor e muito menos para uma organização que produza desigualdade permanentes em termos de riqueza; por outro lado, a argumentação política de Clastres, que revela em suas pesquisas que nas sociedades sem (ou contra) o Estado, a figura ou a instituição do chefe não tem o poder e o controle da vida do grupo, como muitos tentam projetar. Ele ainda destaca, que Clastres produziu um conjunto de mecanismos que se opõe a emergência do Estado, um aparato de contra-poder, denominada por Peter Lamborn Wilson de “a máquina clastriana”<sup>284</sup>. É nesse sentido, que para ele, num sentido real, se trata de fato as sociedades primitivas de sociedades anarquistas.

A luta da sociedade primitiva é contra o aparecimento do Estado, numa sociedade sem Estado, enquanto que a luta dos anarquismos é contra o Estado, numa sociedade com Estado, não para retornar ao passado. O sonho da maioria das tendências do anarquismo não é a edificação retroativa da sociedade primitiva. O anarquismo não é um primitivismo, embora exista uma tendência de anarquistas primitivistas, que, de acordo com Graeber, é “uma pequena, mas barulhenta facção que afirma que a única maneira de colocar a humanidade de volta nos trilhos é abandonando completamente a modernidade”<sup>285</sup>. É exatamente essa a proposta do anarcoprimitivismo de John Zerzan “limpar o presente e o passado e começar do zero, prescindido de qualquer tecnologia e princípios inculcados pelo progresso e pela razão.

O modelo anarquista tem alguns simpatizantes, mas não é muito expressivo mundialmente falando”<sup>286</sup>. Apesar de pequena e pouco expressiva, existem acusações fortes de que o sonho anarquista é um retorno a vida das sociedades primitivas. “Sonhando com a ‘felicidade e a paz’ das sociedades primitivas, os anarquistas queriam o máximo de autonomia individual e combatiam o governo, a Igreja, os partidos e o conceito de propriedade”<sup>287</sup>. Como

---

<sup>281</sup> Ibidem, p.179.

<sup>282</sup> Ibidem, p.184.

<sup>283</sup> GRAEBER, David. *Fragmentos de antropologia anarquista*, p.33.

<sup>284</sup> Ibidem, p.40-41.

<sup>285</sup> Ibidem, p.63.

<sup>286</sup> FERREIRA, José Maria Carvalho, *Dos equívocos existentes entre Anarquia e os Anarquismos*, p.41.

<sup>287</sup> DULLES, John W. Foster. *Anarquistas e Comunistas no Brasil*, p.19.

o anarquismo não existe no singular, Passetti lança voz diferente nesta questão, nem passado e nem futuro, para ele, “a anarquia não espera pelo futuro, acontece agora”<sup>288</sup> e para os anarquismos “está em jogo a presentificação na horizontalização das relações, com base na incomensurável gama de desejos a ser realizados como prazer pela vida, com generosidade, solidariedade e amizade, que se fazem sempre presentes”<sup>289</sup>.

David Graeber dedicou um capítulo para pensar essas objeções e desinteresses ao projeto anarquista. Ele exemplificou de forma sintética este desinteresse, ao sincero estudo sobre as sociedades anarquistas, num imaginário diálogo entre um anarquista e um cético, o que para ele é o diálogo típico:

O CÉTICO – Bem, eu tomaria mais a sério a ideia do anarquismo, se me desse alguma razão pela qual poderia funcionar. Você pode me citar um único exemplo viável da sociedade que não teve governo?

O ANARQUISTA – Claro. Tem havido milhares, posso lhe citar os primeiros que me vêm à mente: os Bororos, os Baining, os Onondaga, os Wintu, os Ema, os vezos...

O CÉTICO – Mas eles são todos um bando de primitivos! Me refiro a anarquismo em uma sociedade moderna e tecnológica.

O ANARQUISTA – De acordo, houve todo tipo de experiência exitosas: na autogestão do trabalho, por exemplo, a cooperativa Mondragón; projetos econômicos baseados na ideia do presente, como o Linux; todos dos tipos de organizações políticas baseadas no consenso e na democracia direta...

O CÉTICO – Claro, claro, mas eles são exemplos isolados e não representativos. Quero dizer sociedades inteiras.

O ANARQUISTA – Bem, não é que a gente não tenha tentado. Veja a Comuna de Paris, a Revolução na República Espanhola...

O CÉTICO – Sim, e veja o que aconteceu com eles! Os mataram a todos!<sup>290</sup>

Neste hipotético diálogo tem-se as principais bandeiras dos movimentos anarquistas apresentados pelo fictício anarquista: o igualitarismo das sociedades primitivas, a autogestão, o cooperativismo, a ação direta. A ele poderia também serem acrescentadas as experiências anarquistas contemporâneas tais como a comunidade autônoma dos Zapatistas no México e a experiência curda do confederalismo democrático de Rojava. Entretanto, diante das respostas, o cético demonstra não ter intenção de dialogar, visto que rebate toda a argumentação do fictício anarquista. No fundo, essas objeções aparentemente óbvias para os inimigos do anarquismo assenta-se paradoxalmente na certeza do cético que é impossível pensar uma sociedade sem Estado, por isso, na solicitação por exemplos de sociedades anarquistas inteiras, modernas e tecnológicas, “ele está realmente se referindo a um ‘Estado’ ou mesmo a um ‘estado nação’”. Como ninguém vai dar um exemplo de um Estado Anarquista, o que seria uma contradição

<sup>288</sup> PASSETTI, Edson. *Anarquismo urgente*, p.72.

<sup>289</sup> Idem. *Anarquismos e sociedade de controle*, 2003, p.72.

<sup>290</sup> GRAEBER, David. *Fragmentos de antropologia anarquista*, p.50.

terminológica”<sup>291</sup>, parece que o projeto anarquista é inviável ou apenas um sonho infantil para os céticos.

Essa classificação dualista de anarquismo social *versus* anarquismo estilo de vida é um recurso na luta narrativa. Numa posição completamente diferente, o anarquista português José Maria Carvalho Ferreira, ao narrar sua trajetória como militante, apresenta uma descrição sumária das principais tendências ou modelos anarquistas ao longo da história, são elas:

[...] comunismo coletivista (Miguel Bakunine); anarcocomunismo (Pedro Kropotkin); comunismo libertário; anarcossindicalismo (Pierre Joseph-Proudhon e Fernand Pelloutier); anarcoindividualismo (Emile Armand); anarconaturismo (Élisée Reclus); anarcocristianismo (Leon Tolstói); anarcopacifismo (Henry David Thoreau); anarcoinsurrecionismo (Alfredo Bonanno); anarcofeminismo (Maria Lacerda de Moura, Emma Goldman); anarcoprimitivismo (John Zerzan); Zonas Autônomas Temporárias (Hakim Bey); anarquismo social/municipalismo libertário (Murray Bookchin); anarquismo cibernético (John Duda); anarco-hacktivismo (LulzSec e Anonymous); anarquismo de ficção científica (Ursula K. Le Guin).<sup>292</sup>

Para Ferreira, a razão plausível dessa pulverização do movimento anarquista encontra-se em dois fatores: “na criatividade e dimensão analítica da concepção de cada modelo anarquista *per se* e a sua plasticidade social no contexto das mudanças e transformações sociais, econômicas, políticas e culturais com forte probabilidade de caminhar no sentido do fim do Estado e do capitalismo”. Mas, ele reconhece também que, a “luta pelo poder pode explicar, muitas das vezes, as polêmicas, expulsões, cisões, traições, sanções, definhamento e morte histórica de muitos grupos e organizações identificados com os modelos anarquistas”.<sup>293</sup>

Alguns trabalhos seguindo os platformistas optaram por análise dicotômica do movimento anarquista, reconhecendo como anarquistas apenas aqueles rotulados de anarquismo social que levantam a bandeira classista (como se social se reduzisse a luta de classes) e com isso desqualificam os anarquistas de estilo de vida. No fundo, eles subscrevem a tese de Murray Bookchin, para quem a história do anarquismo é a história da “tensão entre duas tendências contraditórias: um compromisso pessoal com a autonomia individual e um compromisso coletivo com a liberdade social”<sup>294</sup>. Ferreira assumiu uma direção de valorização das afinidades revolucionárias, percebendo na fragmentação renovadora do movimento sua criatividade e sua plasticidade para responder as novas configurações da vida social, política, econômica e cultural. Além dessa opção, pelas afinidades e solidariedade entre os grupos anarquistas, Ferreira enfatiza que “não podemos continuar a dicotomizar o interno *versus*

<sup>291</sup> Ibidem, p.50.

<sup>292</sup> FERREIRA, José Maria Carvalho, Op.cit, p.36.

<sup>293</sup> Ibidem, p.36-37.

<sup>294</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, p.9.

externo, nem podemos continuar a opor modelos anarquistas a outros modelos anarquistas, porque se parte do princípio de que uns são revolucionários e outros são reformistas”<sup>295</sup>.

Como desdobramento dessa dicotomia existem um debate importante sobre a necessidade ou não de uma organização do movimento, os plataformistas e especificistas advogam e assumem uma posição intransigente pela organização. Assim, como existe uma importância histórica do plataformismo faz necessário entrar neste debate.

#### 1.4 A União Geral dos Anarquistas – o plataformismo anarquista

Sob a liderança de Nestor Makhno e Archinov juntamente com outros anarquistas russos e ucranianos em Paris publicaram um panfleto com uma "Plataforma Organizacional" do anarquismo, o documento intitulado *Plate-forme d'organisation des communistes libertaires*, nele foi delineado um programa com as diretrizes fundamentais para uma União Geral dos Anarquistas, uma proposta de organização do anarquismo no mundo. Os signatários do documento são Nestor Makhno, Ida Mett, Valesvsky, Linsky. Para eles, “a elaboração de tal programa é uma das principais tarefas que a luta social dos últimos anos impôs aos anarquistas”<sup>296</sup>. Porém, esse não era o entendimento de muitos grupos anarquistas, assim a recepção do documento não foi boa, como tinha a intenção de unificar o que nasceu múltiplo, sofreu duras críticas, pois foi encarado com ferocidade e indignação por muitos no movimento internacional anarquista. A principal acusação era que eles reduziam o anarquismo, ao “sustentar que o anarquismo é apenas uma teoria de classes é limitá-lo a um único ponto de vista”<sup>297</sup>.

De acordo com Nick Heath, após longos debates a versão original recebeu algumas alterações e assumiu que o movimento anarquista deveria reconhecer:

1. A luta de classes como o aspecto mais importante da ideia anarquista;
2. O Anarco-Comunismo como a base do movimento;
3. O sindicalismo como o principal método de luta;
4. A necessidade de um União Geral de Anarquistas, baseado na tática e unidade teórica, e na responsabilidade coletiva;
5. A necessidade de um programa positivo para realizar a revolução social<sup>298</sup>.

<sup>295</sup> FERREIRA, José Maria Carvalho, Op.cit, p.37.

<sup>296</sup> “L’élaboration d’un tel programme est l’une des tâches principales que la lutte sociale des dernières années impose aux anarchistes”. *Plate-forme d'organisation des communistes libertaires*, p.18. disponível em [http://www.nestormakhno.info/french/platform/org\\_plat.htm](http://www.nestormakhno.info/french/platform/org_plat.htm).

<sup>297</sup> “Maintenir que l’anarchisme n’est qu’une théorie de classe c’est le limiter à un seul point de vue”. Nick Heath, Introduction historique. In: MAKHNO, Nestor; et.al. *Plate-forme d'organisation des communistes libertaires*, p.8.

<sup>298</sup> “1. Reconnaître la lutte de classe comme la facette la plus importante de l’idée anarchiste; 2. Reconnaître l’anarcho-communisme comme la base du mouvement; 3. Reconnaître le syndicalisme révolutionnaire comme la méthode principale de lutte; 4. Reconnaître la nécessité d’une ‘Union générale des anarchistes’ basée sur l’unité

Mas, apesar disso não adiantou muito, pois o encontro que produziu esse documento ampliado foi interrompido pela invasão da polícia e prisão de todos os delegados anarquistas. Makhno quase foi deportado, não aconteceu por causa da campanha dos anarquistas franceses. Entre muita polêmica, o documento não conseguiu realizar o seu principal objetivo, a unificação dos movimentos anarquistas internacionalmente não aconteceu, entretanto, ele influenciou alguns grupos de anarquistas pelo mundo. Segundo Nick Heath, citando J. Manuel Molinas, o secretário do grupo anarquista hispânico na França, que escreveu:

*A plataforma de Arshinov e outros anarquistas russos exerceu muito pouca influência no movimento no exílio e dentro do país... 'A Plataforma' foi uma tentativa de renovar, de dar mais caráter e capacidade ao movimento anarquista à luz da Revolução Russa. Hoje, ao longo de toda nossa experiência, me parece que esse esforço não foi totalmente apreciado*<sup>299</sup>.

Apesar do aparente fracasso, sem dúvida o documento, principalmente, após a II Grande Guerra, que foi a responsável pela desmobilização dos anarquistas pelo mundo, tornou-se valiosa referência para “os anarquistas da luta de classes, na busca por maior efetividade e pela saída do isolamento político, da inatividade e da confusão, buscando respostas aos problemas que enfrentam”<sup>300</sup>. Neste mesmo sentido de valorização histórica do documento, Alan Macsimon concluiu o prefácio da publicação do documento datado de 1989, escrevendo:

Para que não reste qualquer tipo de dúvida de sua relevância hoje em dia, deve ser dito que as ideias básicas de "A Plataforma" são preponderantes entre as ideias do movimento anarquista internacionalmente. Os anarquistas buscam mudar o mundo para melhor, e este panfleto nos leva em uma direção onde podemos encontrar algumas das ferramentas necessárias para cumprir esta tarefa<sup>301</sup>.

A importância de A Plataforma Organizacional, na perspectiva dos signatários, estava em oferecer um remédio para a doença do movimento anarquista mundial, por eles diagnosticados de “desorganização crônica”, isto é, uma forte ausência de qualquer prática organizada e ordenada. A qualificação do anarquismo como uma desorganização crônica liga-

---

théorique, l'unité tactique et la responsabilité collective; 5. Reconnaître la nécessité d'un programme positif pour réaliser la révolution sociale”. Nick Heath, Introduction historique. In: *Ibidem*, p.9.

<sup>299</sup> “La Plate-forme d'Arshinov et d'autres anarchistes russes a eu très peu d'influence sur le mouvement en exil ou au pays... La Plate-forme était une tentative de renouveler, de donner plus de caractère et de capacité au mouvement anarchiste international en lumière avec la révolution russe... Aujourd'hui, après notre propre expérience, il me semble que cet effort ne fut pas pleinement apprécié”. Nick Heath, Introduction historique. In: *Ibidem*, p.10-11.

<sup>300</sup> “Les anarchistes lutes-de-classistes, recherchant une meilleure efficacité et une issue à l'isolation politique, à la stagnation et à la confusion, regardent autour d'eux cherchant des réponses aux problèmes auxquels ils font faces”. Nick Heath, Introduction historique. In: *Plate-forme d'organisation des communistes libertaires*, p.11.

<sup>301</sup> “Au cas où qui que ce soit douterait de son à propos aujourd'hui, il faut dire que les idées de bases de la 'Plate-forme' sont encore en avance sur les idées dominantes dans le mouvement anarchiste international. Les anarchistes veulent changer le monde pour le mieux, cette brochure nous point la direction de certains des outils dont nous avons besoin pour cette tâche”. MACSIMON, Alan. Préface. In: *Plate-forme d'organisation des communistes libertaires*, p.7.

se ao senso comum e ao estereótipo dos anarquistas como inimigo de qualquer ordem, mas também está “aninhada em algumas falhas de ordem teórica, em particular, em uma falsa interpretação do princípio da individualidade no anarquismo, sendo esse princípio muitas vezes autenticado com a ausência de qualquer responsabilidade”<sup>302</sup>. Woodcock também revela essa dupla distorção sofrida pelo anarquismo nos seguintes termos:

Não raro o anarquismo é erroneamente equiparado ao niilismo e ao terrorismo e a maioria dos dicionários apresenta pelo menos duas definições de anarquista. A primeira o descreve como um homem que acredita ser preciso que o governo morra para que a liberdade possa viver. A outra vê nele um mero promotor da desordem, que não oferece nada para colocar no lugar da ordem que destruiu. Essa última concepção é a mais aceita pela opinião pública. O estereótipo do anarquista é o assassino a sangue-frio, que ataca com punhais e bombas os pilares simbólicos da sociedade estabelecida. Na linguagem popular, anarquia é sinônimo de caos<sup>303</sup>.

Além desta questão teórica, outro elemento que alimenta essa visão da desorganização crônica do anarquismo é para eles a “dispersão e o espalhamento”, a fragmentação do movimento é sua ruína<sup>304</sup>. Entretanto se, para os signatários do documento, a fragmentação é sintoma de ruína, ela é compreendida por outros anarquistas como a riqueza e a própria força do movimento libertário. A diversidade da paisagem anarquista é revelada por todos os pesquisadores, tem anarquismo de todas as cores e sabores. Mas, o objetivo deles era buscar unidade nessa diversidade, para dar vitalidade e força ao anarquismo era fundamental uma organização geral estabelecendo alguns princípios gerais, linhas táticas e política geral. Assim, visando essa unidade, os autores do documento definiram que

Os princípios fundamentais da organização de uma União Geral de Anarquistas devem ser os seguintes: **1) Unidade teórica.** A teoria representa a força que dirige a atividade de pessoas e organizações por um caminho definido e para um propósito definido. Naturalmente, deve ser comum a todas as pessoas e organizações que aderem à União Geral. Toda a atividade da União Anarquista Geral, tanto em seu caráter geral como particular, deve estar em perfeita e constante harmonia com os princípios teóricos professados pela União. **2) Unidade tática ou método coletivo de ação.** Os métodos táticos empregados por membros ou grupos distintos da União também devem ser unitários, isto é, estar em estrito acordo entre si e com a teoria e a tática geral da União. Uma linha tática comum ao movimento é de importância decisiva para a existência da organização e de todo o movimento: ela o liberta do efeito nocivo de várias táticas mutuamente neutralizantes, concentra todas as forças do movimento, faz com que assumam uma direção comum que conduz a um determinado objetivo. **3) Responsabilidade coletiva.** A prática de agir sob responsabilidade pessoal deve ser fortemente condenada e rejeitada nas fileiras do movimento anarquista. Os campos da vida revolucionária, social e política são, acima de tudo, profundamente coletivos por natureza. A atividade social revolucionária

<sup>302</sup> “Cette maladie de la désorganisation s’est introduite dans l’organisme du mouvement et le secoue depuis des dizaines d’années. Il n’est pas douteux toutefois que cette désorganisation a sa source dans quelques déficiences d’ordre théorique: notamment dans une fausse interprétation du principe d’individualité dans l’anarchisme; ce principe étant trop souvent confondu avec l’absence de toute responsabilité”. MAKHNO, Neston; et.al. *Op.cit*, p.16.

<sup>303</sup> WOODCOCK, George. História das idéias e movimentos anarquistas, p.8. (v.1 A idéia).

<sup>304</sup> “La dispersion et l’éparpillement, c’est la ruine. L’union étroite, c’est le gage de la vie et du développement”. MAKHNO, Neston; et.al. *Op.cit*, p.17.



nessas áreas não pode se basear na responsabilidade pessoal de militantes isolados. O corpo executivo do movimento anarquista geral - a União Anarquista - opondo-se decisivamente às táticas do individualismo irresponsável, introduz em suas fileiras o princípio da responsabilidade coletiva: toda a União será responsável pela atividade revolucionária e política de cada membro; da mesma forma, cada membro será responsável pela atividade revolucionária e política de toda a União. **4) federalismo.** O anarquismo sempre negou a organização centralizada, tanto no campo da vida social das massas quanto no de sua ação política. O sistema de centralização baseia-se no enfraquecimento do espírito crítico, da iniciativa e da independência de cada indivíduo e na submissão cega de grandes massas ao "centro". As consequências naturais inevitáveis desse sistema são a escravidão e a mecanização da vida social e partidária. Contra o centralismo, o anarquismo sempre professou e defendeu o princípio do federalismo, que concilia a independência e iniciativa do indivíduo ou da organização, com o serviço à causa comum<sup>305</sup>.

Nestes quatro princípios temos a articulação teoria e prática tão importante para os anarquistas, e isso é visível logo no início do documento, quando eles apresentam o que pensam ser o anarquismo. Para eles, “o anarquismo não é uma bela fantasia, nem uma ideia abstrata de filosofia: é o movimento social das massas trabalhadoras”<sup>306</sup>. E, para reforçar essa compreensão do anarquismo como fruto de ação, eles escreveram: “O anarquismo nasceu, portanto, não das reflexões abstratas de um estudioso ou filósofo, mas da luta direta travada pelos trabalhadores contra o capital”<sup>307</sup>. O anarquismo é filho das lutas da classe trabalhadora, não foram criadas pelos filósofos, estes apenas “tendo-o encontrado nas massas”, foram responsáveis pelo

<sup>305</sup> “Les principes fondamentaux d’organisation d’une Union Générale des Anarchistes devront être les suivants: 1) **L’unité théorique.** La théorie représente la force qui dirige l’activité des personnes et des organisations para une voie définie et dans un but determine. Naturellement, elle doit être commune pour toutes les personnes et toutes les organisations adhérant à l’Union Générale. Toute l’activité de l’Union Générale Anarchiste, aussi bien dans son caractère general que particulier, doit être en concordance parfait et constant avec les principes théoriques professes par l’Union. 2) **L’unité tactique ou méthode collective d’action.** Les methods tactiques employées par les membres séparés ou les groups de l’Union doivent être également unitaires, c’est à dire se trouver en concordance rigoureuse aussi bien entre eux qu’avec la théorie et la tactique générale de l’Union. Une ligne tactique commune dans le mouvement a une importance decisive pour l’existence de l’organisation et de tout le mouvement: elle le débarrasse de l’effet néfaste de plusieurs tactiques se neutralisant mutuellement, elle concentre toutes les forces du mouvement, leur fait prendre une direction commune aboutissant à un objectif determine. 3) **La responsabilité collective.** La pratique consistant à agir sous sa responsabilité personnelle doit être fermement condamnée et rejetée dans les rangs du mouvement anarchiste. Les domaines de l’avié révolutionnaire, sociale et politique sont avant tout profondément collectifs par leur nature. L’activité sociale révolutionnaire ne peut pas se fonder dans ces domaines sur la responsabilité personnelle des militants isolés. L’organisme exécutif du mouvement anarchiste general – l’Union Anarchistese dressant de manière decisive contre la tactique de l’individualisme irresponsable, introduit dans ses rangs le principe de la responsabilité collective; l’Union toute entiere sera responsable de l’activité révolutionnaire et politique de chaque member; de même, chaque member sera responsable de l’activité révolutionnaire et politique de toute l’Union. 4) **Le fédéralisme.** L’anarchisme à toujours nié l’organisation centralisée, aussi bien dans le domaine de la vie sociale des masses que dans celui de son action politique. Le système de centralization tient sur l’amoindrissement de l’esprit de critique, de l’initiative et l’indépendance de chaque individu et sur la soumission aveugle de vastes masses au ‘centre’. Les consequences naturelles inevitables de ce système sont l’asservissement et la mécanisation de la vie sociale et de la vie des partis. À l’encontre du centralisme, l’anarchisme a toujours professé et défendu le principe du fédéralisme, qui concilie l’indépendance et l’initiative de l’individu ou de l’organisation, avec le service de la cause commune”. Ibidem, p.41-42.

<sup>306</sup> “L’anarchisme n’est pas une belle fantasia, ni une idée abstraite de philosophie: c’est le mouvement social des masses laborieuses”. Ibidem, p.17.

<sup>307</sup> “L’Anarchisme naquit donc, non pas des réflexions abstraites d’un savant ou d’un philosophe, mais de la lute directe menée par les travailleurs contre le capital”. Ibidem, p.21.

esclarecimento, sistematização e divulgação das ideias anarquistas, pois “o anarquismo não é resultado de trabalhos pessoais nem objeto de pesquisa individual”. Assim, enfaticamente, eles sentenciam “o nascimento, desenvolvimento e realização dos ideais anarquistas têm suas raízes na vida e na luta das massas trabalhadoras e inseparavelmente ligados ao destino destas últimas”<sup>308</sup>.

O documento tem um objetivo definido, claro e concreto, qual seja, retomar a revolução social e servir ao trabalho de emancipação dos operários e camponeses. Ao contrário de muitos teóricos do anarquismo do XIX, os anarquistas plataformistas acreditam que “a meta fundamental do mundo do trabalho em luta é a fundação, por meio da revolução, de uma sociedade comunista livre e igualitária”<sup>309</sup>. Eles mantêm a tese fundamental do anarquismo nascente, o Estado é o inimigo número um dos trabalhadores e camponeses, que deve ser destruído. Eles escreveram: “os anarquistas consideram o Estado precisamente como o principal obstáculo, usurpando os direitos das massas e privando-as de todas as funções da vida econômica e social. O Estado deve morrer, não um dia na sociedade do futuro, mas imediatamente”<sup>310</sup>. E como “o Estado é a violência organizada da burguesia contra os trabalhadores e o sistema de seus órgãos executivos”<sup>311</sup> não existe outra forma de destruir o Estado se não for por meio de uma revolução. Assim, o programa se coloca como um guia ou a base, que a grosso modo, pode auxiliar num processo de organização dos anarquistas para efetivar essa meta-síntese do movimento: a revolução social dos trabalhadores do mundo.

O Estado deve morrer imediatamente, sem subterfúgio oportunista de preservar resquícios de um mundo apodrecido, ultrapassado, assim se o anarquismo deseja

Se tornar o porta-voz das massas em lutas, ... não deve assimilar seu programa às sobrevivências do mundo ultrapassado, as tendências oportunistas dos sistemas e períodos de transição, nem esconder seus princípios fundamentais, mas, pelo contrário, desenvolvê-los e aplica-los ao máximo<sup>312</sup>.

---

<sup>308</sup> “L’anarchisme n’est pas le résultat d’œuvres personnelles ni l’objet de recherches individuelles [...] La naissance, l’épanouissement la réalisation des idéaux anarchistes ont leurs racines dans la vie et la lutte des masses laborieuses et sont inséparablement liés au sort de ces dernières”. Ibidem, p.22.

<sup>309</sup> “Le but fondamental du monde du travail en lutte est la foundation, au moyen de la revolution, d’une société communiste libre, égalitaire”. Ibidem, p.33.

<sup>310</sup> “Les anarchists considèrent l’État précisément comme obstacle principal, usurpant les droits des masses et leur enlevant toutes les fonctions de la vie économique et sociale. L’État doit périr, non pas d’un jour dans la société future, mais tout suite”. Ibidem, p.26.

<sup>311</sup> “L’État est, simultanément, la violence organisée de la bourgeoisie envers les travailleurs et le système de ses organs exécutifs”. Ibidem, p.24.

<sup>312</sup> “S’il veut devenir le porte-parole des masses en lutte, le drapeau de toute une époque sociale révolutionnaire, l’anarchisme ne doit pas assimiler son programme aux survivances du monde périmé, aux tendances opportunistes des systèmes et périodes de transition, ni cacher ses principes fondamentaux, mais, au contraire, les développer et les appliquer au maximum”. Ibidem, p.30.

Para os plataformistas, a vitória do anarquismo se consolidará como o fim do Estado, pois “o Estado é o crime. O menor e mais inofensivo Estado é ainda criminoso em seus sonhos”<sup>313</sup>. Por isso, ele precisa “ser substituído por um sistema federalista de organizações de produção e consumo de trabalhadores federalmente unificados e autônomos”, pois, ao contrário de outros grupos, “os anarquistas acreditam que as massas trabalhadoras trazem consigo enormes possibilidades criativas e construtivas, e aspiram a remover os obstáculos que impedem sua manifestação”<sup>314</sup>. E o documento é enfático, existe apenas uma forma para remover o Estado, só a revolução social poderá transformar e eliminar este obstáculo, pois:

De duas coisas: ou a revolução social terminará com a derrota dos trabalhadores, e neste caso, será necessário começar de novo a se preparar para a luta, para uma nova ofensiva contra o sistema capitalista; ou levará à vitória dos trabalhadores e, neste caso, estes tendo se apoderado dos meios que lhes permitem autogestão – terra, produção e funções sociais – darão início à construção de uma sociedade livre<sup>315</sup>.

Nesta polêmica histórica do movimento anarquista a posição dos plataformistas é cristalina, não existe dúvidas, para eles de que os anarquistas deveriam criar uma organização e unificar suas práticas a partir dos sindicatos. Isso fortaleceria o movimento e o levaria à vitória contra o capital e contra o Estado. Num olhar retrospectivo, é perceptível a forte presença do anarcosindicalismo como principal tendência do anarquismo no final do século XIX e início do século XX. Como já se salientou, não existe unidade no anarquismo e essa tentativa de forjar uma união geral dos anarquistas não teve sucesso. Mas, ao entrar nesse labirinto polêmico, não se tem a intenção de produzir uma simplificação da análise, o anarquismo não se divide entre os anarquistas que advogam pela organização e os anti-organizacinistas, pois no espectro de cores anarquistas tem-se os que consideram a organização fundamental; outros que a considera desnecessária; e ainda outros que não só acham desnecessárias como autoritárias.

Assim, não é nada simples pensar a questão da organização no movimento anarquista, pois se existe acordo e afinidade na luta contra o Estado, contra o capitalismo e contra a democracia representativa; nessa questão da organização o que se tem é desacordo e desafio. Essa polêmica atravessou a história do movimento anarquista, já tem um tempo que o plataformismo não é tendência hegemônica, mas ainda hoje essa questão se impõe. O coletivo

---

<sup>313</sup> CAMUS, Albert. *O homem revoltado*, p.187.

<sup>314</sup> “Les anarchists pensent au contraire que la masse laborieuse porte en elle d’énormes possibilites créatrices et constructives, et ils aspirent à supprimer les obstacles empêchant leur manifestation [...] Il sera remplacé par un système fédéraliste des organisations de production et de consommation des travailleurs unifiées fédéralement et s’auto-administrant”. MAKHNO, Neston; et.al. *Op.cit.*, p.26.

<sup>315</sup> “De deux choses l’une: ou bien la revolution sociale se terminera par la défaite des travailleurs, et dans ce cas: il faudra recommencer à se préparer à la lutte, à une nouvelle offensive contre le système capitaliste; ou bien elle amènera une victoire des travailleurs et dans ce cas, ces derniers s’étant emparés des moyens leur permettant de s’auto-administres – de la terre, de la production et des fonctions sociales – entameront la construction de la société libre”. MAKHNO, Neston; et.al. *Plate-forme d’organisation des communistes libertaires*, p.30.

anarquista Comitê Invisível lança luzes novas sobre este grande desafio, que é uma dificuldade que se deve confrontar. Ele faz o seguinte questionamento e ponderações:

Como construir uma força que não seja uma organização? ... depois de um século de querelas sobre o tema ‘espontaneidade ou organização’, a questão deve ter sido muito mal colocada para que ainda não se tenha encontrado uma resposta válida. Esse falso problema reside sobre uma cegueira, uma incapacidade para apreender as formas de organização que se escondem, de maneira subjacente, em tudo o que chamamos ‘espontâneo’. Toda a vida, *a fortiori*, toda a vida comum, esconde de si mesmas formas de ser, de falar, de produzir, de amar, de lutar, regularidades, portanto, hábitos, uma linguagem – formas. Só que nós aprendemos a não ver formas naquilo que se vive. Uma forma é para nós uma estátua, uma estrutura.... As verdadeiras formas são imanentes à vida e só se apreendem quando em movimento.<sup>316</sup>

Ao assumir essa posição, o *Comitê Invisível* desloca a questão para o plano da percepção. É necessário ter uma outra percepção sobre o que é forma, pois “uma forma é algo que mantém reunidos em si, em uma unidade tensa, dinâmica, elementos heterogêneos do eu e do mundo”<sup>317</sup>. Assim, para ele, a partir do momento que as tendências anarquistas se organizarem vão deixar de ser pobres e fracas, pois “juntas” vão se enriquecer na luta, mas “se organizar nunca quis dizer se filiar a uma mesma organização. Se organizar é agir segundo uma percepção comum, em qualquer nível que seja”<sup>318</sup>. Se permitir estabelecer contato, criar diálogos, maquinar grupos de afinidades revolucionárias, produzir uma percepção partilhada da situação. Mas, “não há nenhum sentido em partilhar coisas se não se começa por tornar comum a aptidão em ver”, e, acrescenta “ver é conseguir sentir as formas. Contrariamente ao que uma má herança filosófica nos inculcou, a forma não revela a aparência visível, mas o princípio dinâmico”<sup>319</sup>.

Além dessa mudança de percepção sobre o que seria uma forma de organização, é necessário também compreender a diferença entre organizar e se organizar. E, o Comitê Invisível, para explicar essa diferença, lança mão da seguinte argumentação, “a vida cotidiana nem sempre foi organizada. Para que isso tenha acontecido foi necessário, antes de mais nada, dismantelar a vida, a começar pela cidade. A vida e a cidade foram decompostas em funções, conforme as ‘necessidades sociais’”. Num processo de estratificação do espaço das cidades, num tipo de territorialização do uso do solo, definindo zonas de habitação, zona industrial, zona comercial, zona de diversão, zona da baixa meretriz, zona de exclusão (guetos/favelas), e “isso foi desenvolvido com método durante mais de um século, por toda uma casta de organizadores,

<sup>316</sup> COMITÊ INVISÍVEL, *Aos nossos amigos: crise e insurreição*, p.277.

<sup>317</sup> Idem, *Motim e destituição agora*, p.182.

<sup>318</sup> Idem, *Aos nossos amigos: crise e insurreição*, p.18.

<sup>319</sup> Idem, *Motim e destituição agora*, p.181-182.

todo um exército cinzento de gestores. A vida e o homem foram dissecados num conjunto de necessidades, para depois organizarem a síntese”<sup>320</sup>.

Da mesma forma que as cidades foram gradativamente estratificadas, a vida também foi formatada, recortada em pedaços: hora de trabalhar, de comer, de estudar, de casar, de ter filhos, de dormir. Este duplo movimento de estratificação territorial e formatação existencial produziu o mesmo resultado: “deserto e anemia existencial. Nada pode subsistir de uma forma de vida quando esta é decomposta em órgãos”<sup>321</sup>. Isso é exemplo de organização. O oposto disso encontra-se nas *comunas*, nas ocupações de terras, nas zonas autônomas, nestes espaços “a vida deixa de estar recortada em pedaços conectados. Dormir, lutar, comer, festejar, conspirar, debater provêm de um mesmo movimento vital. Nada está organizado, tudo se organiza. A diferença é notável. Um apela à gestão, o outro à atenção”. E o grande diferencial é que “nestes movimentos, a organização não é desligada da vida cotidiana, é a própria vida cotidiana que toma forma na ação insurrecional”, assim “o que constitui a força estratégica das insurreições... são, justamente, seu nível de auto-organização da vida comum”<sup>322</sup>.

O *Comitê Invisível* está convencido da necessidade da organização, pois só se organizando as ações insurrecionais poderão realizar seus objetivos, uma vez que “uma força revolucionária só pode se construir em rede, de próximo a próximo, apoiando-se em amizades seguras, tecendo furtivamente cumplicidades inesperadas até o coração do aparelho adverso”<sup>323</sup>. Desta forma, longe de qualquer dualismo ou simplismo, ele mostra uma direção possível para a construção da afinidade revolucionária. Por um lado, “em matéria de organização, não é então necessário escolher entre a paz fraternal e a guerra fratricida. Há de se escolher entre as formas de confronto interno que reforçam as revoluções e as que entram”<sup>324</sup> e, por outro:

Os revolucionários devem se destacar pela sua densidade de pensamento, de afeto, de delicadeza, de organização que são capazes de trazer, e não por sua disposição para a cisão, para a intransigência sem objeto ou pela concorrência desastrosa no terreno de uma radicalidade fantasmática.<sup>325</sup>

A posição do *Comitê Invisível* é uma contribuição importante na direção de uma organização de grupos de afinidades entre os anarquistas. Sua contribuição se dá, principalmente, a partir dos três textos *A insurreição que vem* (2013), *Crise e insurreição* (2015) e *Motim e destituição agora* (2017), nessa produção assume o papel de interlocutor num debate

<sup>320</sup> COMITÊ INVISÍVEL, *Aos nossos amigos: crise e insurreição*, p.104-105.

<sup>321</sup> Ibidem, p.104-105.

<sup>322</sup> Ibidem, p.105-106.

<sup>323</sup> Idem, *Motim e destituição agora*, p.149.

<sup>324</sup> Idem, *Aos nossos amigos: crise e insurreição*, p.200.

<sup>325</sup> Ibidem, p.233.

internacional procurando “cortar os mil fios ideais que amarram o Gulliver da revolução ao solo”, e, por isso, ele conclama “se estamos por todos os lados, se somos legião, temos agora que nos organizar, mundialmente”<sup>326</sup>, e sentencia “é preciso se organizar. Organizar-se verdadeiramente nunca foi coisa do que se amar”<sup>327</sup>.

Essa iniciativa do *Comitê Invisível* retoma em outras bases as tentativas de maquinar afinidades revolucionárias na história dos movimentos anarquistas. Murray Bookchin diz que o “termo grupos de afinidade é a tradução do espanhol ‘*grupos de afinidad*’, nome de um tipo de organização criada na época anterior a Franco e que serviu de base à temível FAI”<sup>328</sup>, ele assegura que “não seria possível, nem desejável”, imitar o tipo de organização e de métodos utilizados pela FAI<sup>329</sup>. Mas, “o modelo, entretanto, tem certas características que podem ser aplicadas a qualquer situação social, e que muitas vezes foram adotadas intuitivamente pelos radicais americanos que chamaram as organizações resultantes de ‘coletivas’, ‘comunas’ ou famílias”<sup>330</sup>. É possível destacar as seguintes características do grupo de afinidade, de acordo com o anarquista estadunidense:

Os grupos de afinidade poderiam ser facilmente considerados como ... um relacionamento humano extremamente intenso, relacionamento que é alimentado por ideias e práticas revolucionárias comuns [...] tem um número limitado de participantes para garantir o maior grau de intimidade possível entre seus membros. Autônomos, comunitários e francamente democráticos, os grupos combinam as teorias revolucionárias a um estilo de vida e um comportamento igualmente revolucionários [...] Os grupos proliferam em nível molecular e têm um ‘movimento Browniano’ próprio. A união ou separação de cada grupo é determinada pelas circunstâncias do momento e não por ordens burocráticas vindas de um centro distante. Durante períodos de opressão política, os grupos de afinidade são altamente resistentes à infiltração policial. Devido ao alto grau de intimidade que existe entre os participantes [...]. Nada impede que os grupos trabalhem juntos em qualquer nível que se fizer necessário. Eles podem unir-se através de grupos locais, regionais ou nacionais para formular planos de ação comum; podem criar comitês temporários (...). Agindo como um núcleo de conscientização e experiência, cada grupo tenta levar adiante uma forma de movimento revolucionário espontâneo do povo, fazendo-o atingir um ponto em que o grupo possa finalmente desaparecer, integrando-se às formas sociais orgânicas criadas pela revolução<sup>331</sup>.

Diante dessa definição, Acácio Augusto fez em nota a seguinte consideração, digna de nota:

Definição controversa se tomada fora de um escopo ideológico, como vemos na observação de Passetti, a partir da definição dada por Daniel Colson que apresenta as afinidades entre os anarquistas em outra perspectiva: ‘as afinidades anarquistas também dependem do temperamento dos envolvidos, de diferentes formas de

<sup>326</sup> Ibidem, p.20.

<sup>327</sup> Idem, *Motim e destituição agora*, p.58.

<sup>328</sup> BOOKCHIN, Murray. Anarquismo pós-escassez, In: WOODCOCK, George, *Os grandes escritos anarquistas*, p.185.

<sup>329</sup> BOOKCHIN, Murray. Op.cit, p.185.

<sup>330</sup> Ibidem, p.186.

<sup>331</sup> Ibidem, p.186-187.

sensibilidades, jeitos de fazer, predisposições, enfim, as afinidades libertárias como se poderia presumir não são da ordem ideológica<sup>332</sup>.

As posições de Colson e do *Comitê Invisível* estão em sintonia, pensam as afinidades revolucionárias de uma forma ampla, que associam o maior espectro possível do arco-íris anarquista, produzindo solidariedade para além da ordem ideológica, pois compreendem que afinidade coaduna com paciência, tolerância, compreensão. Por sua vez, a restrição de grupos de afinidade apenas ideológica de meios e fins alimenta a “incompreensão, a impaciência e a negligência, eis os inimigos”<sup>333</sup> a ser combatido pelos amigos da e na fileira revolucionária. “O real é aquilo que resiste”<sup>334</sup>.

Assim, por pensar afinidades de forma tão restritiva, é possível compreender o libelo polêmico escrito por Murray Bookchin, intitulado *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, como uma obra para acusar e demolir a proposta anarquista de Hakim Bey. Lembrando sua tradição marxista, ele poderia chamá-lo: *Resposta à TAZ do senhor Hakim Bey, ou Contra Hakim Bey*. Em relação a este livro, de acordo com Acácio Augusto, “o que está em jogo para Bookchin é encontrar uma forma que defina o que é uma ação política anarquista, em oposição às outras práticas, especialmente de grupos próximos a ele nos EUA”<sup>335</sup>.

Apesar da radical oposição entre Bookchin e Hakim Bey, expressa no subtítulo do livro de Bookchin, um abismo intransponível entre eles, Ibáñez “argumenta que ambas se aproximam pela aposta em se construir e experimentar espaços de liberdade presente, independente do sucesso ou não da revolução no futuro”<sup>336</sup>. Pois, para Ibáñez, “as práticas anarquistas, facilitam a horizontalidade, a auto-organização e o exercício da democracia direta e estimulam a criatividade coletiva o que propicia a ação direta”<sup>337</sup>. Da mesma forma que para Bookchin “se um movimento social anarquista não puder traduzir seus quatro princípios – confederalismo municipal, oposição ao estatismo, democracia direta e comunismo libertário... seu centro socialista revolucionário terá de ser restabelecido sob um novo nome”<sup>338</sup>. Ambos fazem um tipo de profissão de fé à modernidade, em franca oposição a posição dos anarquistas que:

<sup>332</sup> AUGUSTO, Acácio, *Municipalismo libertário, ecologia social e resistências*, p.74 (nota 6).

<sup>333</sup> COMITÊ INVISÍVEL, *Aos nossos amigos: crise e insurreição*, p.233.

<sup>334</sup> *Ibidem*, 233.

<sup>335</sup> AUGUSTO, Acácio, *Op.cit.*, p.75.

<sup>336</sup> *Idem*, *Anarquismo contemporâneo, pós-anarquismo, neoanarquismo... Para travar neologismos*, p.126.

<sup>337</sup> “Las prácticas anarquistas, facilitando la horizontalidad, la autoorganización y el ejercicio de la democracia directa, a la vez que estimulan la creatividad colectiva y que propician la acción directa”. IBÁÑEZ, Tomás. *Anarquismo es movimiento: anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*, p.54.

<sup>338</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, p.81.

Encontra-se em conversação com as formas atuais de pensamento crítico que não se identifica necessariamente com o anarquismo, como os escritos de Gilles Deleuze e Michel Foucault, que não só contribuirão para análises do anarquismo atual como possibilitarão uma terceira forma do anarquismo contemporâneo, o pós-anarquismo<sup>339</sup>.

Textualmente, Bookchin escreveu “o anarquismo social, a meu ver, possui uma essência completamente diferente [do anarquismo de estilo de vida] por ser herdeiro da tradição iluminista, com a devida consideração de seus limites e de suas imperfeições”<sup>340</sup>. E para demarcar o abismo existente entre o seu anarquismo e aquele que rotulou de anarquismo de estilo de vida, Bookchin faz questão de detalhar as bandeiras e as oposições do seu anarquismo. Ele afirma que o anarquismo social se compromete/defende a racionalidade, a tecnologia, a institucionalização social, a política federalista, a democracia direta e, ao mesmo tempo, se opõe a racionalização da experiência, as megamáquinas, ao sistema de classes e as hierarquias, ao parlamentarismos (política representativa) e ao Estado<sup>341</sup>.

Assim, de acordo com ele, estes autointitulados anarquistas fugiram dos embates históricos do anarquismo, por “considerarem a origem dos males da sociedade a civilização, e não o capital e a hierarquia, a ‘grande máquina’, e não a mercantilização da vida; as obscuras ‘simulações’, e não a tirania bastante palpável das explorações e das carências materiais”<sup>342</sup>. A motivação para essa dicotomia liga-se as disputas entre os anarquistas estadunidenses, luta por espaço e poder.

Para Tomás Ibáñez, essa dicotomia criada por Bookchin deforma a realidade, porque para ele não existem dois anarquismos senão um contínuo, o anarquismo de Ibáñez é um fluxo, um movimento, que se renova no espaço e tempo. E, para ele, o ponto de contradição entre essas duas tendências encontra-se, além destas bandeiras e oposições listadas, no compromisso pessoal com a autonomia individual do anarquismo de Estilo de vida e o compromisso coletivo com a liberdade social do anarquismo adjetivado de social, desta forma direta e sinteticamente, o que está em jogo é a tensão entre o individualismo e o coletivismo, autonomia e liberdade. Essa tensão é visível na história do movimento libertário, por exemplo, a existência do anarcoindividualismo subdividido em três ramos o individualismo teórico, o individualismo de ação e o individualismo anti-organizacional. Pode-se afirmar também que o anarcoindividualismo teórico foi endossado pela filosofia de Max Stirner e isso é visível no embate, entre os stirnerianismos e os anarquistas pioneiros Proudhon, Bakunin, Kropotkin, que

---

<sup>339</sup> AUGUSTO, Acácio, Op.cit, p.126.

<sup>340</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, p.77.

<sup>341</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, p.77.

<sup>342</sup> Ibidem, p.6.



sempre, e Bookchin é taxativo neste ponto, “defenderam perspectivas essencialmente coletivistas”<sup>343</sup>, em detrimento da posição do anarquismo de estilo de vida, que tem várias vertentes.

Para Bookchin este embate tem como pano de fundo uma disputa entre liberdade e autonomia, como coisas distintas. E, de acordo como ele, “quando os anarquistas de estilo de vida reivindicam a autonomia em vez da liberdade, eles perdem as ricas implicações sociais da liberdade”<sup>344</sup>. Se os anarquistas individualistas teóricos se sustentavam na filosofia de Stirner, com o fluir do movimento anarquista, os anarquistas individualistas anti-organizacionais se aproximam de Michel Foucault, Derrida, Deleuze, seja utilizando a ideia foucaultiana de “insurreição pessoal” como substituta à revolução social<sup>345</sup>. Seja no deslocamento das ações molares para as moleculares deleuzianas, num tipo de aproximação e agenciamento das ideais cruzadas destes dois pensadores franceses.

Essa posição reconhece, no mesmo sentido sinalizada por Michel Onfray, que “a revolução segundo o modelo de um golpe de Estado está morta”<sup>346</sup>, isto é, a impossibilidade de uma ação direta contra o Estado numa dimensão molar, substituída por ações de resistência moleculares. Assim essa posição coloca em dúvida a viabilidade das revoluções sociais, e, como diz Bookchin, “na medida em que essa tendência exclui a possibilidade real da revolução social – colocando-a como ‘impossibilidade’ ou ‘imaginário’ -, ela *perverte* os fundamentos do anarquismo socialista ou comunista”. Entretanto, para ele, a argumentação deste grupo de anarquistas perverte as ideias de Foucault, pois:

Na realidade, Foucault sustenta que a resistência nunca está em posição de exterioridade em relação ao poder [...] Assim, não há um único (leia-se universal) lugar exato de grande recusa, não há espírito de revolta, fonte de todas as rebeliões, ou uma lei absoluta dos revolucionários<sup>347</sup>.

Assim, não existe sustentação de uma morte da revolução social contra o Estado a partir da filosofia de Foucault, destaca Bookchin, porque a questão principal está na mudança da compreensão do poder. Para Foucault, o poder é onipresente, não está localizado apenas na macroestrutura da maquinaria estatal, está diluído no tecido social e por isso “a resistência deve necessariamente ser uma guerrilha”<sup>348</sup>, onde tem poder sempre existirá resistência. E, dessa forma, a constatação bookchiniana é que essa posição se sustentou numa leitura parcial e

---

<sup>343</sup> Ibidem, p.10.

<sup>344</sup> Ibidem, p.20.

<sup>345</sup> BOOKCHIN, Murray. *Op.cit*, p.16.

<sup>346</sup> ONFRAY, Michel. A política do rebelde: tratado de resistência e de insubmissão, p.178.

<sup>347</sup> BOOKCHIN, Murray. *Op.cit*, p.17.

<sup>348</sup> Ibidem, p.17.

deformadora do pensamento de Foucault, pois ela despreza a complexidade da teoria foucaultiana e utiliza certas premissas teóricas nebulosas.

Bookchin escreveu: “o anarquismo de estilo de vida, assim como o anarcoindividualismo, despreza a teoria ao utilizar referenciais místicos e primitivistas, geralmente muito vagos, intuitivos e até antirracionalistas”<sup>349</sup>. E, para Bookchin, essa posição tem um alvo preciso, desviar o anarquismo das lutas contra o Estado, inimigo histórico dos anarquistas.

Porém, essa acusação é simplificadora ou desconhece que “toda defesa ou ataque revolucionário parciais se unem deste modo à luta operária”<sup>350</sup>, ou não quer reconhecer que o poder não existe concentrado, mas está difuso em todo o tecido social, desta forma “não se pode tocar em nenhum ponto de aplicação do poder sem se defrontar com este conjunto difuso que, desde então, se é necessariamente levado a querer explodir a partir da menor reivindicação”<sup>351</sup>. Assim, a luta continua sendo contra o Estado, isso é visível nos textos de Bey, pois o Estado não é o *locus* do poder, o poder pulverizou-se, assim, a luta dos anarquistas é contra o Estado e o que há de estado diluído no tecido social.

Nessa direção, Tomás Ibáñez afirmou que as críticas produzidas por Bookchin aos anarquistas de estilo de vida, que estão dentro daquilo que Ibáñez denominou de postanarquismo, procedem dos partidários dos plataformistas de certas correntes do comunismo libertário. Eles “consideram que o postanarquismo é uma abordagem que faz o jogo do neoliberalismo e que assim desviam o anarquismo das lutas no mundo do trabalho”<sup>352</sup>. É bom salientar, como destaca Acácio Augusto, não existem convergências em relação ao uso destes termos, por compreender o anarquismo como um movimento, Ibáñez “rechaça o termo pós-anarquismo, argumentando que transformações, revisões e reformulações derivadas das conversações com lutas e teorias diversas são características históricas do anarquismo como movimento”<sup>353</sup>. Ele ainda afirma que temos que lembrar o próprio título do livro de Ibáñez, pois “se anarquismo é movimento, a transformação é a própria condição de sua existência ... e estas

---

<sup>349</sup> Ibidem, p.17.

<sup>350</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, p.17.

<sup>351</sup> DELEUZE, Gilles. *Ilha deserta e outros textos*, p.273 [p.298] Os intelectuais e o poder (com Michel Foucault – 1972).

<sup>352</sup> “Considera que el postanarquismo es un planteamiento que le hace inconscientemente el juego al neoliberalismo y que desvía el anarquismo de las luchas ancladas em el mundo obrero”. IBÁÑEZ, Tomás. *Anarquismo es movimiento: anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*, p.77.

<sup>353</sup> Ibidem, p.77.

não são nem intra, nem extramuros, nem pré, nem pós, nem neoanarquistas”<sup>354</sup>, são apenas os fluxos de singularidades que coexistem, são as múltiplas tendências do anarquismo.

Na sequência, Ibáñez ainda enfatiza que para Saul Newman, Murray Bookchin e John Zerzan o *postanarquismo* é filho do *pós-estruturalismo* e o atacam de vários ângulos e com objetivos diferentes. Porém, ressalta Ibáñez, “sua tese central é que o pós-estruturalismo (...) implica uma espécie de irracionalismo niilista que, segundo eles, o torna incapaz de ser ética e politicamente comprometidos e os conduzem, em última análise, a terem implicações conservadoras”<sup>355</sup>. Entretanto, ele considera errôneas e reducionistas as críticas ao postanarquismo, pois ele reconhece nele um esforço autocrítico ao projeto iluminista, a ilustração, a filosofia da representação, e reconhece no postanarquismo um movimento de vitalização do anarquismo<sup>356</sup>. Na direção oposta, Bookchin enxerga neste grupo a mistificação, o niilismo pós-modernista, o antirracionalismo, o neoprimitivismo, a antitecnologia, um movimento de retrocesso<sup>357</sup>.

### 1.5 Os anarquistas e Hakim Bey

As posições de Bookchin e Ibáñez do projeto anarquista de Hakim Bey são emblemáticas, pois da mesma forma que estão em barricadas diferentes na questão do *postanarquismo*, é possível afirmar que é no programa de Bey que se tem o início dessas controvérsias. Já Ibáñez revela que Hakim Bey é o pioneiro no uso do termo pós-anarquismo, numa publicação de 1987, e que é notável sua influência no movimento anarquista contemporâneo com a criação do conceito Zona Autônoma Temporária – TAZ. No reconhecimento que o postanarquismo é uma renovação do anarquismo, Ibáñez colocou Bey, numa linguagem médica, como responsável pelo processo de desfossilização e promotor da cura da esclerose do anarquismo plataformista, ele escreveu:

O texto de Hakim Bey é um apelo contra os efeitos paralisantes causados pela fossilização das organizações anarquistas e contra a esclerose do anarquismo convertido, segundo ele, em mera ideologia. É uma chamada para superar anarquismo

<sup>354</sup> AUGUSTO, Acácio, Anarquismo contemporâneo, pós-anarquismo, neoanarquismo... Para travar neologismos, p.129.

<sup>355</sup> “Su tesis central es que el postestructuralismo – porque pone em cuestión la autonomía des sujeto y las potencialidades liberadoras de la racionalidad de la Ilustración – implica un tipo de irracionalismo nihilista que, según ellos, lo hace incapaz de ser ética y políticamente comprometido y lo conducen, en última instancia, a tener implicaciones conservadoras”. IBÁÑEZ, Tomás. *Op.cit.*, p.77.

<sup>356</sup> “Sería erróneo reducir el postanarquismo al simple papel de divulgador de conceptos y de tesis, porque el postanarquismo se presenta, también, como um esfuerzo autocrítico que realiza el anarquismo para liberarse de las deudas que contrajo antaño com la ideología legitimadora de la modernidad”. *Ibidem*, p.71.

<sup>357</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, p.29.

em nome da anarquia, onde não aparecem de forma alguma as linhas conceituais que mais tarde constituirão o pós-anarquismo<sup>358</sup>.

Para o teórico do anarquismo como um movimento, um fluxo contínuo, e que não considera viável qualquer tipo de adjetivação do anarquismo, na sua análise da movimentação e rotulação do anarquismo, neoanarquismo e postanarquismo devem ser rechaçados. Por isso compreende que a divisão proposta por Bookchin de anarquismo social *versus* anarquismo de estilo de vida é deformadora da realidade, pois essa criação dualista e paralisada desconsidera que “a realidade é um perpétuo devir”<sup>359</sup>. Entretanto, ao lidar com a proposta de Bey, Ibáñez faz questão de, no seu diagnóstico, afirmar que o anarquismo está acometido de uma fossilização organizacional e de esclerose ideológica e assegura que Bey é o remédio, a cura destes males.

Aquilo que é remédio para Ibáñez, para Bookchin é um veneno mortal para o anarquismo e, em sua perspectiva, o conceito de TAZ é “um dos exemplos mais enfadonhos do anarquismo de estilo de vida”<sup>360</sup>, que leva a autonomia “a um nível tão absurdo, que aparentemente parodia uma ideologia autoabsorvida e autoabsorvente”. Inclusive “a TAZ apresenta-se como um estado de espírito, um humor brutalmente antirracional e anticivilizador, no qual a desorganização é compreendida como forma de arte o graffitti toma o lugar dos projetos”<sup>361</sup>. Após algumas ponderações depreciativas do conceito de Bey, Bookchin faz a pergunta necessária,

O que, afinal, é uma zona autônoma temporária? ... [e numa citação parcial do autor escreveu] A TAZ é um tipo de rebelião que não confronta o estado diretamente, uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e dissolve-se para se refazer, em outro lugar e outro momento, antes que o Estado possa esmagá-la.<sup>362</sup>

E, ainda acrescentou, “a TAZ é tão passageira, tão evanescente, tão inefável – em contraste com o Estado e com a burguesia, que são tão estáveis – de maneira que ‘assim que a TAZ é nomeada [...] ela deve desaparecer, ela vai desaparecer e brotará de novo em outro lugar’<sup>363</sup>. Para Ferreira, a ideia central da TAZ:

---

<sup>358</sup> El termino postanarquismo apareció probablemente por primera vez em marzo de 1987, cuando Hakim Bey ... hizo público un brevísimo texto que lleva para título Post-Anarchism Anarchy [...] El texto de Hakim Bey es un alegato contra los efectos paralizantes que provoca la fosilización de las organizaciones anarquistas y contra la esclerosis del anarquismo convertido, según él, en mera ideología. Se trata de um llamamiento a sobrepasar el anarquismo en nombre de la anarquía, donde no aparecen para nada las líneas conceptuales que constituirán ulteriormente el postanarquismo”. IBÁÑEZ, Tomás. *Op.cit*, p.63.

<sup>359</sup> CAMUS, Albert, *O homem revoltado*, p.230.

<sup>360</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, p.29.

<sup>361</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, p.29-30.

<sup>362</sup> Ibidem, p.33.

<sup>363</sup> Ibidem, p.34.

Consiste na criação de grupos, bandos ou coagulações de natureza voluntária com pessoas afins. Para conseguir os objetivos de maximização de liberdade nas sociedades contemporâneas atuais haveria que recorrer a práticas hierarquizadas mínimas, dando azo a que emergissem redes sociais independentes, com práticas singulares de convívio e comunicação dialógicas, fora do controle do Estado, eludindo assim as suas estruturas formais. Este modelo foi muito discutido no seio do anarquismo internacional, mas as suas repercussões não são muito visíveis.<sup>364</sup>

Estes comentários sobre a TAZ produzidos por Bookchin e por Ferreira revelam os principais componentes desse conceito, além de indicar a força de maquinar afinidades entre os anarquistas; e também indicam problemas operacionais. Apesar da forma depreciativa, penso que o conceito tem fortes ressonâncias e afinidades com algumas ideias deleuzianas, em particular, o conceito de rizoma e as ideias de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, que espero desenvolver na segunda parte deste Teatro Filosófico.

Mas, antes é necessário seguir nas ponderações de Murray Bookchin, porque, essa ideia da TAZ como rebelião, uma rebelião que não confronta diretamente o Estado pode parecer ao desatento como estranha para o espírito anarquista, como vimos anteriormente, a luta contra o estado é uma marca forte do anarquismo. Na sequência, visivelmente com compreensão diferente de poder, Bookchin cita Bey, num uso instrumental, com a intenção de continuar demolindo questiona: “por que a preocupação de confrontar um ‘poder’ que perdeu todo seu significado e tornou-se uma completa simulação? Tais confrontações apenas resultarão em perigos e horrendos espasmos de violência”<sup>365</sup>. Porém, ele não explica, o que significa que o poder perdeu todo seu significado? O poder como completa simulação? O que fica claro nesse questionamento bookchiniano é que ele e Bey estão em estações diferentes, pois aquilo que para Bookchin é fraqueza, para Bey é a fortaleza do conceito TAZ. Confrontar o poder de forma molecular e não na sua forma molar.

Para Bookchin, outra posição de Bey que merece questionamento, é que ele ao assumir que “anarquismo, em última análise, implica a anarquia – e a anarquia é caos”, lança por terra todo o esforço de uma longa tradição iniciada por Proudhon, que positivou a noção de anarquia, para quem anarquia não é caos, mas uma nova ordem social possível, um modo particular de investimento no campo social. Assim, para essa tradição iniciada no século XIX, o anarquismo não é uma engenharia do caos, mas inimigo de uma dada organização e que se declara amigo de uma outra ordem social, uma vez que, nessa visão é impossível pensar o anarquismo como caos. Já, na linha de raciocínio de Bookchin, anarquismo não é caos, e ele acusa que Bey defende um tipo de postura caótica, que nega a ação revolucionária dos anarquistas sociais, e

<sup>364</sup> FERREIRA, José Maria Carvalho. Dos equívocos existentes entre Anarquia e os Anarquismos, p.41.

<sup>365</sup> BOOKCHIN, Murray. *Op.cit*, p.30.

ele conclui “com Bey, o anarquismo de estilo de vida foge de toda militância social significativa e do firme compromisso com os projetos duradouros e criativos, dissolvendo-se nas queixas, no niilismo pós-modernista e em um confuso sentido nietzschiano de superioridade elitista”<sup>366</sup>. E, na sequência sentença, “o anarquismo pagará caro se permitir que este absurdo de substituir os antigos ideais libertários. O anarquismo egocêntrico de Bey [...] ameaça tornar o anarquismo inofensivo, em termos políticos e sociais”<sup>367</sup>. E sem titubear classifica o anarquismo de Bey como um “anseio vagabundo do êxtase e da autorrealização privados”<sup>368</sup> e afirma que não existe possibilidade de qualquer anarquismo social convergir para essa postura adotada por ele<sup>369</sup>, e, numa sanha de manter essa divisão artificial, como se o anarquismo fosse dividido apenas entre ele e Bey, entre o seu anarquismo social e o anarquismo estilo de vida.

Porém, diante destas ponderações depreciativas do pensamento de Hakim Bey apresentadas por Bookchin, pode-se pensar que ele desconsiderou ou considera que as ideias hakim-beynianas não funcionavam. Exatamente, funcionar, pois, como já foi dito, numa perspectiva deleuziana, a leitura tem que funcionar ou não. Os livros são máquinas de guerra, e como máquinas eles podem acoplar e fazer múltiplas conexões, não é questão de significado e significante, mas de funcionamento e uso produtivo. Assim, “ler um texto nunca é um exercício erudito à procura dos significados, e ainda menos um exercício altamente textual em busca de um significante, mas é um uso produtivo da máquina literária (...) que extrai do texto sua potência revolucionária”<sup>370</sup>. Nessa perspectiva do uso produtivo da leitura, Deleuze ainda orienta seus leitores a conservarem dele apenas o que possa servir<sup>371</sup>, desta forma, é possível afirmar que o que se vê no livro de Bookchin são apenas elementos ou engrenagens dos livros de Bey que serviam a construção da sua máquina literária usando contra Bey. Todavia, é possível também fazer o oposto, apresentar Bey como aliado e não inimigo, e assim, buscar e indicar as engrenagens do pensamento de Bey que podem ser agenciados, pois podem funcionar acoplada na maquinaria filosófica de Deleuze. Isso não significa subscrever todas as ideias do anarquista estadunidense, mas reconhecer o potencial de suas ideias produzidas, principalmente a TAZ, como expresso Colin Ward, “o conceito de Zona Autônoma Temporária é tão familiar

---

<sup>366</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, p.36.

<sup>367</sup> Ibidem, p.36.

<sup>368</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, p.81.

<sup>369</sup> Ibidem, p.81.

<sup>370</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O anti-Édipo, p.144-145 [*L'Anti-OEdipe: capitalisme et schizophrénie*, p.125-126]. “Car lire un texte n'est jamais un exercice érudit à la recherche des signifiés, encore moins un exercice hautement textuel en quête d'un signifiant, mais un usage productif de la machine littéraire, un montage de machines désirantes, exercice schizoïde qui dégage du texte sa puissance révolutionnaire”.

<sup>371</sup> Essa orientação aparece numa carta à Joseph Emmanuel Voeffray, “Conserva de mim o que lhe possa servir”, escreveu Deleuze. In: DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*, p.92.

a mim [poderíamos dizer ao anarquismo] ... que vale a pena considerá-lo fora do contexto de Hakim Bey”<sup>372</sup>, pois

Uma vez que a expressão Zona Autônoma Temporária se instala na nossa mente, começa-se a vê-la em todos os lugares: efêmeros esconderijos de anarquia que ocorrem na vida cotidiana. Neste sentido, ela descreve um conceito mais útil do que o de uma sociedade anarquista, uma vez que as sociedades mais libertárias que conhecemos tiveram seus elementos autoritários, e vice-versa.<sup>373</sup>

## 1.6 Hakim Bey e a filosofia do caos

Já foi explicitado várias vezes ao longo deste trabalho nosso interesse pelas ideias do anarquista Hakim Bey (1945-2022), por isso, antes de apresentarmos a sua filosofia do caos e a sua compreensão da TAZ, seu principal conceito, faz-se necessário perguntar: Quem é Hakim Bey? Não que isso seja importante, pois a questão da autoria só tem muito valor nos quadros da filosofia da identidade, o importante de fato são os conceitos produzidos e sua operacionalização. Essa preocupação com a autoria, no contexto de uma pesquisa sobre o anarquismo, é irrelevante. A primeira coisa certa é que Hakim Bey é um pseudônimo, e essa prática do pseudônimo não é estranha ao mundo literário, filosófico e, muito menos, na prática de grupos políticos revolucionários. Pseudônimos individuais ou coletivos, como é o caso atualmente do *Comitê Invisível* e o *TIQQUN*, mas poderíamos lembrar também de Karen Eliot (do Manifestos Neoístas)<sup>374</sup> são para colocar em evidência mais as ideias.

Então, Hakim Bey é “uma persona de Peter Lamborn Wilson, um estudioso americano dos sufis, que chegou viver alguns anos no Irã e conviveu com comunidades de devirxes, estudando rituais secretos dos sufis. Tradutor de poesia sufi e teórico rebelde”<sup>375</sup>. Além disso, Wilson tem “conhecimento cabal do ideário anarquista e dos movimentos subversivos que o precederam”<sup>376</sup>. Ele é um anarquista nômade, ativista, membro fundador da AAO (Associação para a Anarquia Ontológica). Ricardo Rosas produziu uma imagem interessante do anarquista estadunidense a partir de quatro cenas:

1ª Cena: Imagine um místico enlouquecido gritando numa montanha. Suas palavras são um misto de poesia e aviso, como as iluminações desses bárbaros visionários, Blake ou Nerval, como os antigos druidas, xamãs e profetas a vaticinar o futuro da tribo.

2ª Cena: Imagine agora um pirata. Pense nas comunas piratas livres dos mares perdidos, pense nos bucaneiros, nessas congregações misto de utopia e anarquia, pense até mesmo nos hackers modernos, esses nômades piratas de dados a surfar na

<sup>372</sup> WARD, Colin, Zonas autônomas temporárias, p.270.

<sup>373</sup> WARD, Colin, Zonas autônomas temporárias, p.270-271.

<sup>374</sup> HOME, Stewart. Manifestos neoístas: greve da arte. Tradução Monty Canstsin. São Paulo: Editora do Brasil, 2004.

<sup>375</sup> ROSAS, Ricardo. Hakim Bey: o profeta anarquista do caos eletrônico, p.112.

<sup>376</sup> Ibidem, p.112.

net oceano de nossa época, onde a noção de propriedade, principalmente intelectual, é cada vez mais próxima de uma miragem fadada ao desaparecimento.

3ª Cena: Visualize um poeta, burilador de palavras a jorrar significados e imagens vertiginosas num turbilhão borbulhante, caótico, recheado de mensagens, mas igualmente lírico, num ritmo fluido que lembre o desregramento dos sentidos de Rimbaud ou o caleidoscópio de imagens de Allen Ginsberg.

4ª Cena: Na Biblioteca de Babel, move-se um erudito. Imagine esse sábio que já percorreu os livros místicos do hinduísmo e do sufismo, que conhece os segredos dos neoplatônicos e dos alquimistas, os livros de emblemas da época barroca, infinitudes de poesia, que já leu utopistas e enciclopedistas, e todo um "contracânone" ou tradição de inconformistas que vai de Sade, passando por Fourier, Nietzsche, Baudelaire, Bakunin, até chegar aos luminares da ainda fértil contracultura americana, sejam eles Timothy Leary ou Robert Anton Wilson, ou ainda os subversivos teóricos do situacionismo, como Guy Debord e Raoul Vaneigem. Para articular tanta informação, esse erudito move-se por seus dados não de uma forma racional, mas como Salvador Dali teria formulado de maneira precisa: por um método crítico paranoico, juntando dados aparentemente isolados, impensados, numa livre associação que ele chamará de palimpsesto, junção de camadas interrelacionadas.

Todas as cenas agora juntas. O homem é um só. Seu nome: Hakim Bey<sup>377</sup>.

Essas cenas são expressivas e revelam as facetas do personagem criado por Peter Lamborn Wilson. Mas, como afirmamos anteriormente, isso não é importante. Então conduzimo-nos para o que interessa, após essa indicação sumária sobre Bey, vamos acompanhar sua argumentação, que resolveu estabelecer uma relação entre anarquia como caos e o anarquismo, e assim *pari passu* vamos reconstruir a sua teoria do caos ou, o que poderíamos denominar, sua filosofia do caos.

Quando Proudhon assumiu ser anarquista, escrevendo como quem se desculpa, “ainda que muito amigo da ordem, eu sou, com toda a força do termo, ANARQUISTA”<sup>378</sup>. Sua afirmação introduz uma contradição ao anarquismo, uma teoria política inspirada e dominada pelo paradoxo, pois a palavra ANARQUIA, mesmo significando em sua raiz etimológica ausência de autoridade ou de governo, “tornou-se, em sentido pejorativo, sinônimo de desordem, caos, desorganização”<sup>379</sup>. Porém, Herbert Read considera, num esforço afirmativo da opção de Proudhon, que a denominação anarquismo “pode ser um erro tático em reafirmar um conceito válido sob uma palavra que é ambígua – para o que é ‘sem governo’, o significado literal da palavra, não é necessariamente ‘sem ordem’, o significado mais livremente associado”, entretanto, apesar das observações e implicações da escolha afirmativa, ele assegura “não sei de nenhum nome melhor do que o anarquismo”<sup>380</sup>. É neste sentido também que, para Piotr Kropotkin, a palavra anarquia, implica a negação da ordem social injusta, de miséria, fome, exploração e escravidão e, simultaneamente, indica a possibilidade de um futuro melhor,

<sup>377</sup> Ibidem, p.111-112.

<sup>378</sup> PROUDHON, Pierre-Joseph. A propriedade é um roubo, p.26.

<sup>379</sup> GUÉRIN, Daniel. El anarquismo, p.39.

<sup>380</sup> READ, Herbert. A filosofia do anarquismo, p.6-7.



“invocando a lembrança dos mais belos momentos da vida dos povos”<sup>381</sup>. Assim, propõe uma virada a ordem é miséria e a ‘desordem’, a anarquia, significaria o extremo oposto, seria a luta frenética contra a ordem social injusta. Neste sentido, é possível afirmar que existe uma luta no plano etimológico para na contramão do sentido comum ou linguístico, revelar um lado luminoso e positivo do anarquismo como sinal de um novo mundo, uma nova ordem social. Não existe convergência neste ponto, e Ferreira faz a seguinte ponderação:

Os modelos anarquistas incluem noções genéricas do conceito de anarquia que resultam na negação do Estado e do capitalismo e da necessidade histórica de realizarem a revolução social, mas isso por si é irrelevante, porque a anarquia é negada pela natureza de alguns modelos, como são os casos específicos do comunismo libertário, anarcocomunismo, anarcossindicalismo e o municipalismo libertário<sup>382</sup>.

Nem todas as tendências assumiram a anarquia, termo profundamente pejorativo na visão comum, porém pode-se afirmar que nesse embate, ao assumir a denominação pejorativa, o grupo estigmatizado, marginalizado, está enfrentando o inimigo. Assumir para inverter, perverter, subverter, o significado. Essa ação afirmativa esvazia, limita a força. É estratégia da luta. Quando os grupos LGBTQIA+<sup>383</sup> na luta social pela afirmação de espaço, na luta contra as discriminações incorporam em seu discurso os termos pejorativos sapatão ou sapata, bixa ou bicha, veadinho do bairro, etc. tiram do inimigo a sua arma verbal de agressão. Tem-se uma disputa no plano das narrativas, aquilo que era para diminuir, violentar, desumanizar, marcar, estigmatizar, perde sua força e função. Com isso, o grupo não permite mais ter no outro a sua identidade, sua diferença é assumida por si, nem aceitando o rótulo do politicamente correto e nem as bizarras rotulações do inimigo.

Vejo que neste sentido, podemos ver como primeira luta anarquista a ação afirmativa de assumir a denominação de anarquista para além do uso negativo e pejorativo. Se o anarquismo nasce fazendo esse movimento de criar uma ação afirmativa, de se assumir anarquista, o que socialmente era estigmatizado, tinha o sentido de desordeiro, vagabundo, etc..., dá-lhe uma conotação positiva, não assume a conotação pejorativa, mas assegura o sentido etimológico de anarquia. No senso comum, desordem, um sentido novo, o anarquista é amigo de uma nova ordem social, e Proudhon capitaneou esse movimento, foi também responsável

---

<sup>381</sup> MORAES, Wallace dos Santos de. *Teses da teoria política anarco-comunista* – reflexões a partir do pensamento de Kropotkin. In: MORAES, W.dos S.; JOURDAN, Camilla. *Teoria política anarquista e libertária*, p.113.

<sup>382</sup> FERREIRA, José Maria Carvalho. *Dos equívocos existentes entre Anarquia e os Anarquismos*, p.44.

<sup>383</sup> Movimento político e social que defende a diversidade e busca mais representatividade e direitos, cada letra na sigla significa um tipo de orientação sexual e identidade de gênero: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexo, Assexual, + significa a abertura do grupo para outras variações de sexualidade e gênero que compreendem ser múltiplos, complexo e dinâmico, anos luz do binarismo reducionista ou do simplismo da indicação apenas de um possível terceiro gênero, como desejam alguns.

por essa mudança, não só no seu livro de 1840 sobre a propriedade, não só quando assumiu ser anarquista. Porém, amigo da ordem, principalmente, em sua obra de 1843 *Da criação da Ordem na humanidade*. Sem entrar em detalhes, pode-se afirmar que a sua premissa básica é a confiança numa ordem natural.

Camila Jourdan escreveu que “Proudhon talvez tenha sido o primeiro a pensar o estabelecimento de ordens imanentes. Para ele, tanto do ponto de vista epistemológico, quanto do ponto de vista político, sem multiplicidade não haveria a possibilidade de ordem, enquanto princípio da organização em geral”<sup>384</sup>. Com isso, ele produziu uma linda Filosofia da ordem, e neste incrível livro desenvolveu uma outra dialética, uma dialética diferente da hegeliana, a dialética serial, sem síntese, assumindo as contradições “e que, portanto, não se caracteriza pela resolução das tensões em favor da Unidade, mas afirma a pluralidade, o concreto e a multiplicidade. A dialética proudhoniana é sempre passagem sobre passagem porque não há síntese, ela é sempre um entre”<sup>385</sup>.

Essa “analítica serial, nos diz Passetti, elaborada como método por Proudhon, procura acolher os fatos, exige observação e investe na antítese da unidade. Evita a síntese, o absoluto e a finalidade”<sup>386</sup>. Ele ainda enfatiza que “sua dialética não tinha parentesco com a de Hegel e muito menos com a de Marx. Ele pretendia pensar a série propriedade encontrando seu esgotamento”<sup>387</sup>. É o tipo de dialética presente nas obras de Deleuze. Com essa produção filosófica, Proudhon deu o primeiro passo nessa afirmação do anarquismo com um sentido afirmativo.

Mas, quem deu um passo adiante, quem assumiu sem receio o rótulo pejorativo, foi o pioneiro do que Ibáñez denominou post-anarquismo, Hakim Bey, ele assumiu radicalmente a anarquia, em seu sentido comum e vulgar, como sinônimo de caos. E, ao dar esse passo, Bey produziu uma filosofia do caos, que é uma forma afirmativa de assumir e positivar o caos e o anarquismo, pois em sua filosofia do caos, anarquia não se separa do anarquismo. A bem da verdade que ele reestabelece uma ligação tortuosa e complicada entre caos e ordem. Como a ordem está sujeita a lei da entropia, ela é frágil e, o tempo todo, um fantasma rondam seu espaço, ameaçando a sua vida, por isso a necessidade de tantos dispositivos para assegurar, garantir e manter a ordem. Ao contrário, “o caos nunca morreu (...) é anterior a todos os princípios de ordem e entropia, não é nem deus nem uma larva, seus desejos primais englobam e definem

---

<sup>384</sup> JOURDAN, Camila, Anarquismo e falência da representação, p.85.

<sup>385</sup> JOURDAN, Camila, Anarquismo e falência da representação, p.85.

<sup>386</sup> PASSETTI, Edson. Anarquismos e sociedade de controle, p.301.

<sup>387</sup> Ibidem, p.300. Sobre esgotamento ver nota 255.

todas coreografia possível”<sup>388</sup>. O caos é anterior a tudo, mas isso não significa que é passado, ou um tipo de primitivismo, uma vez que o anarquismo de Bey despreza:

O anarquismo panaca e anti-tecnológico – pelo menos no que nos diz respeito (há aqueles que dizem que gostam da vida do campo) – e rejeitamos também o conceito de uma solução tecnológica. Para nós, todas as formas de determinismo são igualmente insípidas – não somos escravos nem de nossos genes nem de nossas máquinas<sup>389</sup>.

Desta forma, se o caos não é passado e também não é futuro, é porque os anarquistas assumem que não são e nunca foram “escravos do passado ou reféns do futuro”<sup>390</sup>. Eles não esperam pelo futuro porque operam no presente, fazendo existir vida livre e igualitária no presente, uma vez que “o caos não se importa nem um pouco com o futuro da civilização”<sup>391</sup>. Neste sentido, assumir o caos é produzir a presentificação da vida, é considerar que cada indivíduo tem a possibilidade não linear de enveredar por outras formas de vida, se desvencilhar das estruturas de normatização e controle comportamental, sendo cada indivíduo um caos auto-organizado.

Para fundamentar sua filosofia do caos e esclarecer a confusão sobre o significado do caos, ele chama à atenção que somente “na física clássica o Caos tem qualquer coisa a ver com entropia, morte térmica e decadência”<sup>392</sup>, ao contrário, em sua física, o caos é “um princípio de criação do que qualquer *nihil*, um vazio no sentido de *potentia*, não exaustão (Caos como ‘a soma de todas as ordens’)<sup>393</sup>. A soma e origem de todas as coreografias, como não está vinculado a nenhuma ordem, assim, paradoxalmente, “adotar o Caos não é escorregar para a entropia, mas emergir para uma energia semelhante à das estrelas, um espécime de graça instantânea – uma organização orgânica espontânea completamente diferente das pirâmides sociais putrefatas”<sup>394</sup>.

É nesse sentido que penso a afirmação de Bey que anarquia é caos, ela funciona como engrenagem necessária para a produção do conceito mais potente dele a TAZ, pois “as táticas do anarquismo ontológico estão enraizadas nessa arte secreta”<sup>395</sup>. A TAZ é arte da invisibilidade e, por isso, os *avatars* do caos, os arquitetos das coreografias anarquistas, agem como espões, sabotadores e criminosos do amor louco, “engatinhando pelas frestas entres as paredes da Igreja, do Estado e da Empresa, todos os monólitos paranoicos. Arrancados da tribo pela

<sup>388</sup> BEY, Hakim. *Caos: terrorismo poético e outros crimes exemplares*, p.5.

<sup>389</sup> *Ibidem*, p.34.

<sup>390</sup> *Ibidem*, p.28.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p.7.

<sup>392</sup> BEY, Hakim. *Op.cit*, p.29.

<sup>393</sup> BEY, Hakim. *Op.cit*, p.29.

<sup>394</sup> *Ibidem*, p.18.

<sup>395</sup> *Ibidem*, p.20.

nostalgia selvagem, escavamos em busca de mundos perdidos, bombas imaginárias”<sup>396</sup>. Esse engatinhar, caminhar pela fresta, pela fissura, é invisível, pois, como afirma Deleuze, ela “não é nem interior nem exterior, ela se acha na fronteira, insensível, incorporal, ideal”<sup>397</sup>. Numa tática plena do desaparecimento, da invisibilidade, mas, essa orientação tática não é novidade, de acordo com Daniel Guérin, Bakunin já afirmava que era necessário que os anarquistas deveriam “ser como pilotos invisíveis no meio da tempestade popular”<sup>398</sup>. Essa proposta reitera que os anarquistas “assemelham-se muito ao que o jargão político moderno designa pelo nome de infiltração”<sup>399</sup>. Bey apenas amplia, para ele é necessário agir de forma invisível ao Estado, pois os anarquistas devem “tornar vigaristas e persuasivos para proteger sua beleza espiritual num bisel de clandestinidade, num secreto jardim de espionagem”<sup>400</sup>. Mas essas ações “criminosas” devem acontecer “apenas contra a mordaz cristalização de Ideias em estruturas de Tronos e Dominações venenosas, ou seja, não crimes contra a natureza ou contra a humanidade, mas contra a ordem legal”<sup>401</sup> e injusta.

Para Bey essas ações precisam ser invisíveis, pois considera ilusão lutar diretamente contra o Estado, ele compara essa luta direta como a luta contra o monstro mitológico *Hidra*, “cortar fora as cabeças não nos ajuda em nada, apenas aumenta o poder da besta até que ela nos engula”<sup>402</sup>. Por isso, a melhor tática, para ele, é não ser visto, viver fora das estrias, do mapa, das correntes, não se deixar ser uma peça na engrenagem do funcionamento estatal, assim se permitir, se arriscar, dançar antes de calcificar, não se pode ficar parado esperando “a revolução de alguém”<sup>403</sup>, é necessário agir. Assim, “o modelo social natural para o anarquismo ontológico é uma gangue de crianças ou um bando de ladrões de banco”<sup>404</sup>.

Se a gangue de crianças pode servir como modelo natural para o anarquismo ontológico de Bey é apenas pela forma como eles vivem na invisibilidade social, como moradores das ruas, fora do controle do Estado, numa liberdade invejável. Porém, esse grupo tem uma forte hierarquia, Deleuze e Guattari chamam atenção para isso no seu *Tratado de nomadologia*, em nota indicam a leitura do romance de Jorge Amado, *Capitães de areia*, para

---

<sup>396</sup> Ibidem, p.6.

<sup>397</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p.158.

<sup>398</sup> GUÉRIN, Daniel. El anarquismo, p.64.

<sup>399</sup> “Los medios propuestos por Bakunin se asemejan grandemente a lo que la jerga política moderna designa con el nombre de ‘infiltración’... Los anarquistas han de ser cual pilotos invisibles en medio de la tempestad popular”. GUÉRIN, Daniel. El anarquismo, p.64.

<sup>400</sup> BEY, Hakim. *Op. cit*, p.18.

<sup>401</sup> BEY, Hakim. *Op. cit*, p.18.

<sup>402</sup> Ibidem, p.27.

<sup>403</sup> Ibidem, p.18.

<sup>404</sup> Ibidem, p.18.

compreendermos o funcionamento e a dinâmica dos bandos de crianças<sup>405</sup>. Evidente que a escolha destes modelos naturais se liga ao fato deles não se deixarem enquadrar em nenhum dogma, a não se deixarem ser localizados, se permitem agir como se fosse livre, vivendo nas frestas para não ser pego, servindo-se de tudo, pois, nos diz Bey, “devo lembrar-me de que a anarquia não conhece dogma, que o Caos não pode ser mapeado – e servir-me de tudo sem sentir acorrentado?”<sup>406</sup>. Para ele isso é claro, o Caos não pode ser mapeado porque o mapa é ordem, é colocar em ordem, é fechar, enquadrar, e, assim como o Caos, a TAZ como tática de inviabilidade é a rota de fuga para além das fronteiras dos mapas, “a zona autônoma está aberta”<sup>407</sup> não tem fronteira, ela fica nas fissuras. Assim, de acordo com ele,

A Teoria do Caos deve, é claro, fluir impuramente (...) Qualquer tentativa de precipitar a formação de um cristal ideológico iria gerar uma rigidez desconjuntada, fossilizações, o uso de armaduras e uma aspereza a que preferíamos então renunciar, junto com toda a ‘pureza’. Sim, o Caos regozija-se numa certa falta de forma desleixada semelhante à erótica desordem daqueles que amamos por sua capacidade de destruir hábitos e revelar mutabilidades<sup>408</sup>.

Mais do que assumir, nessa citação tem-se a declaração da forma como ele pensa o Caos. Caos alegria, desordenada, renúncia da pureza ideológica ou moral, destruidora de hábitos. Apesar dessa flexibilidade da Teoria do Caos, Bey tipifica os inimigos do Caos, são eles:

1. Todos os artistas, com fixação na morte e mutilação que associam o Caos exclusivamente com miséria, negatividade e uma pseudolibertinagem sem alegria, aqueles que pensam que ‘além do bem e do mal’ significa fazer o mal – os intelectuais sadomasoquistas, seresteiros do apocalipse – os novos gnósticos dualistas, gente que odeia o mundo e niilistas atrozes.
2. Todos esses cientistas que vendem o Caos tanto como uma força destruidora (...) quanto como um mecanismo para impor a Ordem, como no caso do uso da matemática do Caos para estatísticas sociológicas e controle das massas.
3. Todos aqueles que se apropriam do Caos em nome de algum esquema New Age<sup>409</sup>.

Na direção oposta estão os amigos do Caos, são todos os artistas, místicos, cientistas, que compreendem que o “Caos não é entropia, Caos não é morte, Caos não é mercadoria. Caos é a criação contínua”<sup>410</sup>.

Se Proudhon afirmou ser amigo da ordem, Hakim Bey assumiu com toda força ser amigo do Caos. Para ele, essa postura produziria renovação dos anarquismos convalescentes, pois eles, em sua visão, estavam numa encruzilhada “entre um passado trágico e um futuro

<sup>405</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie*, p.443. Nota 11. [*Mil platôs*, p.21, v.5.]. “...Sur les bandes d’enfants, cf. aussi le roman d’Amado, Capitaines des sables”.

<sup>406</sup> BEY, Hakim. *Op.cit*, p.39.

<sup>407</sup> *Ibidem*, p.21.

<sup>408</sup> *Ibidem*, p.44.

<sup>409</sup> BEY, Hakim. *Op.cit*, p.44.

<sup>410</sup> *Ibidem*, p.45.

impossível, o anarquismo parece carecer de um presente”<sup>411</sup>, e a saída dessa estagnação seria possível a partir de duas tomadas de posições: Resgatar o esforço abandonado pelo situacionismo de 1968 e autonomismos dos anos de 1970; e ter revolta no presente e compreender os desejos, que podem ser temporários, efêmeros, uma breve utopia pirata, “uma pervertida zona livre dentro do velho contínuo do espaço tempo”<sup>412</sup>. Neste contexto de diagnóstico do anarquismo convalescente ou morto é que ele lança uma frase no mínimo paradoxal “o anarquismo está morto, vida longa para a anarquia”<sup>413</sup>, basta lembrar da sentença anterior: “Anarquismo em última análise implica anarquia – e anarquia é Caos. Caos é princípio da criação contínua ... e o Caos nunca morreu”<sup>414</sup>. Se anarquismo é anarquia, e anarquia é Caos e o Caos não morre, logo o anarquismo não morrerá. Mas, esse problema lógico não importa para Bey, o que lhe interessa é provocar principalmente os anarquistas plataformistas, pois a morte do anarquismo anunciada é o da impossibilidade da revolução molar.

Assim, a saída é assumir as ações de insurreição, que, de acordo com Tomás Ibáñez, possuem quatro táticas: a deserção, a sabotagem, a ocupação de espaço e as zonas autônomas temporárias ou permanentes<sup>415</sup>; o Comitê Invisível acrescenta mais duas: motim e destituição. São táticas de ações pontuais, ações moleculares sem necessariamente ter ligações com ações molares. Entretanto, Saul Newman tem uma outra compreensão sobre elas, para ele, devemos “vê-las como uma micropolítica que, ao invés de suplantar as práticas micropolíticas (caso em que se tornaria simplesmente mais uma forma de macropolítica), age como complemento das mesmas”<sup>416</sup>; essa perspectiva acompanha Deleuze quando afirma que “toda defesa ou ataque revolucionário parciais se unem deste modo à luta operária”<sup>417</sup>, ou seja, as ações de resistência, de insurreições, de sabotagem, etc. são moleculares, mas afetam o molecular.

Mas, essa não é a visão dos insurrecionalistas, eles não colocam essas táticas como complemento das ações revolucionárias da macropolítica, como expressão da política de resistência, suas ações visam resistir e minar os sistemas molares e totalizantes de poder, mas sem intensão de confrontar diretamente o Estado. Para Slavoj Žižek, essa estratégia de não

---

<sup>411</sup> Ibidem, p.46.

<sup>412</sup> Ibidem, p.46.

<sup>413</sup> Ibidem, p.52.

<sup>414</sup> Ibidem, p.47.

<sup>415</sup> “Recordemos que los insurrecionalistas preconizan cuatro grandes tácticas: **la deserción** – exodus – consistente en huir de los lugares donde existen prácticas de dominación jerárquica; **el sabotaje**; **la ocupación de espacios** – calles, locales, edificios oficiales, etc.- y, finalmente, **la articulación de dois tipos de espacios teorizados por Hakim Bey**: las **TAZ** (Zonas Temporalmente Autónomas) y las **PAZ** (Zonas Permanentemente Autónomas)”. IBÁÑEZ, Tomás. *Anarquismo es movimiento*, p.34. (Grifo nosso).

<sup>416</sup> NEWMAN, Saul. *Post-anarchismo e spazio*, p.48.

<sup>417</sup> DELEUZE, Gilles. A ilha deserta e outros textos, p.273 [Os intelectuais e o poder – com Foucault – 1972]

confrontar o Estado é fruto do medo, medo das consequências do ato revolucionário, a esquerda contemporânea escolhe resistir e não confrontar. Ele escreveu enfaticamente:

Um medo persegue a esquerda contemporânea (ou o que resta dela): o medo de enfrentar diretamente o poder do Estado (...). A tarefa hoje é resistir ao poder do Estado afastando-se de seu alcance, subtraindo-se dele, criando novos espaços fora de seu controle<sup>418</sup>.

Porém, como já foi dito, as TAZs de Hakim Bey são exemplos vivos dessa tática insurrecionalista que busca exatamente na invisibilidade, se manter afastado de distante dos tentáculos do Estado e assim produzir devires no próprio Estado.

Retomando a questão, para Newman a controvérsia entre revolucionários e insurrecionalistas não é nova e temos que retomar a distinção estabelecida por Max Stirner. Como salientado, ele tem uma forte influência na construção teórica de algumas vertentes do anarquismo, principalmente, do anarcoindividualismo. Ele estabeleceu uma diferença entre essas duas categorias,

A revolução visa novas disposições; a insurreição nos leva a não nos deixarmos organizar, mas a nos organizarmos, e não fixa as esperanças fulgurantes nas 'instituições': não é uma luta contra a instituição, pois, se prosperar, a instituição desmorona por si mesma, mas é apenas minha maneira de trabalhar fora da instituição<sup>419</sup>.

Assim, destaca Newman:

Para Stirner, a revolução é a tentativa de organizar o espaço social de uma certa forma, de acordo com um plano racional. A insurreição, por outro lado, desafia a ideia de um plano imposto à sociedade pelas instituições, vice-versa, é autônomo e auto-organizado. Essa afirmação voluntária da liberdade de auto-organização significa que a pessoa não está mais presa ou fascinada pelo poder; um desengajar instituições políticas estabelecidas e discursos e inventa algo novo<sup>420</sup>.

Esse embate é importante para nosso trabalho, por isso, precisamos seguir. Se Stirner coloca de um lado a revolução e de outro a insurreição, faz necessário apresentar o que ele escreveu sobre isso literalmente:

Revolução e insurreição não devem ser consideradas sinônimos. A primeira consiste na derrubada das condições ou do *status* vigentes, do Estado ou da sociedade e, como tal, é um ato político ou social; a segunda traz, como consequência inevitável, uma transformação nas circunstâncias que, entretanto, não são provocadas por ela, mas pela própria insatisfação dos homens. A insurreição não é um levante armado, mas um levante de indivíduos, uma tomada de posição que não tem qualquer compromisso com as consequências que dela poderão advir. A revolução visava obter novas condições de vida; a insurreição nos leva a não aceitar mais a ideia de que alguém pode determinar as condições sob as quais deveremos viver, mas nos induz a determinar por nós mesmos essas condições, sem depositar grandes esperanças nas instituições. Ela não é uma luta contra a ordem estabelecida, já que seu sucesso determinará o fim dessa ordem; seu objetivo é fazer com que eu mesmo a abandone, pois no momento em que eu fizer ela estará morta e já terá começado a apodrecer.

<sup>418</sup> ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*, p.339.

<sup>419</sup> STIRNER, Max, Apud: NEWMAN, Saul. *Post-anarchismo e spazio*, p.48.

<sup>420</sup> NEWMAN, Saul. *Op.cit*, p.49.

Meu objetivo não é, portanto, derrubar a ordem estabelecida, erguendo-me acima dela; meus propósitos e atos não têm qualquer cunho político ou social, mas, na medida em que dizem respeito apenas à minha própria pessoa, são puramente egoístas.<sup>421</sup>

Nessa perspectiva a insurreição e a revolução são coisas distintas, isto é, a insurreição não provocaria transformações duradouras. De acordo com Woodcock, “ele via a revolução como um novo arranjo das relações do poder e que aquilo a que chamou de insurreição tem, na realidade, muito em comum com o levante geral de que costumava nos falar o revolucionário Bakunin quando pensava incitar os camponeses à revolta”<sup>422</sup>. Seguindo, em certa medida, essa aproximação sinalizada por Woodcock, existente entre revolta e insurreição, Camus estabeleceu, como Stirner, uma diferença entre revolução e insurreição construindo uma genealogia da revolta. A revolta é o ponto de partida das insurreições e o alimento da revolução, assim o pensador franco-argelino afirma que a revolta é aquela “existência obscura que já manifesta no movimento de insurreição”<sup>423</sup>. Nessa genealogia da revolta, Camus parte do princípio que a revolta é a primeira e única evidência que nos é dada, no âmbito da experiência do absurdo<sup>424</sup>.

Assim, o homem revoltado é alguém que “contrapõe à ordem que o oprime uma espécie de direito a não ser oprimido além daquilo que pode admitir”<sup>425</sup>; “é alguém que se rebela. Caminhava sob o chicote do senhor, agora o enfrenta. Contrapõe o que é preferível ao que não é”<sup>426</sup>, pois, “a consciência vem à tona com a revolta”<sup>427</sup> e assim “o revoltado quer ser tudo, identificar-se totalmente com esse bem do qual subitamente tomou consciência [...] ou nada, quer dizer, ver-se definitivamente derrotado pela força que o domina (...) Antes morrer de pé do que viver de joelhos”<sup>428</sup>. Entretanto, para ele, “o movimento de revolta não é ... egoísta. Certamente, ele pode ter determinações egoístas. Mas o homem se revolta tanto contra a mentira quanto contra a opressão”<sup>429</sup>. Por isso, “na revolta, o homem se transcende no outro, e desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica”<sup>430</sup>, pois “o surgimento do tudo ou nada mostra que a revolta (...) questiona a própria noção de indivíduo. Se com efeito o indivíduo

---

<sup>421</sup> STIRNER, Max, O único e a sua propriedade, p.248; STIRNER, Max, O ego e ele próprio, 1907, In: WOODCOCK, George, Os grandes escritos anarquistas, p.179.

<sup>422</sup> WOODCOCK, George, Op.cit, p.175.

<sup>423</sup> CAMUS, Albert, *O homem revoltado*, p.288.

<sup>424</sup> Ibidem, *O homem revoltado*, p.20-21.

<sup>425</sup> CAMUS, Albert, *Op.cit*, p.25.

<sup>426</sup> Ibidem, p.26.

<sup>427</sup> Ibidem, p.27.

<sup>428</sup> Ibidem, p.27.

<sup>429</sup> Ibidem, p.28.

<sup>430</sup> Ibidem, p.29.



aceita morrer... ele mostra com isso que sacrifica em prol de um bem que julga transcender o seu próprio destino”<sup>431</sup>. Mas, Camus conduz sua relação para um desfecho paradoxal, para ele:

O revolucionário é ao mesmo tempo revoltado ou então não é mais revolucionário, mas sim policial e funcionário que se volta contra a revolta. Mas, se ele é revoltado, acaba por se insurgir contra a revolução. De tal modo que não há progresso de uma atitude a outra, mas simultaneidade e contradição sempre crescente. Todo revolucionário acaba como opressor ou herege. No universo puramente histórico que escolheram, revolta e revolução desembocam no mesmo dilema: a polícia ou a loucura.<sup>432</sup>

Assim, nos diz Camus, “a revolta em conflito com a história acrescenta que, em vez de matar e morrer para produzir o ser que não somos, temos que viver e deixar viver para criar o que somos”<sup>433</sup>.

Outro anarquista que estabelece diferença entre revolução e insurreição foi Herbert Read. Ele assume que subscreve a distinção feita por Max Stirner, como já foi explicitado, e assim, após citar Stirner, escreveu que “insurreição, portanto, é dirigido contra o Estado, enquanto tal, e este objetivo vão determinar nossas táticas. Obviamente, seria um erro para criar o tipo de máquinas que, no fim de uma revolução bem-sucedida, seria meramente tomada pelos líderes da revolução”<sup>434</sup>. Read sinaliza para a delicada relação entre uma coisa e outra, e, ao mesmo tempo, para possível traição da revolução às ideias da insurreição. É possível perceber no filósofo Zizek, uma distinção entre revolução e insurreição, ao estabelece entre o que ele chamou de velha esquerda, “que ainda insistem em combater o poder do Estado, ou toma-lo diretamente”; e, a esquerda contemporânea, estabelece como tarefa resistir, se afastar, subtraindo com a criação de novos espaços fora do controle do Estado<sup>435</sup>.

Deleuze também se coloca neste debate de forma paradoxal, por um lado, afirma a necessidade da insurreição no sentido de Stirner e, por outro, questiona o medo dos efeitos da revolução, porque acredita que quem assim se posiciona não compreendem a dimensão do devir, Zizek em sua obra só apresenta essa última posição de Deleuze<sup>436</sup>, sem indicar nem em nota a outra postura deleuziana, mas isso será retomado no próximo ato deste teatro filosófico. A queixa dos insurretos da revolução traída liga-se a duas questões fundamentais a nossa compreensão de revolução e a atribuição ao poder do que ele não tem e nem é. Assim, de acordo com o Comitê Invisível declara:

Se as revoluções são sistematicamente traídas talvez seja isso obra da fatalidade; mas talvez seja o sinal de que há na nossa ideia de revolução alguns vícios escondidos que

<sup>431</sup> Ibidem, p.27-28.

<sup>432</sup> Ibidem, p.285-286.

<sup>433</sup> Ibidem, p.288.

<sup>434</sup> READ, Herbert. *A filosofia do Anarquismo*, p.22.

<sup>435</sup> ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*, p.339.

<sup>436</sup> Ibidem, p.124.

a condenam a tal destino. Um desses vícios reside no fato de ainda pensarmos muito frequentemente a revolução como uma dialética entre o constituinte e o constituído. Ainda acreditamos na fábula de que todo o poder constituído se enraíza num poder constituinte, de que o Estado emana da nação, como o monarca absoluto de Deus, de que existe permanentemente sob a constituição em vigor uma outra constituição, uma ordem ao mesmo tempo subjacente e transcendente, quase sempre muda, mas que pode surgir a qualquer instante tal como um relâmpago. Queremos acreditar que basta que ‘o povo’ se junte, se possível frente ao parlamento, e grite ‘vocês não nos representam!’ Para que pela sua simples epifania o poder constituinte expulse magicamente os poderes constituídos. Esta ficção do poder constituinte serve apenas, na verdade, para mascarar a origem propriamente política, fortuita, o golpe de força pela qual todo o poder se institui. Aqueles que tomam o poder retroprojetam sobre a totalidade social que doravante controlam a origem da sua autoridade e, dessa forma, fazem-na legitimamente calar em seu próprio nome. Assim se realiza, a intervalos regulares, a façanha de disparar sobre o povo em nome do povo. O poder constituinte é o traje de toureiro de que se reveste a origem sempre sórdida do poder, é o véu que hipnotiza e faz com que todos acreditem que o poder constituído é muito mais do que realmente é<sup>437</sup>.

A revolução se alimenta do desejo da totalidade e da crença num poder constituinte que precisa realizar esse projeto total, ao contrário, a ideia de insurreição não carrega esse projeto totalitário. A insurreição contém um desejo menor, quer muito, mas não tudo. É nesse sentido que pensar a TAZ é importante e não se pode perder de vista que o personagem conceitual surge exatamente de uma crítica à revolução e de uma análise do levante<sup>438</sup>. Hakim Bey seguindo os passos da filosofia de Stirner, e, como salienta Bookchin, “não nos deveria surpreender o fato de Bey endossar as ideias de Max Stirner”<sup>439</sup>, estabelece uma rígida separação entre revolução e insurreição, porém, constatando um “ingrediente faltante em Stirner”, tem-se na produção de Bey um pensar sobre revolução, levante e insurreição. Assim, a primeira constatação dele é que “levante e insurreição são palavras usadas (...) para caracterizar revoluções que fracassaram – movimentos que não chegaram a terminar seu ciclo, a trajetória padrão: Revolução, reação, traição, a fundação de um Estado mais forte e ainda mais opressivo”<sup>440</sup>.

Essa crítica de Bey tem rota clara e visível, primeiro alvo são os marxistas e seu sonho do Estado ‘transitório’, que vira pesadelo, pois as revoluções de matrizes “marxistas” seguiram a trajetória padrão. Mas também tem um segundo alvo, os anarquistas plataformistas que, de acordo com ele, alimentam o sonho das revoluções com conquistas ‘permanentes’, ou pelo menos com alguma duração significativa. Estes dois grupos acusam que as estratégias insurrecionalistas e os levantes são temporários, efêmeros, com eventos extraordinários, o que é acusação, é qualidade para Bey, pois “tais momentos de intensidade moldam e dão sentido a

<sup>437</sup> COMITÊ INVÍSEL, *Aos nossos amigos*, p.58-59.

<sup>438</sup> BEY, Hakim. *TAZ: zona autônoma temporária*, p.20.

<sup>439</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, p.33.

<sup>440</sup> BEY, Hakim. *Op.cit.*, p.14.

toda uma vida”<sup>441</sup> e “representa uma possibilidade muito mais interessante, do ponto de vista de uma psicologia de libertação, do que as ‘bem-sucedidas’ revoluções burguesas, comunistas, fascistas, etc.”<sup>442</sup>.

Diante dessas ponderações iniciais e acusações, ele questiona: “o que foi feito do sonho anarquista, do fim do Estado, da Comuna, da Zona autônoma com duração, da Sociedade Livre, da Cultura Livre?”<sup>443</sup>. Como efetivar a transformação do mundo se, por um lado, “a REVOLUÇÃO’ até hoje não nos levou à concretização desse sonho. A visão ganha vida no momento do levante – mas assim que a ‘revolução’ triunfa e o Estado retorna, o sonho e o ideal já estão traídos”<sup>444</sup>; e, por outro lado, “se substituirmos a abordagem revolucionária pelo conceito de levante transformando-se espontaneamente numa cultura anarquista, a nossa situação histórica específica não é propícia para tarefa tão vasta”<sup>445</sup>. Neste ponto, entra-se num dilema, nem revolução nem levante, pois ambos usam a mesma estratégia o confronto direto contra o Estado e “nada além de um martírio inútil poderia resultar”<sup>446</sup> de uma ação dessa natureza contra a megacorporação estatal, nos afirma Bey.

Desta forma, não há transformação possível, seja porque as revoluções sofrem os retrocessos e as traições históricas, soma-se ainda a isso a impotência em termos de estrutura para o confronto direto contra o Estado. E, num grito pela plena liberdade, Bey escreveu: “não há transformação; revolução, luta, caminho. Você já é o monarca de sua própria pele – sua liberdade inviolável espera ser completa apenas pelo amor de outros monarcas”<sup>447</sup>. E, ele completa, “nossa realização, nossa libertação depende da deles (...) porque nós e eles, somos o espelho um do outro, unidos e limitados por aquele cordão de prata que define as fronteiras entre a sensualidade, a transgressão e a revelação”<sup>448</sup>. Bey faz uma defesa da liberdade individual, mas existe um vínculo entre as pessoas, a libertação e realização de um depende do outro, somos senhores e senhoras de nossa pele, de nosso corpo, de nossa vida. É uma declaração que não somos nem propriedade do Estado e nem objeto de exploração do Capital. Com isso, ele está lutando contra toda hierarquia, autoridade limitadora da liberdade.

Ao assumir tal postura, Bey recebe a acusação de Bookchin de representar “uma forma burguesa de anarquismo”, da mesma forma que a defesa da hierarquia de Friedrich Engels

---

<sup>441</sup> Ibidem, p.15.

<sup>442</sup> Ibidem, p.20.

<sup>443</sup> Ibidem, p.15.

<sup>444</sup> Ibidem, p.16 (Grifo do autor).

<sup>445</sup> Ibidem, p.16.

<sup>446</sup> Ibidem, p.17.

<sup>447</sup> BEY, Hakim. *Caos: terrorismo poético e outros crimes exemplares*, p.5.

<sup>448</sup> Ibidem, p.9.

recebeu de Bookchin também a acusação de representar “uma forma burguesa de socialismo”<sup>449</sup>. Estranha acusação, pois um dos princípios fundamentais do anarquismo é exatamente a liberdade plena, mas não basta declarar a liberdade e nem apenas acusar o fracasso da revolução e os limites operacionais dos levantes, assim, para Bey, “se a rebelião provar-se impossível, pelo menos algum tipo de guerra santa clandestina deve ser iniciada”<sup>450</sup>. E essa guerra clandestina tem um nome a TAZ, que é a tática de insurreição invisível. Ela é a construção de zonas ou territórios de autonomia e liberdade, pois para Bey, não podemos viver nossa liberdade apenas quando todos os seres humanos forem livres como apregoa certo seguimento do anarquismo clássico, isso seria abdicar de nossa própria humanidade, ficando um tipo de estupor. Assim, para não ficarmos reduzidos a sentir nostalgia pelo passado, ou esperança de um porvir infinito, sempre esperando pela revolução, a solução seria edificar as TAZs, que “são microcosmos daquele ‘sonho anarquista’ de uma cultura de liberdade”<sup>451</sup>. Mas, como efetivamente funciona a TAZ?

A questão principal não é saber o que é a TAZ, mas como ela funciona. E, o ponto de partida, nos declara de Bey, logo no início de sua obra, é que a zona autônoma temporária é um conceito experimental, uma sugestão de estratégia para efeito de confronto indireto ao poder, um delírio deleuziano, pois, “delirar quer dizer sair do sulco”<sup>452</sup>, “quase uma fantasia poética”. Ele afirma ainda que “deliberadamente não define o que é a TAZ, apenas circunda o assunto, lançando alguns fachos exploratórios”<sup>453</sup>. E, ainda afirma, que “não queremos definir a TAZ ou elaborar dogmas sobre como ela deve ser criada”<sup>454</sup>. Não quer definir por achar que ela já existe como puro devir. Numa entrevista a *High Times Magazine* afirma ela “é uma ideia que algumas pessoas acham que criei, mas não acho que tenha criado. Só acho que coloquei um nome em algo que já estava acontecendo”<sup>455</sup>. Desses fachos exploratórios, ele indica que a TAZ é um tipo de “acampamento de guerrilheiros”<sup>456</sup>, “é um acampamento nômade”<sup>457</sup>, que ela já “foi criada, será criada e está sendo criada. Portanto, será mais proveitoso e mais interessante olharmos para algumas TAZ passadas e presentes, e especular sobre manifestações futuras”<sup>458</sup>. Neste sentido, ele nos lembra que:

---

<sup>449</sup> BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo social ou anarquismo de estilo de vida*, p.32.

<sup>450</sup> BEY, Hakim. *Op.cit.*, p.16.

<sup>451</sup> Idem. *TAZ: zona autônoma temporária*, p.17.

<sup>452</sup> DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*, p.218. Entrevista sobre o Anti-Édipo com Raymond Bellour

<sup>453</sup> BEY, Hakim. *TAZ: zona autônoma temporária*, p.12.

<sup>454</sup> Ibidem, p.44.

<sup>455</sup> Idem. Entrevista com Hakim Bey na *High Times Magazine* por Zero Boy., p.87.

<sup>456</sup> Idem. *TAZ: zona autônoma temporária*, p.18.

<sup>457</sup> Ibidem, p.32.

<sup>458</sup> Ibidem, p.44.

Durante e depois destes anos [das Comunas de Paris, Lion e Marselha], os anarquistas adquiriram a prática do nomadismo revolucionário, perambulando de revolta em revolta, procurando manter viva em si mesmos a intensidade do espírito que eles experimentaram no momento do levante. Na verdade, certos anarquistas da estirpe stirneriana/nietzschiana encontraram nessa atividade um fim em si mesmo, um modo de sempre ocupar uma zona autônoma, a zona intermediária que se abre no meio ou no despertar de uma guerra ou revolução<sup>459</sup>.

Nessa direção, Cássio Martinho compreende a TAZ, como “uma forma de luta efetiva pelo desaparecimento tático e pela invisibilidade”<sup>460</sup>, como uma atualização nas “práticas dos soviets e conselhos de base da primeira fase da revolução e os procedimentos da democracia direta e da autogestão”<sup>461</sup>, além disso, na “própria natureza fluida do acontecimento de maio” de 1968<sup>462</sup>. Da mesma forma, Carolina Munis destaca a semelhança da TAZ com as orientações de guerrilha urbana apresentadas no mini manual de Carlos Marighella. Ela escreveu:

No âmbito das estratégias de Guerrilha urbana, como formuladas pelos teóricos guerrilheiros de 1960 e 70 na América Latina, as ocupações têm função estritamente provisória. A guerrilha, segundo eles, ‘têm um caráter extremamente móvel e não pode dedicar-se à defesa de posições fixas ou territórios limitados’. Sua finalidade é, em geral, protestar, fazer propaganda ou desviar a atenção do inimigo. A determinação do mini manual do guerrilheiro urbano, de Carlos Marighella, é bem explícito: ‘a ocupação é sempre temporária e, quanto mais rápida, melhor’. De forma semelhante, Hakim Bey, em seu conceito de ‘zona autônoma temporária’, aponta que a ocupação institui um território sociopolítico novo e autônomo, mas apenas, e suficientemente, enquanto existe e na medida em que existe. A materialização de outras humanidades possíveis acontece no breve momento de distração dos sistemas de controle e repressão – e a possível descoberta da ‘zona autônoma’ pelas autoridades imediatamente comanda que ela desapareça<sup>463</sup>.

Mas, para Hakim Bey, a TAZ não é um fim em si mesmo, não substitui as outras formas de organização, táticas e objetivos insurrecionalistas. Ela é um tipo de “rebelião que não confronta o Estado diretamente, uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e se dissolve para se refazer em outro lugar e outro momento, antes que o Estado possa esmagá-la”<sup>464</sup>. Desta forma, o triunfo da TAZ está em permanecer sempre na clandestinidade, invisível, vivendo sempre nas rachaduras e fendas do Estado todo poderoso. “O Estado não pode reconhecê-la porque a História não a define. Assim que a TAZ é nomeada, ela deve desaparecer, ela vai desaparecer, deixando para trás um invólucro vazio e brotará novamente em outro lugar, novamente invisível”<sup>465</sup>. Como filha do Caos, a TAZ não pode ser mapeada, medida, representada, precisa ser sempre a ilha desconhecida, o território indefinível, terra incógnita, sem fronteiras, lisa, terra livre da polícia e dos impostos, pois quando é

<sup>459</sup> Ibidem, p.58-59.

<sup>460</sup> MARTINHO, Cássio, Maio de 1968 – 50 anos depois, p.59.

<sup>461</sup> Ibidem, p.59.

<sup>462</sup> Ibidem, p.59.

<sup>463</sup> MUNIS, Carolina. Ocupação, p.73.

<sup>464</sup> BEY, Hakim. *Op.cit*, p.16-17.

<sup>465</sup> Ibidem, p.17.

localizada, definida, mapeada, ela tem que desaparecer ou será violentamente esmagada. Segundo Hakim Bey, a TAZ deve ser capaz de ações de ataque e de defesa, “mas, se possível, tanto o ‘ataque’ quanto a ‘defesa’ devem evadir a violência do Estado”<sup>466</sup>, não adianta cortar a cabeça da Hidra, uma vez que sempre surgir outras no lugar. Por isso, ele reforça que “as táticas de defesa são a ‘invisibilidade’, que é uma arte marcial, e a ‘invisibilidade’, uma arte ‘oculta’ dentro das artes marciais. A ‘máquina de guerra’ conquista sem ser notada e se move antes do mapa ser retificado”<sup>467</sup>.

Com essa tática do desaparecimento, “a TAZ não existe apenas além do controle, mas também além da definição, além do olhar e da nomenclatura como atos de escravização, além da possibilidade de compreensão do Estado, além da capacidade perceptiva do Estado”<sup>468</sup>. Entretanto, esse desaparecimento, precisa ficar imperceptível ao radar do Estado, mas isso não significa:

Um desaparecimento literal do mundo e do futuro; nenhuma fuga para o passado, para uma ‘sociedade original de lazer’ paleolítica; nenhuma utopia eterna, nenhum esconderijo na montanha, nenhuma ilha; e, também, nenhuma utopia pós-revolucionária – provavelmente nenhuma revolução! – E também nenhuma estação espacial anarquista<sup>469</sup>.

Não existe possibilidade de definir quando ou onde podemos encontrar uma TAZ, pois, não se pode decidir ter uma TAZ, ela é algo que acontece espontaneamente, e ela não existe precisamente em mapas com coordenadas cartesianas. As razões pelas quais não se pode ter indicativos seguros é porque a produção da TAZ “é uma situação fractal carregada de complexidade. A qualquer momento uma TAZ pode ocorrer”<sup>470</sup>. E, como não se pode prever, “tudo o que você pode fazer é maximizar o potencial para o aparecimento”<sup>471</sup>.

A TAZ possui uma localização temporária, mas real no tempo e no espaço, não é uma imaginação, mesmo sua existência virtual é real, pois ela tem também um local determinado na WEB, e “a WEB não fornece apenas um apoio logístico à TAZ, também ajuda a criá-la”<sup>472</sup>. Mas, o importante nela e sua capacidade de não se deixar ser localizada, pois o desaparecimento da TAZ é a rota de fuga, a criação de um novo modo de vida é a postura ativa dessa tática. A TAZ não é uma ação reativa e a sua fuga é um ato de coragem e de resistência no sentido

---

<sup>466</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>467</sup> Ibidem, p.18.

<sup>468</sup> Ibidem, p.71.

<sup>469</sup> Ibidem, p.69.

<sup>470</sup> BEY, Hakim. Entrevista com Hakim Bey na High Times Magazine por Zero Boy., p.92.

<sup>471</sup> Ibidem, p.94.

<sup>472</sup> BEY, Hakim. TAZ: zona autônoma temporária, p.31.

deleuze-guattariano<sup>473</sup>. Essa posição está longe do medo indicado anteriormente por Zizek, pois a criação de um espaço fora do controle do Estado é um ato de coragem e resistência. E, como ela nasce em oposição a revolução, como levante intenso e aberto, pois, “a revolução fechou-se, mas a possibilidade do levante está aberta. Por ora, concentramos nossas forças em ‘irrupções’ temporários, evitando enredamentos com ‘soluções permanentes’”<sup>474</sup>. Mas, para Bey “as coisas são temporárias somente porque não somos fortes o suficiente para fazê-las permanentes... é temporário somente porque nos falta o poder para fazermos isto mais permanente”<sup>475</sup>.

Para confirmar a TAZ e o levante como ações ativas, Bey assegura que elas estão a favor e se inspiram em três coisas: Bando, Múltiplo e nomadismo psíquico. Para ele, enquanto “a família nuclear é unidade base da sociedade de consenso”<sup>476</sup>, invenção e resposta da revolução neolítica, a TAZ tem fundamento (não como princípio ou origem) no BANDO NÔMADE mais remota e mais radical, é “organização” natural do paleolítico. Por um lado:

*A família é fechada, geneticamente, pela posse masculina sobre as mulheres e crianças, pela totalidade hierárquica da sociedade agrícola industrial. Por outro lado, o bando é aberto – não para todos, é claro, mas para um grupo que divide afinidades, os iniciados que juram sobre um laço de amor. O bando não pertence a uma hierarquia maior, ele é parte de um padrão horizontalizado de costumes, parentescos, contratos e alianças, afinidades espirituais etc.*<sup>477</sup>

<sup>473</sup> “Quase sempre quando ouvimos falar em fuga rapidamente associamos essa atitude a uma pessoa covarde, medrosa e, até mesmo, a um canalha, pois o fugitivo é aquela pessoa que se esquivava, se retira ou sai às pressas de determinadas situações ou responsabilidades. No senso comum, fuga e coragem não se esposam, não se ligam e não existe nada de positivo em tal postura. Mas será mesmo que toda fuga é uma negação? Ou existe fuga afirmativa, isto é, fuga como um ato de coragem? No AntiÉdipo, Deleuze e Guattari apresentam uma conotação positiva da fuga, então, eles escreveram:

‘Aos que dizem que fugir não é corajoso, responde-se: [...] Só se pode escolher entre dois polos: a contrafuga paranoica que anima todos os investimentos conformistas, reacionários e fascizantes e a fuga esquizofrênica convertível em investimento revolucionário. Desta fuga revolucionária, desta fuga que deve ser pensada e assumida como o mais positivo, Blanchot diz admiravelmente o seguinte: ‘Que é esta fuga? A palavra é mal escolhida para agradar. Entretanto, a coragem está em aceitar fugir em vez de viver quieta e hipocritamente em falsos refúgios. Os valores, as morais, as pátrias, as religiões e essas certezas privadas que nossa vaidade e a nossa complacência para conosco generosamente nos outorgam, são outras tantas moradas enganadoras que o mundo arranja para aqueles que pensam manter-se firmes e em repouso entre as coisas estáveis. Eles nada sabem dessa imensa ruína para a qual vão indo, ignorantes de si mesmos, no monótono burburinho dos seus passos cada vez mais rápidos que os levam impessoalmente num grande movimento imóvel. Fuga perante a fuga. [Seja um desses homens] que, tendo tido a revelação da deriva misteriosa, já não suportam viver nessas falsas moradas. De início, ele tenta apoderar-se do movimento por sua própria conta. Pessoalmente, ele queria se afastar. Ele vive à margem... [mas] talvez a queda seja isso, que ela já não possa ser um destino pessoal, mas a sorte de cada um em todos (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 453). Nesta visão, a fuga esposa-se da coragem, ela é ato de coragem, ato revolucionário. A coragem de transformar, assumir e afirmar a própria existência. Assim, a criação de linhas de fuga não consiste em fugir da vida pela arte, mas, ao contrário, a linha de fuga é a própria afirmação da vida pela arte. É a fuga do pensamento dominante, é a arte da resistência, é a negação do pensamento fascista, pois, como disse Deleuze, “criar não é comunicar mas resistir. [...] Não há obra que não indique uma saída para a vida, que não trace um caminho entre as pedras” (DELEUZE, 2013, p.183). FERNANDES, Clever. Deleuze: literatura, vida e saúde, Afluente, v.2, n. 6, p. 12-27, set./dez.,2017.

<sup>474</sup> BEY, Hakim. TAZ: zona autônoma temporária, p.20.

<sup>475</sup> Idem. Entrevista com Hakim Bey na High Times Magazine por Zero Boy, p.91.

<sup>476</sup> BEY, Hakim. TAZ: zona autônoma temporária, p.20.

<sup>477</sup> Ibidem, p.20-21.

É nesse sentido que “o anarquismo ontológico é paleolítico demais para a escatologia (...) um épico de mutabilidade”<sup>478</sup>, como os bandos.

A TAZ funciona como um BANDO nômade, ou como um tipo de festa popular, que são “fluxos de força”, ela “é sempre ‘aberta’ porque não é ‘ordenada’. Ela pode até ser planejada, mas se ela não acontece é um fracasso. A espontaneidade é crucial”<sup>479</sup>. Mas, a festa é marcada pela multiplicidade, e ele pondera

A essência da festa: cara a cara, um grupo de seres humanos coloca seus esforços em sinergia para realizar desejos mútuos, seja por boa comida e alegria, por dança, conversa, pelas artes da vida. Talvez até mesmo por prazer erótico ou para criar uma obra de arte comunal, ou para alcançar o arroubamento do êxtase. Em suma, uma ‘união de únicos’ (como coloca Stirner) em sua forma mais simples, ou então, nos termos de Kropotkin, um básico impulso biológico de ‘ajuda mútua’<sup>480</sup>.

Por fim, ele afirma que para a formação da realidade da TAZ é vital o conceito de nomadismo psíquico, ele “como uma tática, aquilo que Deleuze e Guattari metaforicamente chamam de máquina de guerra, muda o paradoxo de um modo passivo para um modo ativo e talvez até mesmo ‘violento’”<sup>481</sup>. Se essas são as bases da ação ativa da TAZ, ela como tática radical emerge sob certas condições, pois “a TAZ começa com um simples ato de percepção”<sup>482</sup>. Sendo assim, a liberação psicológica é fundamental para a sua edificação, isto é, “devemos perceber os momentos e espaços nos quais a liberdade não é apenas possível, mas existente. Devemos saber de que maneiras somos de fato oprimidos, e também de que maneiras ... estamos presos em fantasias onde ideias nos oprimem”<sup>483</sup>, *conditio sine qua non* “a TAZ deve ser o cenário da nossa autonomia presente, mas só pode existir se já nos considerarmos seres livres”<sup>484</sup>. Além dessa liberação psicológica, é necessário compreender a diferença entre a abstração do mundo virtual da e na WEB, pois vivemos no espaço concreto, “a TAZ é um lugar físico, no qual estamos ou não estamos”<sup>485</sup>, numa pura imanência. Entretanto, isso não é uma negação do virtual, uma vez que Bey reconhece que “sem a WEB, a completa realização do complexo da TAZ não será possível. Mas a WEB não é um fim em si mesma. É uma arma”<sup>486</sup>. Assim, a última condição para o emergir da TAZ,

O aparato de controle – o ‘Estado’ – deve (ou pelo menos assim devemos pressupor) continuar a desfazer-se e petrificar-se simultaneamente, deve prosseguir em seu curso

<sup>478</sup> Idem. *Caos: terrorismo poético e outros crimes exemplares*, p.10.

<sup>479</sup> Idem. *TAZ: zona autônoma temporária*, p.24.

<sup>480</sup> Ibidem, p.25.

<sup>481</sup> BEY, Hakim. *TAZ: zona autônoma temporária*, p.27.

<sup>482</sup> Ibidem, p.18.

<sup>483</sup> BEY, Hakim. *TAZ: zona autônoma temporária*, p.73.

<sup>484</sup> Ibidem, p.73-74.

<sup>485</sup> Ibidem, p.74.

<sup>486</sup> Ibidem, p.74.



atual, onde a rigidez histórica cada vez mais mascara um vazio, um abismo de poder. Como o poder ‘desaparece’, nossa ânsia de poder deve ser o desaparecimento<sup>487</sup>.

Desta forma, após essa constatação das condições fundamentais para a edificação da TAZ, Bey faz o seguinte questionamento:

Por que se importar em enfrentar um ‘poder’ que perdeu todo o sentido e se tornou pura simulação? Tais confrontos resultarão apenas em perigosos e terríveis espasmos de violência por parte dos cretinos cheios de merda na cabeça que herdaram as chaves de todos os arsenais e prisões<sup>488</sup>.

Assim, além de não ceder a ânsia de poder, não se deve enfrentar um poder estatal, que só seria reprimido pela violência e força. Para efetivar ações ativas do anarquismo de Bey, ele paradoxalmente, que se colocou o tempo todo contra a organização sistemática, apresentou um programa de ação ou de princípios do anarquismo ontológico visando a transformação do anarquismo, são nove itens do seu programa, são eles:

1. Procure compreender que um *racismo psíquico* substituiu o preconceito escancarado como um dos mais repugnantes aspectos da nossa sociedade. Participação imaginativa em outras culturas, especialmente aquelas com as quais convivemos.
2. Abandone toda pureza ideológica. Abraça o anarquismo ‘Tipo-3’ (para usar o slogan de Bob Black): nem coletivista nem individualista. Limpe o tempo dos ídolos da vaidade, livre-se do Velho Medonho, das relíquias e dos martirologicos.
3. O movimento antitrabalho ou ‘trabalho-zero’ é extremamente importante, incluindo um ataque radical e talvez violento à Educação e ao servilismo das crianças.
4. Desenvolva uma rede samizdat americana, substitua as táticas ultrapassadas de publicação/propaganda. Pornografia e entretenimento popular como veículos de uma reeducação radical.
5. Na música, a hegemonia da batida 2/4 e 4/4 deve ser destruída. Precisamos de uma música nova, totalmente insana, mas que afirme a vida, ritmicamente sutil, mas poderosa, e precisamos dessa música AGORA.
6. O anarquismo necessita afastar-se do materialismo evangélico e do banal cientificismo bidimensional do século XIX. ‘Estados mais elevados de consciência’ não são meros FANTASMAS inventados por padres malignos. O Oriente, o oculto, as culturas tribais possuem *técnicas* que podem ser ‘apropriadas’ de uma forma verdadeiramente anarquista. Sem ‘estados mais elevados de consciência’, o anarquismo acaba e se resseca num certo tipo de miséria, a reclamação chorosa. Precisamos de um tipo prático de ‘anarquismo místico’, livre de toda merda New Age e inexoravelmente herético e anticlerical; ávido por todas as novas tecnologias de consciência e metanóia – uma democratização do xamanismo, embriagada e serena.
7. A sexualidade sofre um forte ataque, obviamente da Direita, de forma mais sutil do movimento de pseudovanguarda da ‘pós-sexualidade’, e de forma ainda mais sutil da recuperação Espetacular na mídia e na propaganda. É chegado o momento para um passo adiante na conscientização de uma política sexual, uma reafirmação explosiva de eros polimorfo – (até mesmo e especialmente diante do flagelo e da depressão) -, uma glorificação literal dos sentidos, uma doutrina do deleite. Abandone todo ódio ao mundo e toda vergonha.
8. Experimente novas táticas para substituir a obsoleta bagagem das Esquerdas. Coloque ênfase nos benefícios práticos, materiais e pessoais de um networking radical. O momento talvez possa não parecer apropriado para violência ou militância, mas um pouco de sabotagem e rupturas imaginativas nunca é demais. Trame e conspire, não pragueje nem gema. O Mundo da Arte, em particular, merece uma dose de ‘Terrorismo Poético’.

---

<sup>487</sup> Ibidem, p.74.

<sup>488</sup> Ibidem, p.64.

9. A desespacialização da sociedade pós-industrial traz alguns benefícios (por exemplo, a comunicação via computador), mas pode também se manifestar como uma forma de opressão (abandono, massificação, arquitetura despersonalizada, destruição da natureza etc.). As comunas dos anos 1960 tentaram ludibriar essas forças, mas fracassaram. A questão do *terreno* recusa-se a desaparecer. Como podemos separar o conceito de *espaço* dos mecanismos de controle? Os gângsteres do território, as Nações/Estados, tomaram o mapa inteiro. Quem pode inventar para nós uma cartografia da autonomia, quem pode desenhar um mapa que inclua nossos desejos?<sup>489</sup>

Existem ressonâncias na proposta de Terrorismo Poético (TP) e Arte-Sabotagem de Bey e as ações de insurreições propostas pelo Comitê Invisível, a invisibilidade, a sabotagem e a luta contra o capital. Neste sentido, Hakim Bey compreende o terrorismo poético como “ações não-violentas em larga escala que podem ter um impacto psicológico comparável ao poder de um ato terrorista – com a diferença de que o ato é de mudança de consciência”<sup>490</sup>. Ele ainda advoga que a arte-TP deve ser criada em lugares públicos: “poemas rabiscados nos lavabos dos tribunais, pequenos fetiches abandonados em parques e restaurantes, arte-xerox sob o limpador de para-brisas de carros estacionados, slogans escritos com letras gigantes nas paredes de playgrounds”<sup>491</sup>. Essas ações da TP devem provocar um tipo de choque-estético, a reação do público “tem de ser uma emoção menos tão forte quanto o terror – profunda repugnância, tensão sexual, temor supersticioso, súbitas revelações intuitivas, angústia dadísta – não importa se o TP é dirigido a apenas uma ou várias pessoas, se é assinada ou anônimo”<sup>492</sup>; e ainda acrescenta, “TP é um ato num Teatro da Crueldade sem palco, sem fileiras de poltronas, sem ingressos ou paredes. Para que funcione, o TP deve afastar-se de forma categórica de todas as estruturas tradicionais para o consumo de arte (galerias, publicações, mídia)”<sup>493</sup>.

“A arte-sabotagem é o lado negro do TP – criação-atraves-da-destruição -, mas não pode servir a nenhum partido ou niilismo, nem mesmo à própria arte”, pois ela “não pode nunca procurar o poder – apenas renunciar a ele”<sup>494</sup>. Assim,

Jogar dinheiro para o alto no meio da bolsa de valores seria um Terrorismo Poético bastante razoável – mas destruir o dinheiro seria uma excelente Arte-Sabotagem. Interferir numa transmissão de TV e colocar no ar alguns minutos de arte incendiária caótica seria um grande feito de TP – mas simplesmente explodir a torre de transmissão seria um ato de Arte-Sabotagem perfeitamente adequado. Se certas galerias e museus merecem, de vez em quando, receber uma tijolada pela Janela – não a destruição, mas sim uma sacudida na sua complacência -, então o que dizer dos BANCOS? ... O mundo não ganharia um pouco mais de beleza com cada banco que tremesse... ou casse? Mas como? A Arte-Sabotagem provavelmente deve ficar longe da política (é tão chata!) – Mas não dos bancos<sup>495</sup>.

<sup>489</sup> BEY, Hakim. *Caos: terrorismo poético e outros crimes exemplares*, p.46-47.

<sup>490</sup> *Ibidem*, p.88.

<sup>491</sup> BEY, Hakim. *Op.cit.*, p.6.

<sup>492</sup> *Ibidem*, p.7.

<sup>493</sup> *Ibidem*, p.7.

<sup>494</sup> *Ibidem*, p.11.

<sup>495</sup> *Ibidem*, p.12.

A visibilidade das TPs e AS são fundamentais para provocar a reação desejado pelos agentes da insurreição, mas Hakim Bey deixa o alerta necessário da inviabilidade. Ninguém deve ser pego na produção das TPs ou das AS, ele sentencia: “Vista-se de forma intencional. Deixe um nome falso. Torne-se uma lenda. O melhor TP é contra a lei, mas não seja pego. Arte como crime; crime como arte”<sup>496</sup>. Apesar que crime é uma questão profundamente relativa, pois nos regimes autoritários e ditatoriais “divergir é crime. Discordar é subversão. Perguntar já é um ato de desobediência”<sup>497</sup>. E, não podemos deixar de lado as ponderações de Deleuze que afirma que existe um risco nessa postura, “há muitas pessoas que sonham ser traidores. Elas acreditam nisso, acreditam ser isso. Não passam, no entanto, de pequenos trapaceiros”; pois, ninguém assume essa condição criminosa, “é que trair é difícil, é criar. É preciso perder sua identidade, seu rosto. É preciso desaparecer, tornar-se desconhecido”<sup>498</sup>. O crime e a traição só acontecem na invisibilidade nisso se ligam Bey e Deleuze.

Para finalizar esse primeiro ato do Teatro Filosófico, não podemos esquecer daquilo que foi o seu objetivo principal, pensar os anarquismos para além de uma conceptualização, pois, como vimos isso não é tarefa possível, não existe anarquismo no singular e a relação entre as várias tendências do anarquismo é complexa. As lutas internas, as divisões, as divergências, dificultam a tentativa de construir coexistências. As tensões entre as melhores táticas para confrontar as estruturas deformadores da vida, muitas vezes, sobrepuja a proposta de construir um outro mundo e uma nova sociedade. Apesar das divergências, o grande projeto dos movimentos é a luta para a criação de um outro mundo, uma outra possibilidade social, uma sociedade da liberdade. É necessário destruir o velho mundo para construir o novo, assim parece que as ações de insurreição dos anarquismos têm uma “paixão por destruição”, usando o título do documentário francês – história do anarquismo – sem deuses, sem mestres. Mas, não deve existir dúvida, que essa destruição visa apenas um tipo de ordem social injusta para construção de uma nova ordem social solidaria, reciproca, generosa, fraterna, de liberdade para todos. Como afirmou Durruti “nós anarquistas não temos medo das ruínas, porque carregamos um novo mundo em nosso coração”<sup>499</sup>, pois o anarquismo “sonha um outro futuro para nosso velho

---

<sup>496</sup> Ibidem, p.7.

<sup>497</sup> GOMES, Roberto. Crítica da razão tupiniquim, p.47.

<sup>498</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Dialogues, p.56. [Dialogo, p.58]. “Il y a beaucoup de gens qui rêvent d’être traîtres. Ils y croient, ils croient y être. Ce ne sont pourtant que de petits tricheurs ... C’est que traître, c’est difficile, c’est créer. Il faut y perdre son identité, son visage. Il faut disparaître, devenir inconnu”.

<sup>499</sup> Depoimento no documentário História do anarquismo: sem deuses, sem mestre, III Parte MEMÓRIA DO DERROTADO (1922-1945) <https://www.youtube.com/watch?v=Vf6ji4XH2rM>.

mundo e luta há mais de 180 anos contra todos os mestres e deuses”<sup>500</sup>. Movidos pela coragem, os anarquistas acreditam nessa possibilidade, e segundo Deleuze,

Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzido ... é ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo<sup>501</sup>.

E a construção ou criação deste novo mundo e novo povo é possível a partir das várias táticas e estratégias. Viver num mundo sem Estado, sem o Capital, sem Mestres, pois os anarquistas não aspiram nem a conquista do poder político, nem à construção de uma ditadura rotulada de popular, sua principal aspiração é trilhar os caminhos da revolução social e da construção de um mundo melhor para todos.

---

<sup>500</sup> Depoimento no documentário História do anarquismo: sem deuses, sem mestre, III Parte MEMÓRIA DO DERROTADO (1922-1945) <https://www.youtube.com/watch?v=Vf6ji4XH2rM>.

<sup>501</sup> DELEUZE, Gilles. Conversações, p.222. [Controle e Devir – Entrevista a Toni Negri – Futur Antérieur, n.1, primavera de 1990].

## 2 GILLES DELEUZE E OS ANARQUISMOS: RESSONÂNCIAS E AFINIDADES

A proposta desse trabalho é pensar a aproximação de Deleuze e os anarquistas e dos anarquistas à Deleuze, num movimento de mão dupla. As afinidades e ressonâncias entre Deleuze e os anarquismos e o contrário. Essa ideia surgiu, principalmente, a partir da leitura de um artigo de Edson Passetti intitulado *Atravessando Deleuze*, nele Passetti afirmou que Daniel Colson convidou-nos, no processo de renascimento teórico da anarquia, “à andar com Deleuze, e com tantos outros com os quais a anarquia estabelece afinidades secretas”<sup>502</sup>, porém adverte “que as afinidades anarquistas também dependem do temperamento dos envolvidos, de diferentes formas de sensibilidade, jeitos de fazer, predisposições, enfim, as afinidades libertárias como se poderia presumir não são da ordem ideológica”<sup>503</sup>. Para ele, as tendências anarquistas compõem grupos de afinidades para mudar a sociedade<sup>504</sup>, e essa composição busca forjar unidade, o que é problemático, pois “os anarquistas atuam, vivem e afirmam não tanto pelo princípio de afinidade, mas pelo da coexistência”<sup>505</sup>. E, essa posição seria equivocada, “por ser múltiplo só podemos pensar em anarquismos com seus propósitos realizando-se mutuamente”<sup>506</sup>.

Essas advertências são importantes, porque a aproximação que se pretende estabelecer entre Deleuze e os anarquismos não se dá na esfera ideológica e nem deseja forjar um tipo de unidade por compreendermos que os anarquismos não operam na formação de grupos de afinidades padronizando diferenças, gerando um tipo de uniformidade, quem faz isso são as democracias<sup>507</sup>. Os anarquismos não são pluralistas e “são mais que somas e multiplicações; são potências e intensidades de liberdades”<sup>508</sup>. Assim, esse pensar Deleuze entre os anarquistas não é tarefa simples não é da ordem da ideologia, não é da coexistência militante, é de uma outra dimensão. Então, em qual dimensão acontece essa secreta afinidade entre eles? Acredito que, além de compreender essa relação a partir da ideia de acordo discordante, os conceitos de transversalidade e de relação transversal podem ser uteis nesse empreendimento, pois, de acordo com Deleuze, “é possível pensar ou escrever transversalmente sobre certos fenômenos sem passar pela experiência real, do mesmo modo que é possível viajar sem sair do lugar”<sup>509</sup>.

---

<sup>502</sup> PASSETTI, Edson. *Anarquismo Urgente*, p.56.

<sup>503</sup> *Ibidem*, p.56.

<sup>504</sup> *Ibidem*, p.5.

<sup>505</sup> *Idem*. *Anarquismos e sociedade de controle*, p.25.

<sup>506</sup> *Ibidem*, p.72.

<sup>507</sup> *Idem*. *Anarquismo Urgente*, p.31.

<sup>508</sup> *Ibidem*, p.5.

<sup>509</sup> PRECIADO, Paul. *Manifesto contrassexual*, p.177.

Desta forma, as afinidades deleuzianas com os anarquismos não são ideológicas e nem de coexistência, são transversais. E essa transversalidade reforça outro elemento importante da e na filosofia produzido pelo filósofo francês, essa perspectiva se afasta do identitarismo, que estabelece a necessidade do “lugar de fala” para pensar, falar e escrever sobre determinados fenômenos. Como se sabe, Deleuze “não está interessado nos discursos que são produzidos em torno da identidade”<sup>510</sup>, pois para ele “o problema da filosofia não é tanto determinar quem pode pensar ou falar sobre o que, e sim como criar um conjunto de condições que permitiriam a todos e a cada um falar”<sup>511</sup>.

Por isso, para Preciado, “em Deleuze, a transversalidade adquire nova força, convertendo-se em condição de possibilidade de certas experiências de devir”<sup>512</sup>. Assim, a transversalidade é um tipo de aproximação, um tipo de afinidade, é uma experimentação sem vivência real. Se não podemos afirmar Deleuze como anarquista militante, podemos assegurá-lo como um anarquista transversal. Não estou com isso querendo vincular Deleuze num nível de identidade anarquista, o que seria violência e incongruência, quero apenas indicar essa aproximação transversal entre ele e os anarquismos. Além do mais, Colson já nos tinha alertado para dois perigos ou deturpações possíveis quando se faz essa aproximação e que se deve evitar: Ele escreveu:

A primeira, a mais fácil de evitar porque Deleuze não se presta a isso, consistiria em querer reduzir este filósofo a um ponto de referência anarquista de forma superficial e anedótica, tentando vinculá-lo em um nível de identidade a uma família política. A segunda deturpação, inversa e mais tentadora, consistiria em considerar a filosofia de Deleuze como inteiramente nova, ou seja, como um pensamento que, como outros, exigiria uma transformação teórica completa do movimento libertário, uma ruptura radical com seu passado e um re-fundamento de um projeto até então vinculado a um contexto oitocentista, que, portanto, deveria ser quase totalmente reinventado. Quanto à França, essa tentação pode ser encontrada, por exemplo, na desaparecida revista "*Les CEillets Rouges*", que no final da década de 1980 foi uma das raras tentativas de reconhecer a importância de Deleuze para o pensamento libertário<sup>513</sup>.

---

<sup>510</sup> Ibidem, p.178.

<sup>511</sup> Ibidem, p.179

<sup>512</sup> Ibidem, p.177.

<sup>513</sup> “Nel caso di Deleuze, la difficoltà, da un punto di vista libertario, è che può essere oggetto di un doppio travisamento. Il primo, il più facile da evitare perché Deleuze non vi si presta, consisterebbe nel voler ridurre questo filosofo a un punto di riferimento anarchico in modo superficiale, aneddotico, cercando di annetterlo sul piano identitario a una famiglia politica. Il secondo travisamento, inverso e più allettante, consisterebbe nel considerare la filosofia di Deleuze come interamente nuova, cioè come un pensiero che, al pari di altri, richiederebbe una completa trasformazione teorica del movimento libertario, una rottura radicale con il suo passato e la rifondazione di un progetto finora legato a un contesto ottocentesco, che dovrebbe pertanto essere quasi totalmente reinventato. Per quanto riguarda la Francia, questa tentazione si ritrova, ad esempio, nella rivista ormai scomparsa "*Les CEillets Rouges*", che alla fine degli anni Ottanta è stata uno dei rari tentativi di riconoscere l'importanza di Deleuze per il pensiero libertario.”. COLSON, Daniel. *Deleuze e la rinascita del pensiero libertário*, 2011, p.53.

Duas tentações que se devem evitar, rotular Deleuze de anarquista e transformar sua filosofia num tipo de teoria anarquista, assim é necessário fugir das caricaturas anedóticas, que são superficiais e deformadoras e também não se deve esquecer que os anarquismos e a anarquia dispensam-se de teoria, “pois toda teoria sempre é um pensamento superior. A anarquia é formada por miríades de práticas libertárias que se atualizam”<sup>514</sup>. Além disso, nos lembra Colson, “em relação a Deleuze, o maior perigo é sempre fazer muito e não o suficiente”<sup>515</sup>. Mas, o que seria suficiente nessa questão complexa? Bastaria mostrar os pontos de afinidades entre os conceitos criados por Deleuze e as teorias anarquistas? Acho pouco provável, apesar de ser necessário, num primeiro movimento pensar Deleuze e os anarquismos e perceber que a ontologia anárquica de Deleuze tem a ver com a inspiração teórica inicial que deu vida aos anarquismos; as duras ponderações contra a filosofia da representação, a lógica rizomática, a dialética serial, entre outras coisas são de forte inspiração anarquista; e, da mesma forma, num movimento inverso, é possível perceber que os anarquismos se renovaram ao se aproximarem da filosofia de Deleuze.

Vejo na TAZ de Bey um exemplo claro de criação conceitual anarquista de inspiração deleuziana. Ela é a máquina de guerra. Mesmo não tendo a ver diretamente com a ideologia anarquista, o pensamento de Deleuze tem relações transversais com os anarquismos de ontem e de hoje. Colson trabalhou muito na primeira direção, pois sua preocupação primeira foi pensar a “maneira como o pensamento de Deleuze nos permite e nos reconecta com a inspiração inicial do movimento anarquista”<sup>516</sup>, ou seja, mostrar a ligação num longo arco que vai de Proudhon à Deleuze. É o que temos no seu *Pequeno léxico filosófico do anarquismo: de Proudhon a Deleuze*, Colson, numa releitura a contrapelo, mostra que é possível perceber conexões entre a filosofia de Deleuze e o pensamento libertário. Pois “se por um lado a extrema novidade de seu pensamento rompe com as evidências e os hábitos, por outro lado, não é o resultado de uma ruptura com o passado, porque consiste antes numa releitura e re-apropriação desse passado”<sup>517</sup>. Assim, Colson afirma que:

---

<sup>514</sup> PASSETTI, Edson. *Anarquismo Urgente*, p.32.

<sup>515</sup> “Riguardo a Deleuze, il pericolo maggiore è sempre quello di fare troppo e non abbastanza” COLSON, Daniel. *Op.cit.*, 2011, p.53.

<sup>516</sup> “Mi accontenterò di esaminare rapidamente solo la prima: il modo in cui il pensiero di Deleuze ci permette di ricollegarci all'ispirazione iniziale del movimento anarchico.”. COLSON, Daniel. *Deleuze e la rinascita del pensiero libertário*, 2011, p.54.

<sup>517</sup> Il paradosso di Deleuze, sia in riferimento all'anarchismo che, più in generale, alla filosofia, è che se per un verso la novità estrema del suo pensiero rompe con le evidenze e le abitudini, per l'altro verso non è però il portato di una rottura con il passato, poiché consiste piuttosto in una rilettura e in una riappropriazione di questo passato”. *Ibidem*, p.54.

Talvez seja necessário um esclarecimento que nos permita compreender melhor como a filosofia de Deleuze possibilita uma releitura dos primeiros textos libertários. O esquecimento da inspiração originária do anarquismo não foi simplesmente consequência, mas feliz neste caso, das formas assumidas pelo movimento libertário, ou seja, de sua grande dificuldade em se transformar em Igreja ou instituição. Em sintonia com o pensamento anarquista e suas intuições, esse esquecimento foi um efeito de seu tempo, do terrível período inaugurado pelos massacres da Primeira Guerra Mundial e continuou com o fascismo, o nazismo e o stalinismo, e terminou com o genocídio da Segunda Guerra Mundial. É provavelmente devido ao seu forte apelo à vida e à relação concreta com os outros e com o mundo que os textos de Proudhon e Bakunin escaparam por tanto tempo do olhar da morte tão dominante; onde o sarcasmo de Marx e sua violência lógica e demonstrativa teriam tido ecos tão duradouros. Só um certo tipo de vida e prática teórica poderia devolver sentido a textos que, se já não tinham leitores, certamente não o devia à inércia ou à preguiça dos possíveis interessados, mas àquela falta de "visibilidade" de que Deleuze fala sobre Foucault; ou seja, a ausência de "formas de brilho" capazes de fazê-los sair das sombras, para reinventar e mostrar mais uma vez, para citar Deleuze, os "flashes", os "brilhos" e os "fagulhas" do pensamento que os anima<sup>518</sup>.

Para Colson tem-se a partir da filosofia de Deleuze um renascimento do pensamento libertário, pois mesmo sendo claro para todos os leitores de Deleuze que provavelmente Deleuze não tenha lido Proudhon e nem Bakunin, uma vez que não existe nenhuma citação direta deles em suas obras, é indubitável as forças anarquistas atravessando Deleuze. Colson enfatiza que:

É quase certo que Deleuze não leu Proudhon ou Bakunin e, pelo que sei, ele nunca os menciona [...]. Mas como deixar de experimentar uma sensação precisa e deslumbrante de reminiscência quando, três anos após a publicação do estudo de Ansart sobre Proudhon, os primeiros capítulos do *Anti-Édipo* de Deleuze-Guattari podem ser lidos? Em poucas frases, e acreditando que ainda podem conectar sua invenção a Marx, Deleuze e Guattari redescobrem repentinamente uma das dimensões essenciais do pensamento de Proudhon: no que diz respeito ao social, por exemplo, quando mostram como isso "forma uma superfície onde toda a produção é gravada e parece emanar da superfície de gravação"; ou no que diz respeito à psicanálise, quando mostram como Édipo se revirou sobre as máquinas desejantes, como "se apropriou da produção desejante como se dele emanassem todas as forças produtivas do desejo"<sup>519</sup>.

<sup>518</sup> "Tuttavia, è forse necessaria una precisazione che può permettere di comprendere meglio in che modo la filosofia di Deleuze renda possibile una reinterpretazione dei primi testi libertari. L'oblio dell'ispirazione originaria dell'anarchismo non è stato semplicemente la conseguenza, piuttosto felice in questo caso, delle forme assunte dal movimento libertario, cioè della sua grande difficoltà a trasformarsi in una Chiesa o in un'istituzione. In sintonia con il pensiero anarchico e le sue intuizioni, questo oblio è stato un effetto della sua epoca, del terribile periodo inaugurato dai massacri della prima guerra mondiale e continuato con il fascismo, il nazismo e lo stalinismo, per poi concludersi con il genocidio della seconda guerra mondiale. Si deve probabilmente al loro forte richiamo alla vita e al rapporto concreto con gli altri e con il mondo se i testi di Proudhon e Bakunin si sono sottratti agli sguardi di morte così a lungo dominanti; lì dove il sarcasmo di Marx e la sua violenza logica e dimostrativa avrebbero invece avuto echi tanto duraturi. Solo un certo tipo di vita e di pratica teorica potevano ridare un senso a testi che, se non avevano più lettori, non lo dovevano certo all'inerzia o alla pigrizia dei possibili interessati, ma a quella mancanza di "visibilità" di cui Deleuze parla a proposito di Foucault; cioè all'assenza di "forme di luminosità" in grado di farli uscire dall'ombra, di reinventare e mostrare ancora una volta, per citare Deleuze, i "bagliori", i "luccichii" e gli "scintillii" del pensiero che li anima." Ibidem, p.57.

<sup>519</sup> "Ma questo regime di luminosità o di visibilità, che rende possibile per la seconda volta, se non per la prima, la lettura dei testi fondanti del pensiero anarchico, non è solo una delle dimensioni essenziali della rinascita libertaria degli ultimi trent'anni. Aiuta anche a capire non solo perché questa rinascita non è una rottura con il passato, bensì il suo ritorno e la sua reinvenzione, ma anche il tipo di rapporto che il pensiero e i testi di Deleuze sono in grado di mantenere con il pensiero e i testi dell'anarchismo. Quando Deleuze-Foucault parlano di "visibilità", o quando



No terceiro capítulo do *Anti-Édipo*, como veremos, tem-se a resposta de Deleuze-Guattari sobre a origem do Estado, a teoria do URSTAAT, que é ampliada no *Mil Platôs*, no *Tratado da Nomadologia*. Neste esforço interpretativo, Colson mostrar como o pensamento de Deleuze pode restaurar vida e significado aos textos originais do anarquismo inscrevendo-os ao contemplá-los em um movimento teórico e prático muito mais amplo. Limitar-me-ei, a título indicativo, a destacar dois aspectos deste esforço colsoniano<sup>520</sup>. Ele escreveu:

O primeiro diz respeito à maneira como o anarquismo vê a relação entre o homem e a natureza, aquela natureza da qual Descartes queria que o homem fosse senhor e dono. Sabemos, principalmente pelo debate ecológico, o quão atual é esse problema. Do ponto de vista histórico, não se pode excluir que o anarquismo, em sua representação mais comum, acabou compartilhando as ilusões de onipotência do dualismo cartesiano, que é a visão de um homem radicalmente separado da natureza e do resto do mundo, capaz de decidir livremente o que fazer com esta natureza e este mundo. Os textos fundadores do movimento libertário, entretanto, são muito explícitos nesse ponto. Para o anarquismo, o homem é inseparável de um mundo que o cerca e passa por ele. E é nesse mundo, investindo-o em sua totalidade, que o anarquismo concebe seu projeto de emancipação. Todos conhecem a famosa frase de Elisée Reclus: "O homem é a natureza que se torna consciente de si mesma"<sup>521</sup>. Em sua simplicidade um tanto provocativa, e deixando de lado sua dimensão providencialista de um grande épico histórico, esta afirmação expressa uma posição incansavelmente reafirmada pelos primeiros teóricos anarquistas. De Proudhon, quando mostra como o homem vivo é um "todo" da mesma forma que "a planta e o cristal" o são; ou quando enraíza a liberdade humana em um longo desenvolvimento da espontaneidade, desde o "nível mais baixo de seres inorganizados" até "plantas e

---

Deleuze-Guattari parlano di "regimi di segni" e "piani di consistenza", mostrano perfettamenteamente in che senso questa capacità di leggere Bakunin e Proudhon non rimanda a questo o a quell'autore, a questo o a quel riferimento, ma rimanda appunto alla luminosità di quel tempo e alle concatenazioni pratiche che vi corrispondono. È pressoché certo che Deleuze non abbia letto Proudhon o Bakunin, e a quanto mi è dato sapere non li cita mai. Ma proprio in quel periodo Pierre Ansart pubblica un testo straordinario su Proudhon, dove, come era avvenuto pochi anni prima nel caso di Nietzsche, scritti a lungo considerati contraddittori o incoerenti, assolutamente estranei alle regole del pensiero accademico, improvvisamente acquisiscono una forza e un significato evidenti. Come non provare una sensazione precisa e folgorante di reminiscenza quando, tre anni dopo l'uscita dello studio di Ansart su Proudhon, si possono leggere i primi capitoli dell'Anti-Edipo di Deleuze-Guattari? In poche frasi, e pur credendo di poter ancora ricollegare la loro invenzione a Marx, Deleuze e Guattari riscoprono d'un tratto una delle dimensioni essenziali del pensiero di Proudhon: a proposito del sociale, ad esempio, quando mostrano come questo "formi una superficie ove tutta la produzione si registra e sembra emanare dalla superficie di registrazione"; o a proposito della psicoanalisi, quando mostrano come l'Edipo si sia ribaltato sulle macchine desideranti, come "si sia appropriato della produzione desiderante come se tutte le forze produttive del desiderio emanassero da lui". Ibidem, p.57-58.

<sup>520</sup> "Non mi è qui possibile mostrare, anche solo rapidamente, in che modo il pensiero di Deleuze possa ridare vita e significato ai testi originari dell'anarchismo inscrevendoli nel contempo in un movimento teorico e pratico molto più ampio. Mi limiterò, a titolo indicativo, a evidenziare due aspetti di questo incontro." Ibidem, p.58).

<sup>521</sup> "Il primo riguarda il modo in cui l'anarchismo vede il rapporto tra uomo e natura, quella natura di cui Descartes ha voluto che l'uomo fosse padrone e proprietario. Sappiamo, in particolare attraverso il dibattito dell'ecologia, quanto questo problema sia attuale. Da un punto di vista storico, non è da escludere che l'anarchismo, nella sua rappresentazioni più comune, abbia finito per condividere le illusioni di onnipotenza del dualismo cartesiano, ovvero la visione di un uomo radicalmente separato dalla natura e dal resto del mondo, capace di decidere liberamente cosa fare di questa natura e di questo mondo. I testi fondatori del movimento libertario, tuttavia, sono molto espliciti su questo punto. Per l'anarchismo, l'uomo è inseparabile da un mondo che lo circonda e lo attraversa. Ed è all'interno di questo mondo, investendolo nella sua totalità, che l'anarchismo concepisce il suo progetto di emancipazione. Tutti conoscono la celebre frase di Elisée Reclus: "L'uomo è la natura che prende coscienza di sé". Ibidem, p.58).

animais". De Kropotkin, quando, na esteira de Spinoza, ele explica que “o homem faz parte da natureza, porque sua vida pessoal e em sociedade também é um fenômeno da natureza”. De Bakunin, sobretudo, pela sua forma de conceber a revolta, segundo a fórmula milenar da explosão excessiva e violenta, a partir do instinto, da "paixão" e da "vida"; mas também em seus textos mais filosóficos, quando observa, contra todas as formas de idealismo e transcendência, que: "[O homem] nada mais é que a natureza; seus sentimentos mais sublimes ou mais monstruosos, as determinações mais distorcidas, as mais egoístas ou as mais heroico de sua vontade, de seus pensamentos mais abstratos, mais teológicos, mais absurdos, tudo isso nada mais é do que natureza. Vem este sonho monstruoso? De onde? Mas da teologia, da ciência do Nada e, mais tarde, da metafísica, que exige a reconciliação impossível do Nada com a realidade”<sup>522</sup>.

Seria errado reduzir ao naturalismo essa maneira de conceber o lugar do homem no mundo que o cerca e o atravessa; um naturalismo, entretanto, piorado por Kropotkin com suas tentativas malsucedidas de dar ao anarquismo uma base científica emprestada da biologia e das ciências naturais. Com Deleuze, mas também com outras abordagens filosóficas, sejam contemporâneas ou de autores que estamos redescobrimo, como as de Bruno Latour e Isabelle Stengers, por exemplo, ou de Gibert Simondon e Gabriel Tarde, torna-se possível não apenas avaliar plenamente as concepções teóricas de Proudhon e Bakunin, mas também para compreender melhor o significado político e filosófico das metáforas telúricas de Desjacques ou Coeurderoy; torna-se possível dar sentido à ação direta e à "propaganda do fato", tão desacreditada e incompreendida; torna-se possível inscrever as experiências mais importantes do movimento libertário, na Espanha e fora dela, em um projeto e em um processo em que as palavras "humanidade", "natureza", "individual", "coletivo", "ação", "liberdade" eles adquirem um significado completamente diferente<sup>523</sup>.

Como em Spinoza e Nietzsche, a natureza a que se referem Proudhon e Bakunin não é redutível nem ao reino dos vivos, nem à figura mais ou menos personalizada da terra, mesmo ampliada à escala de todo o universo, do todo mundo físico. Para eles, e no contexto de uma concepção explicitamente filosófica ou ontológica, a Natureza é o Ser, a totalidade do que é, o real, o "mundo real" que Bakunin opõe às reivindicações do "fantasma divino", a todas as formas de idealismo, a qualquer forma de transcendência. Com base nas análises de Deleuze, em sua releitura de Spinoza, Nietzsche, Bérngson, Leibniz e alguns outros, o anarquismo pode não só recuperar sua

---

<sup>522</sup> “Nella sua semplicità un po'provocatoria, e mettendo da parte la sua dimensione provvidenzialistica da grande epopea storica, questa affermazione esprime una posizione instancabilmente ribadita dai primi teorici anarchici. Da Proudhon, quando mostra come l'uomo vivente sia un "insieme" allo stesso modo in cui lo sono "la pianta e il cristallo"; o quando radica la libertà umana in un lungo sviluppo della spontaneità, dal "livello più basso degli esseri inorganizzati" fino "alle piante e agli animali". Da Kropotkin, quando, sulla scia di Spinoza, spiega che "l'uomo è parte della natura, perché la sua vita personale e in società è anch'essa un fenomeno della natura". Da Bakunin, soprattutto, per il suo modo di concepire la rivolta, secondo la formula millenaristica di esplosione eccessiva e violenta, a partire dall'istinto, dalla "passione" e dalla "vita"; ma anche nei suoi testi più filosofici, quando osserva, contro ogni forma di idealismo e trascendenza, che: "[L'uomo] non è altro che natura; i suoi sentimenti più sublimi o più mostruosi, le determinazioni più snaturate, le più egoiste o le più eroiche della sua volontà, i suoi pensieri più astratti, più teologici, più assurdi, tutto questo non è altro che natura. La natura lo avvolge, lo penetra, è sua intera esistenza. Come potrà mai uscirne? [...] Da dove proviene questo sogno mostruoso? Da dove? Ma dalla teologia, dalla scienza del Nulla e, più tardi, dalla metafísica, che pretende l'impossibile riconciliazione di Nulla e realtà". Ibidem, p.58-59).

<sup>523</sup> “Sarebbe sbagliato ridurre al naturalismo questo modo di concepire la collocazione dell'uomo nel mondo che lo circonda e lo attraversa; un naturalismo peraltro peggiorato da Kropotkin con i suoi infruttuosi tentativi di dare all'anarchismo una base scientifica mutuata dalla biologia e dalle scienze naturali. Con Deleuze, ma anche con altri approcci filosofici, siano essi contemporanei o di autori che andiamo riscoprendo, come quelli di Bruno Latour e Isabelle Stengers, ad esempio, o di Gibert Simondon e Gabriel Tarde, diventa possibile non solo valutare appieno le concezioni teoriche di Proudhon e Bakunin, ma anche cogliere meglio il significato politico e filosofico delle metafore telluriche di Desjacques o di Coeurderoy; diventa possibile dare senso all'azione diretta e alla "propaganda del fatto", tanto screditata e fraintesa; diventa possibile inscrivere gli esperimenti più importanti del movimento libertario, in Spagna e altrove, in un progetto e in un processo in cui le parole "umanità", "natura", "individuo", "collettivo", "azione", "libertà" acquistano un significato del tutto diverso.” (Daniel Colson, *Deleuze e la rinascita del pensiero libertario*, 2011, p.59).

inspiração original, mas também enquadrá-la em um movimento de pensamento muito mais amplo, que lhe permite desenvolver todas as implicações com as quais está grávida. Contrariamente a qualquer transcendência e a qualquer dualismo, a todas as formas de oposição do homem ao mundo que o rodeia, atravessa-o e o constitui, e a qualquer desejo de outro mundo que não represente uma possibilidade já aberta no aqui e agora, o anarquismo de Proudhon e Bakunin pode finalmente aparecer pelo que é: um monismo e imanentismo absolutos. Para eles, como para Spinoza e Nietzsche, tudo é dado e, portanto, tudo é possível, porque essa totalidade já presente é infinita em suas possibilidades; e essas possibilidades dependem do fato de que os seres humanos podem montar tudo de maneira diferente, de um número infinito de maneiras.<sup>524</sup>

O segundo ponto de encontro entre o pensamento de Deleuze e o que esse mesmo pensamento nos permite dizer sobre o anarquismo, certamente mais importante porque diz respeito ao cerne do projeto e do processo libertário. Em uma passagem do MIL PLATÔS que citei antes, Deleuze e Guattari definem anarquia desta forma: "Anarquia e unidade são uma, a mesma coisa, não a unidade do Um, mas uma unidade estranha que se diz apenas do múltiplo". É aqui, sem dúvida, que medimos toda a distância que, no plano do pensamento, separou o anarquismo originário das formas teóricas ou pragmáticas que mais tarde se deu. Noção fundadora do movimento libertário, a anarquia como um pensamento-motivo perdeu seu significado problemático e teórico ao longo do tempo. Transformou-se, certamente por razões de credibilidade, em um modelo político vago e pobre: a ausência de um governo, um dia, em um futuro indeterminado. Mas, graças a Deleuze, a anarquia pode redescobrir sua força original, dar novamente um nome, como objetivo e como meio, à afirmação do múltiplo, à afirmação da multiplicidade dos seres e de sua capacidade de compor um mundo sem hierarquia nem domínio<sup>525</sup>.

Estes dois destaques de Colson são demonstrativos deste encontro entre o pensamento de Deleuze e os pensamentos anarquistas, mas não é suficiente. Nessa direção temos que pensar também a ontologia de Deleuze que é desdobramento dessa definição de anarquia sinalizado

---

<sup>524</sup> Come in Spinoza e Nietzsche, la natura cui fanno riferimento Proudhon e Bakunin non è riducibile né al regno dei viventi, né alla figura più o meno personalizzata della terra, anche allargata alla scala dell'intero universo, di tutto il mondo fisico. Per loro, e nell'ambito di una concezione esplicitamente filosofica o ontologica, la Natura è l'Essere, la totalità di ciò che è, il reale, il "mondo reale" che Bakunin oppone alle pretese del "fantasma divino", a ogni forma di idealismo, a ogni forma di trascendenza. Sulla base delle analisi di Deleuze, della sua rilettura di Spinoza, Nietzsche, Bergson, Leibniz e di alcuni altri, l'anarchismo può non solo recuperare la sua ispirazione originaria, ma inquadrala anche in un movimento di pensiero molto più ampio, che gli permetta di sviluppare tutte le implicazioni di cui è gravido. Contrario qualsiasi trascendenza e a ogni dualismo, a tutte le forme di opposizione dell'uomo al mondo che lo circonda, lo attraversa e lo costituisce, e avverso a qualunque desiderio di un mondo altro che non rappresenti una possibilità già aperta nel qui e ora, l'anarchismo di Proudhon e Bakunin può infine apparire per quello che è: un monismo e un immanentismo assoluti. Per loro, come per Spinoza e Nietzsche, tutto è dato, e dunque tutto è possibile, perché questa totalità già presente è infinita nelle sue possibilità; e queste possibilità dipendono dal fatto che gli esseri umani possono ricomporre questo tutto in modo diverso, in un'infinità di modi". Ibidem, p.59-60.

<sup>525</sup> "Occorrerebbe ovviamente sviluppare ulteriormente ciò che vado dicendo, e mi scuso di essere troppo allusivo. Ma in conclusione vorrei indicare, ancora più rapidamente, un secondo punto di incontro tra il pensiero di Deleuze e ciò che questo stesso pensiero permette di dire sull'anarchismo, senz'altro più importante perché riguarda il cuore del progetto e del processo libertario. In un passo di MILLE PIANI che ho citato prima, Deleuze e Guattari definiscono così l'anarchia: "L'anarchia e l'unità sono una sola, una stessa cosa, non l'unità dell'Uno, ma una più strana unità che si dice soltanto del molteplice". È qui, senza dubbio, che si misura tutta la distanza che, sul piano del pensiero, ha separato l'anarchismo originario dalle forme teoriche o pragrammatiche che esso si è dato in seguito. Nozione fondante del movimento libertario, l'anarchia come pensiero del moteplice ha smarrito nel tempo il suo significato problematico e teorico. Si è trasformata, sicuramente per ragioni di credibilità, in un vago e povero modello politico: l'assenza di governo, un giorno, in un avvenire imprecisato. Ma proprio grazie a Deleuze, l'anarchia può ritrovare la sua forza originaria, dare di nuovo un nome, come obiettivo e come mezzo, all'affermazione del molteplice, all'affermazione della molteplicità degli esseri e delle loro capacità di comporre un mondo senza gerarchia né dominio.". Ibidem, p.60.

por Colson. Porém, como Deleuze e Guattari afirmam “antes do ser, há a política”<sup>526</sup>, é importante pensar a ontologia relacionada a política. Mas, antes de entrar nessa articulação entre política e ontologia, vamos apresentar o uso deleuziano do termo anarquia e anarquia coroada, fortemente presente na sua ontologia.

## 2.1 A anarquia e anarquia coroada

Este termo a princípio contraditório e estranho, pois coroa remete a reis, imperadores, príncipes, e isso a hierarquia, estratificação, subordinação, aquilo que é o oposto do desejo anárquico, desejo de igualdade plena, horizontalidade e a unidade do múltiplo. Assim, quando se observa a presença deste termo na produção de Deleuze compreende-se seu uso desterritorializador. Na obra *Diferença e Repetição (DF)* temos um duplo uso do termo: duas vezes o termo *Anarquia* sem adjetivação e sete vezes o termo composto *Anarquia Coroada*, o porquê dessa distinção não fica claro, entretanto, como o próprio Deleuze ensina quando um pensador usa um termo semelhante, não podemos colocar um sinal de igualdade entre estes usos, no fundo do processo o pensador tinha uma intenção ao fazer essa distinção. Não podemos aqui simplificar esta posição deleuziana, o que temos que realizar é cruzar os usos e verificar os elementos ou componentes associados por ele na obra.

Quando pela primeira vez nos deparamos com o termo anarquia no *DF*, Deleuze está pensando a questão da distribuição e partilha do ser unívoco (debate ontológico) e assegura que temos duas acepções completamente diferentes, sem conciliação possível; por um lado, existe “uma distribuição que implica uma partilha do distribuído: trata-se de repartir o distribuído como tal... Este tipo de distribuição procede por determinações fixas e proporcionais, assimiláveis a ‘propriedade’ ou territórios limitados na representação”<sup>527</sup>; e, por outro lado, há “uma distribuição totalmente diferente desta, uma distribuição que é preciso chamar de nômade, um nomos nômade, sem propriedade, sem cerca e sem medida”<sup>528</sup>.

A conclusão dessa filosofia da terra deleuziana é que partilhar a Terra é muito diferente de partilhar o espaço. A Terra como espaço aberto, sem limites precisos, onde “nada cabe ou pertence a alguém, mas todas as pessoas estão dispostas aqui e ali, de maneira a cobrir o maior

---

<sup>526</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs, p.85. v.3 [Mille Plateaux, p.249]. Eles escreveram: “Analyse du désir, la schizo-analyse est immédiatement pratique, immédiatement politique, qu’il s’agisse d’un individu, d’un groupe ou d’une société. Car, avant l’être, il y a la politique”. No livro *Dialogues*, Deleuze afirma: “Comme dit Félix, avant l’Être il y a la politique” (p.24).

<sup>527</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p.68-69.

<sup>528</sup> *Ibidem*, 69.

espaço possível”.<sup>529</sup> A ontologia anárquica deleuziana “visa coibir todo tipo de divisão ou cisão, de diferenciação ilegítima que justifique ou legitime um modo de organização social no interior do qual a exclusão é a regra”<sup>530</sup>. E inserido neste debate, poderíamos afirmar, de sua filosofia da terra (na sua ontologia do ser) que Deleuze faz uso do termo Anarquia e logo em seguida Anarquia Coroada:

Esta medida ontológica está mais próxima da desmesura das coisas que da primeira medida; esta hierarquia ontológica está mais próxima da *hybris* e da ANARQUIA dos seres que da primeira hierarquia. Ela é o monstro de todos os demônios. Então, as palavras “tudo é igual” pode ressoar, mas como palavras alegres, com a condição de se dizê-las do que não é igual neste SER igual unívoco... Todas estão numa proximidade absoluta ali onde a *hybris* a situa e, grande ou pequena, inferior ou superior, nenhuma delas participa mais ou menos do ser ou o recebe por analogia. Portanto, a univocidade do ser significa também a igualdade do ser. O ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e ANARQUIA COROADA<sup>531</sup>.

Para Deleuze, a univocidade e a analogia são inconciliáveis, pois “se o ser é unívoco em si mesmo, enquanto ser, não será análogo, desde que considerado em seus modos intrínsecos ou fatores individuantes”<sup>532</sup>. Assim, “na medida em que se reporta imediatamente à diferença, a univocidade do ser exige que se mostre como a diferença individuante procede, no ser, as diferenças genéricas, específicas e mesmo individuais”<sup>533</sup>. Na univocidade “o ser é que é Diferença, no sentido em que ele se diz da diferença. E não somos nós que somos unívocos num Ser que não é; somos nós, é nossa individualidade que permanece equívoca num Ser, para um ser unívoco”<sup>534</sup>.

Para situar a sua ontologia anárquica, Deleuze apresenta um quadro sintético da história da filosofia com os três momentos fundamentais na elaboração da univocidade do ser: a produzida por Duns Scot, a composta por Baruch Spinoza e a realizada por Friedrich Nietzsche. De acordo com ele, Duns Scot “no *Opus oxoniense*, o maior livro da ontologia pura, o ser é pensado como unívoco, mas o ser unívoco é pensado como neutro, *neuter*, indiferente ao infinito e ao finito, ao singular e ao universal, ao criado e ao incriado”, e foi ele que “soube definir dois tipos de distinção que reportavam à diferença este ser neutro indiferente”, a distinção formal e a modal, que “são os dois tipos sob os quais o ser unívoco, em si mesmo, por si mesmo, se reporta à diferença”<sup>535</sup>. Com Spinoza, o segundo momento do unívoco, tem-se uma virada epistemológica, “em vez de pensar o ser unívoco como neutro ou indiferente, faz

<sup>529</sup> DELEUZE, Gilles. Diferença e repetição, p.68-69.

<sup>530</sup> AGOSTINHO, Larissa Drigo. Por uma anarquia coroada: ontologia e política em Deleuze e Guattari, p.88.

<sup>531</sup> DELEUZE, Gilles. Op.cit, p.68-69.

<sup>532</sup> Ibidem, p.69.

<sup>533</sup> Ibidem, p.70.

<sup>534</sup> Ibidem, p.71.

<sup>535</sup> Ibidem p.71-72.

dele um objeto de afirmação pura. O ser unívoco se confunde com a substância única, universal e infinita: é posto como *Deus sive Natura*<sup>536</sup>. Com ele o ser unívoco torna-se expressivo e “uma verdadeira proposição expressiva afirmativa”<sup>537</sup>. No terceiro momento dessa síntese histórica da univocidade do ser tem-se a peça elaborada por Nietzsche. Com ele a univocidade do ser é definida na repetição do eterno retorno, que na leitura de Deleuze “o eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir”<sup>538</sup>.

Mesmo não sendo tão óbvio, a leitura de Deleuze do eterno retorno é singular, pois, para ele “o caráter seletivo do eterno retorno aparece nitidamente na ideia de Nietzsche: o que retorna não é o todo, o mesmo ou a identidade prévia em geral. Não é nem mesmo o pequeno ou o grande como partes do todo ou como elementos do mesmo”<sup>539</sup>. Entretanto, mesmo afirmando a nitidez do caráter seletivo do eterno retorno, Roberto Machado assegura que essa distinção importante na filosofia deleuziana é “difícil de perceber ou até mesmo inexistente no texto de Nietzsche”<sup>540</sup>; e reconhece que Deleuze faz de Nietzsche o momento culminante da sua ontologia através desse caráter seletivo de sua interpretação<sup>541</sup>. Essa posição especial de Nietzsche fica explícita nas seguintes palavras de Deleuze: “o eterno retorno é a univocidade do ser, a realização efetiva desta univocidade. No eterno retorno, o ser unívoco não é somente pensado, nem mesmo somente afirmado, mas efetivamente realizado”<sup>542</sup>.

Quando Nietzsche diz que a *hybris* é o verdadeiro problema de todo heraclítico ou quando diz que a hierarquia é o problema dos espíritos livres, ele quer dizer uma mesma coisa: que é na *hybris* que cada um encontra o ser que o faz retornar, como também a espécie de ANARQUIA COROADA, a hierarquia subvertida, que, para assegurar a seleção da diferença, começa por subordinar o idêntico ao diferente<sup>543</sup>.

Após essa aventura dos três momentos do unívoco, Deleuze acrescenta outro elemento em sua ontologia anárquica, que não são necessárias indicar aqui, e na conclusão do DF ele para reforçar a importância deste termo em sua produção utiliza o termo ANARQUIA COROADA três vezes e, ao mesmo tempo, afirma sua preferência nietzschiana, pois Nietzsche com o seu eterno retorno alcança o ápice do antiplatonismo e “de sua crítica à filosofia da representação porque não pressupõe o mesmo nem o semelhante, mas é o mesmo do que difere,

<sup>536</sup> Ibidem, p.72.

<sup>537</sup> Ibidem, p.72.

<sup>538</sup> Ibidem, p.73.

<sup>539</sup> Ibidem, p.73.

<sup>540</sup> MACHADO, Roberto. Deleuze, a arte e a filosofia, p.98.

<sup>541</sup> MACHADO, Roberto. Op.cit, p.101.

<sup>542</sup> DELEUZE, Gilles. Op.cit., p.74.

<sup>543</sup> Ibidem, p.74.

o mesmo produzido pela diferença ou pela vontade de potência”<sup>544</sup>. O DF é um esforço para desvencilhar a filosofia da representação, que é considerado por Deleuze o seu veneno. Além disso, é possível afirmar que, com Regina Schöpke, a filosofia da diferença pura de Deleuze desbravou o mundo e ajudou a libertá-lo da “tirania da razão representativa”<sup>545</sup>. A representação é o lugar da ilusão, que trai a diferença, outra ilusão é a subordinação da diferença à semelhança. A terceira ilusão concerne ao negativo e a maneira pela qual ele subordina a diferença sob a forma da limitação bem como sob a forma da oposição. “A quarta ilusão é, finalmente, a subordinação da diferença à analogia do juízo”<sup>546</sup>. Para o pensamento funcionar ele precisa superar essas ilusões, e para que isso aconteça Deleuze afirma que a teoria do pensamento tem que operar a mesma revolução que fez com que a arte passasse “da representação à arte abstrata; é este o objeto de uma teoria do pensamento sem imagem”<sup>547</sup>.

Assim, ele fecha sua ontologia anárquica afirmando que “o que é condenado no simulacro é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômades, das ANARQUIAS COROADAS, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo quanto a de cópia”<sup>548</sup>. Mas como funciona o simulacro? Deleuze responde que “o simulacro é o sistema em que o diferente se refere ao diferente por meio da própria diferença” [...] O sistema do simulacro afirma a divergência e o descentramento; a única unidade, a única convergência de todas as séries é um caos informal que compreende todas elas. Nenhuma série goza de um privilégio sobre a outra, nenhuma possui a identidade de um modelo, nenhuma possui a semelhança de uma cópia. Nenhuma se opõe a uma outra nem lhe é análoga.

Cada uma é constituída de diferenças e se comunica com as outras por meio de diferenças. As ANARQUIAS COROADAS substituem as hierarquias da representação; as distribuições sedentárias da representação”<sup>549</sup>, rompendo com a lógica da analogia do ser uma vez que ela implica a representação e “o mundo da representação supõe um determinado tipo de distribuição sedentária, que divide ou partilha o distribuído para dar a uma sua parte fixa”. Mas, para Deleuze, a repetição opõe-se à representação, e por isso “é a única ontologia realizada, isto é, a univocidade do ser”<sup>550</sup>. E ele ainda acrescenta:

A filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser (a analogia foi sempre uma visão teológica, não filosófica, adaptada às formas de Deus, do mundo e do eu). A univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: ao contrário, os existentes são múltiplos e diferentes,

<sup>544</sup> MACHADO, Roberto. Op.cit, p.101.

<sup>545</sup> SCHÖPKE, Regina. Por uma filosofia da diferença, p.194.

<sup>546</sup> DELEUZE, Gilles. Op.cit, p.368-373.

<sup>547</sup> Ibidem, p.382.

<sup>548</sup> Ibidem, p.369.

<sup>549</sup> DELEUZE, Gilles. Op.cit, p.384.

<sup>550</sup> Ibidem, p.416.

sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, membra disjuncta. A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz em um só e mesmo ‘sentido’ de tudo aquilo de que se diz [...]. Em suma, a univocidade do ser tem três determinações: um só acontecimento para todos; um só e mesmo aliquid para o que se passa e o que se diz; um só e mesmo ser para o impossível, o possível e o real<sup>551</sup>.

Aqui encontra-se a impossibilidade de reconciliar a univocidade e a analogia, porque “a univocidade significa: o que é unívoco é o próprio ser, o que é equivoco é aquilo de que ele diz. Justamente o contrário da analogia”<sup>552</sup>. Essa distinção segue outra entre humor e ironia, que são duas orientações filosóficas opostas, duas iniciativas de contestação e subversão da lei<sup>553</sup>. Porém, se ambas são iniciativas de contestações das leis, “a lei não será mais ironicamente subvertida, subindo a um princípio, mas humoristicamente infligida, obliquamente, pelo aprofundamento das consequências”<sup>554</sup>, uma vez que “os valores de humor se distinguem dos da ironia: o humor é a arte das superfícies, da relação complexa entre duas superfícies. A partir de um equívoco a mais, o humor constrói toda a univocidade”<sup>555</sup>. Se com humor se constrói toda ontologia anárquica deleuziana, é com ele que se subverte a lei e se nega seu poder, ele é uma arma revolucionária, isto é, “uma arma filosófica contra à ironia socrática” utilizada pelos cínicos e sofistas<sup>556</sup>; e, ao mesmo tempo, arma contra a técnica de ascensão<sup>557</sup>. É a expressão do antiplatonismo de Deleuze. Para ele, o humor, como um novo valor, assume o lugar do trágico e da ironia.

Pois se a ironia é a coextensidade do ser com o indivíduo, ou do Eu com a representação, o humor é a do senso e do não-senso; o humor é a arte das superfícies e das dobras, das singularidades nômades e do ponto aleatório sempre deslocados, a arte da gênese estática, o saber-fazer do acontecimento puro ou a ‘quarta pessoa do singular’ – suspendendo-se toda significação, designação e manifestação, abolindo-se toda profundidade e altura<sup>558</sup>.

Sem profundidade e sem altura, sentencia Deleuze, o importante é a superfície. Usando a paradoxal expressão de Paul Valéry: “o mais profundo é a pele”<sup>559</sup>, e na mesma obra ainda afirma “o que é mais profundo do que todo o fundo é a superfície, a pele”<sup>560</sup>. Aqui tem-se “uma reorientação de todo o pensamento e do que significa pensar: não há mais nem profundidade nem altura”<sup>561</sup>. Num outro momento acrescenta que “o humor é atonal, absolutamente

---

<sup>551</sup> Ibidem, p.185-186.

<sup>552</sup> Ibidem, p.417.

<sup>553</sup> Idem. Sacher-Masoch, p.86.

<sup>554</sup> Ibidem, p.88.

<sup>555</sup> Idem. Lógica do sentido, p.255.

<sup>556</sup> DELEUZE, Gilles. Op.cit, p.9-10.

<sup>557</sup> Ibidem, p.138.

<sup>558</sup> Ibidem, p.143.

<sup>559</sup> Ibidem, p.11.

<sup>560</sup> Ibidem, p.143.

<sup>561</sup> Ibidem, p.134.



imperceptível, faz alguma coisa fluir. Está sempre no meio, a caminho. Nunca retrocede, está na superfície: os efeitos de superfície, o humor é uma arte dos acontecimentos puros”<sup>562</sup>.

Além dessa aproximação entre humor e ontologia, Deleuze faz uma relação interessante entre humor e alegria revolucionária, e para ele a alegria revolucionária só é possível quando se compreende a força transformadora do devir-minoritário. A alegria de quem se libertar dos grilhões da axiomática capitalista não é uma alegria dos horrores da guerra, das mortes, das dores produzidas pelos atos revolucionários, pois isso seria um tipo de humor mórbido. Mas existe aquela alegria da libertação, da certeza da construção de um novo mundo, e, isso invoca uma alegria no horror, o que é uma característica própria dos revolucionários, “que opunha à horrível alegria dos carrascos. Basta que o ódio esteja suficientemente vivo por que dele se possa tirar alguma coisa, uma grande alegria, não de ambivalência, não a alegria de odiar, mas a alegria de querer destruir aquilo que mutila a vida”<sup>563</sup>.

Os revolucionários, ao contrário dos tiranos e dos carrascos, são bem-humorados e assim, ou por isso, suas ações estão repletas de alegria. Não é o ódio que movimenta ação revolucionária, mas sim o desejo de uma nova forma de vida. A alegria revolucionária encontra-se fortalecida na possibilidade de eliminar o julgo, retirar os grilhões, e destruir aquilo que mutila e limita a vida. Para Deleuze, isso acontece porque o humor se reclama e se assume de uma minoria, de um devir-minoritário, o contrário da ironia, que tem “uma pretensão insuportável: a de pertencer a uma raça superior e ser a propriedade dos mestres”<sup>564</sup>. A alegria da minoria é salvadora, ela é transgressora, “nos salva, tiraniza o tirano, amesquinha quem nos tortura, exorciza nossas angústias”<sup>565</sup>. Existe uma potência revolucionária no humor, neste humor da minoria, que “nunca existe pronta, ela [a minoria] só se constitui sobre linhas de fuga que são tantas maneiras de avançar quanto de atacar”<sup>566</sup>.

Além dessa diferenciação entre alegria perversa do carrasco e a alegria do revolucionário, Deleuze e Guattari fazem outra diferenciação interessante entre a violência do aparelho do Estado e a violência da máquina de guerra. A primeira mais dura e mais amarga e a outra mais doce e mais flexível, essa aparente docilidade e flexibilidade da violência da

---

<sup>562</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Diálogos, p.82. [*Dialogues*, p.83]. “L’humour est atonal, absolument imperceptible, il fait filer quelque chose. Il est toujours au milieu, sur le chemin. Il ne monte ou ne remonte jamais, il est à la surface: les effets de surface, l’humour est un art des événements purs”.

<sup>563</sup> DELEUZE, Gilles. Foucault, p.33.

<sup>564</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Op.cit, p.83. [*Dialogues*, p.84]. “Il y a dans l’ironie une prétention insupportable: celle d’appartenir à une race supérieure, et d’être la propriété des maîtres ... L’humour se réclame au contraire d’une minorité, d’un devenir-minoritaire”.

<sup>565</sup> GOMES, Roberto. Crítica da razão tupiniquim, p.10-11.

<sup>566</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Op.cit p.56. [p.55]. “Une minorité n’existe jamais toute faite, elle ne se constitue que sur des lignes de fuite que sont aussi bien les manières d’avancer et d’attaquer”.

máquina de guerra é porque “ela não tem ainda a guerra como objeto, é que ela escapa aos dois polos do Estado”, a da violência do imperador mágico e a violência do rei jurista<sup>567</sup>. Normalmente a violência do Estado é justificada porque ele “só exerce a violência contra os violentos, contra os criminosos – contra os primitivos, contra os nômades, para fazer reinar a paz”<sup>568</sup>. Porém, Deleuze e Guattari não acompanham essa justificativa de uma justa violência do Estado no uso instrumento da máquina de guerra. E, em sua comparação, eles afirmam que:

É bem verdade que a guerra mata, e mutila horrivelmente. Mas ela o faz tanto mais quanto o Estado se apropria da máquina de guerra. E sobretudo o aparelho de Estado faz com que a mutilação e mesmo a morte venham antes. Ele precisa que elas estejam já feitas, e que os homens nasçam assim, enfermos e zumbis<sup>569</sup>.

Voltando a questão do uso do termo anarquia coroada, no parágrafo final do DF tem-se a última utilização do termo, Deleuze sintetiza o debate sobre: “As distribuições sedentárias da analogia opõem-se as distribuições nômades ou as ANARQUIAS COROADAS no unívoco. Somente aí ressoam ‘tudo é igual! E ‘tudo retorna’! Mas o tudo é igual e o tudo retorna só podem ser ditos onde a extrema ponta da diferença é atingida”<sup>570</sup>. Essas duas distribuições formatam dois tipos de espaços, por um lado, um espaço extensivo, numerado ou medido do exterior, um espaço estriado e, por outro, um espaço intensivo, animado pela potência interior numerante de suas multiplicidades, “mas é no espaço liso, que se produz todo devir”<sup>571</sup> e cria ‘nova terra’, onde a distribuição acontece livremente, sem propriedade e sem divisão. A grande expressão dessa distribuição nômade encontra-se no Corpo sem Órgãos (CsO), “o corpo não formado, não organizado, não estratificado ou desestratificado, e tudo o que escorria sobre tal

<sup>567</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs, p.121. vol.5 [Mille Plateaux, p.530]. “A la limite, la violence de la machine de guerre pourrait paraître plus douce et plus souple que celle de l’appareil d’Etat: c’est qu’elle n’a pas encore la guerre comme ‘objet’, c’est qu’elle échappe aux deux pôles de l’Etat”.

<sup>568</sup> Ibidem, p.155. vol.5 [Mille Plateaux, p.559-560]. “l’Etat peut alors dire que la violence est ‘originelle’, simple phénomène de nature, et qu’il n’en pas responsable, lui qui n’exerce la violence que contre les violents, contre les ‘criminels’ – contre les primitifs, contre les nomades, pour faire régner la paix...”. Essa justa violência do Estado promotora da paz e o monopólio da legítima defesa são questões controversas, que, num trabalho recente, Elsa Dorlin no livro *Autodefesa: uma filosofia da violência* nos faz pensar muito sobre as bases de sustentação desse direito a violência. DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. Tradução Jamille Pinheiro Dias; Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.

<sup>569</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Op.cit, p.121. vol.5 [Mille Plateaux, p.530]. “Il est bien vrai que la guerre tue, et mutile affreusement. Mais elle le fait d’autant plus que l’Etat s’approprie la machine de guerre. Et surtout l’appareil d’Etat fait que la mutilation et même la mort viennent avant. Il a besoin qu’elles soient déjà faites, et que les hommes naissent ainsi, infirmes et zombies”.

<sup>570</sup> DELEUZE, Gilles. Diferença e repetição, p.417.

<sup>571</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platô, p.208, vol.5 [Mille Plateaux, p.607]. “Peut-être faut-il dire que tout progrès se fait par et dans l’espace strié, mais tout devenir est dans l’espace lisse”.

corpo, particular submoleculares e subatômicas, intensidades puras, singularidades livres pré-físicas e pré-vitais”<sup>572</sup>.

Além desse abundante uso do termo no DF, Deleuze e Guattari fazem o uso deste termo no *IV Platô: Como criar para si um corpo sem órgão?*; essa pergunta, como já foi salientado, nos remete à ordem da experimentação, e a partir desse uso é possível sinalizar três questões importantes: primeiro, a distinção necessária entre órgãos e organismo, pois o CsO não é de modo algum contrário aos órgãos, seu inimigo é o organismo; a segunda, é que neste Platô tem-se, segundo Colson, a melhor definição de anarquismo; e, por fim, a terceira, é possível perceber a aproximação da anarquia coroada deleuziana com o livro de Artaud, Heliogabalo ou o anarquista coroado.

Sem dúvida na produção filosófica deleuziana, Espinosa é uma presença forte e potente, ele recebe até o título de príncipe dos filósofos<sup>573</sup>, por isso não se deve desprezar quando ele afirma que “Heliogábalo é Espinosa, Espinosa é Heliogábalo ressuscitado”. Mas, o que se pode pensar a partir dessa declaração? Para Deleuze, Espinosa e Heliogábalo de Artaud exprimem a mesma fórmula, qual seja: “a ANARQUIA e a unidade são uma única e mesma coisa, não a unidade do Uno, mas uma unidade mais estranha que se diz apenas do múltiplo”<sup>574</sup>. Essa é a melhor definição de anarquismo na visão de Daniel Colson, e quando se analisa os desdobramentos dessa definição percebe-se que realmente ela contempla elementos importantes daquilo que se pode pensar das várias vertentes dos anarquismos. É nesse sentido que Passeti afirma:

Pessoas anarquistas e suas associações são nômades, máquinas de guerras voltadas para destruir hierarquias e criar libertarismos. Não há um só jeito de fazer anarquia. Ela é o exercício da diferença. É a obstrução dos modelos, das semelhanças e dos programas. Não se fala em nome da anarquia. Ela não é uma representação, não respeita representantes, não admite o sequestro da vontade, a obediência a uma autoridade proprietária de uma consciência superior. O anarquista se indis põe contra elites e vanguardas que conduzem rebanhos; ele combate a uniformidade<sup>575</sup>.

Numa leitura, mesmo rápida e desatenta, dessa provocativa biografia de Heliogábalo ou o Anarquista coroado produzida por Artaud encontra-se rapidamente essa definição deleuziana nos seguintes termos:

Ter o sentido da unidade profunda das coisas é ter o sentido da ANARQUIA – e do esforço a fazer para reduzir as coisas levando-as à unidade. Quem tem o sentido da

<sup>572</sup> Ibidem, p.75, vol.1 [Mille Plateaux, p.58]. “On appelait matière le plan de consistance ou le Corps sans Organes, c’est-à-dire le corps non formé, non organisé, non stratifié ou déstratifié, et tout ce qui coulait sur un tel corps, particules submoléculaires et subatomiques, intensités pures, singularités libres préphysiques et prévitales”

<sup>573</sup> Idem. O que é a filosofia?, p.60.

<sup>574</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs, p.23. vol.3 [Mille Plateaux, p.196]. “Spinoza, Héliogabale et l’expérimentation ont la même formule: l’anarchie et l’unité sont une seule et même chose, non pas l’unité de l’Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple”.

<sup>575</sup> PASSETTI, Edson. Anarquismo Urgente, p.31 e p.77.

unidade tem o sentido da multiplicidade das coisas, da poeira de aspectos que há que atravessar para se poder reduzi-las e destruí-las<sup>576</sup>.

À primeira vista a ligação entre imperador e anarquismo parece impossível ou não funciona, pois se contradiz, apesar dessa aparente contradição, Artaud assegura que vê em “Heliogábalo não um doido, mas um insurrecto” e “a sua insurreição é sistemática e sagaz e dirige-a em primeiro lugar contra si próprio”<sup>577</sup>. Ele assegura que o jovem imperador é um anarquista-nato que suporta mal a coroa, e todos os seus atos de rei são atos de um anarquista, “inimigo público da ordem pública; mas a sua ANARQUIA, pratica-a ele em primeiro lugar em si-mesmo, contra si-mesmo, e da ANARQUIA em que lança o Governo de Roma pode dizer-se que a prega pelo exemplo e paga por ela o devido preço”<sup>578</sup>. Ele é um anarquista corajoso, pois “aquele que acorda esta ANARQUIA perigosa é sempre a sua primeira vítima. E [o anarquista coroado] é um anarquista que começa por devorar-se a si mesmo e acaba por devorar os seus excrementos”<sup>579</sup>. “Nunca tão belo exemplo de ANARQUIA foi dado ao mundo”<sup>580</sup>, sentencia Artaud. Para ele a beleza dessa prática anárquica, levada ao ponto a que Heliogábalo a levou, é poesia realizada, “é teatro e poesia colocados no plano da realidade mais verídica”<sup>581</sup>.

Ulpiano destaca que a ANARQUIA em Heliogábalo “deixa de ser um postulado político para tornar-se abertura para a filosofia, que faz uma viagem além do logos; não do celerado, nem do exacerbado – mas do que descobre outro corpo”<sup>582</sup>. Porém, mesmo não sendo um postulado político, a prática anarquista descrita tem impactos políticos significativos, principalmente, ao exprimir “a dificuldade de atingir este mundo da ANARQUIA COROADA, se se fica nos órgãos..., e se permanece fechado no organismo, ou em um estrato que bloqueia os fluxos e nos fixa neste nosso mundo”<sup>583</sup>. E isso só acontecerá com a constituição do novo corpo, dado que “o corpo é o corpo. Ele é sozinho. E não tem necessidade de órgãos. O corpo nunca é um organismo. Os organismos são os inimigos do corpo. O CsO não se opõe aos órgãos, mas, com seus órgãos verdadeiros que devem ser compostos e colocados, ele se opõe ao organismo”<sup>584</sup>, já que o organismo não é corpo, ele é um estrato sobre o CsO, “que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências

<sup>576</sup> ARTAUD, Antonin. Heliogabalo ou o anarquista coroado, p.47-48.

<sup>577</sup> Ibidem, p.117-118.

<sup>578</sup> Ibidem, p.98.

<sup>579</sup> Ibidem, p.100.

<sup>580</sup> Ibidem, p.109.

<sup>581</sup> Ibidem, p.110.

<sup>582</sup> ULPIANO, Claudio. Gilles Deleuze: a grande aventura do pensamento, p.228.

<sup>583</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs, p.24. vol.3.

<sup>584</sup> Ibidem, p.24.

organizadas para extrair um trabalho útil”<sup>585</sup>. A estratificação do CsO é dinâmica e não para nunca, e “é nele que os órgãos entram nessas relações de composição que se chamam organismo. O CsO grita: fizeram-me um organismo! Dobraram-me indevidamente! Roubaram meu corpo!”<sup>586</sup>. A estratificação acontece não apenas na organização, mas também pela significação e subjetivação. Deleuze e Guattari afirmam que o corpo será organizado e tornar-se-á um organismo para não se tornar num deprimido; que o corpo será significativo e significado, intérprete e interpretado, para não se virar num desviante; e, por fim, o corpo “será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado”, para não se transformar num vagabundo<sup>587</sup>.

A insurreição anarquista é esse grito do CsO por outra forma de vida e assim passar da organização inorgânica para organização orgânica dos órgãos, pois “o corpo sem órgãos não se define pela ausência de órgãos, nem se define exclusivamente pela existência de um órgão indeterminado; define-se, sim pela presença temporária e provisória dos órgãos determinados”<sup>588</sup>. Além disso, como foi dito, o CsO não se opõe aos órgãos, mas sim, ao organismo uma vez que desfazer o processo de estratificação “nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiões, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensor”<sup>589</sup>. Deleuze e Guattari alertam que o processo de desestratificação deve ser feito com cuidado e atenção, o CsO e seu plano de consistência não são atingidos desestratificando grosseiramente e, além disso, não basta opor abstratamente os estratos e o CsO.

É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significâncias e de interpretação, é também necessário conservar, inclusive por opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o

<sup>585</sup> Ibidem, p.24.

<sup>586</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs, p.24-25. vol.3.

<sup>587</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs, p.24-25. vol.3 [Mille Plateaux, p.196-197]. “Et enfin la difficulté d’atteindre à ce monde de l’Anarchie couronnée, si l’on en reste aux organes, ‘le foie qui rend la peau jaune, le cerveau qui se syphilise, l’intestin qui chasse l’ordure’, et si l’on reste enfermé dans l’organisme, ou dans une strate que bloque les flux et nous fixe dans notre monde ici [...] L’organisme n’est pas du tout le corps, le CsO, mais une strate sur le CsO, c’est-à-dire un phénomène d’accumulation, de coagulation, de sédimentation que lui impose des forms, des fonctions, des liaisons, des organisations dominantes et hiérarchisées, des transcendances organisées pour en extraire un travail utile. [...] C’est en lui que les organes entrent dans ces rapports de composition qu’on appelle organisme. Le CsO hurle: on m’a fait un organisme! On m’a plié indûment! On m’a volé mon corps! [...] Tu seras organisé, tu seras un organisme, tu articuleras ton corps – sinon tu ne seras qu’un déprimé. Tu seras signifiant et signifié, interprète et interprété – sinon tu ne seras qu’un déviant. Tu seras sujet, et fixé comme tel, sujet d’énonciation rabattu sur un sujet d’énoncé – sinon tu ne seras qu’un vagabond”.

<sup>588</sup> DELEUZE, Gilles. Francis Bacon: Lógica da sensação, p.98.

<sup>589</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs, p.25. vol.3 [Mille Plateaux, p.198]. “Défaire l’organisme n’a jamais été se tuer, mais ouvrir le corps à des connexions qui supposent tout un agencement, des circuits, des conjonctions, des étagements et des seuils, des passages et des distributions d’intensité, des territoires et des desterritorialisations mesurées à manière d’un arpenteur”.

exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequenas rações de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante. Imitem os estratos. Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente<sup>590</sup>.

O CsO é um dos mais encantadores conceitos anarquistas de Deleuze, mas não foi criado por ele, quem o descobriu foi Artaud, e, na verdade, ele não deve ser definido como conceito, mas sim como uma prática, uma experimentação, ou seja, um conjunto de práticas. Ele é um corpo intenso, intensivo, pura intensidade<sup>591</sup>. Nesse sentido, Deleuze e Guattari afirmam que o CsO é o ovo e o ovo é o CsO, porque “o ovo não é regressivo: ao contrário, ele é contemporâneo por excelência, carrega-se sempre consigo, como seu próprio meio de experimentação... O ovo é o meio de intensidade pura”<sup>592</sup>. Mas apesar da aparente formulação negativa, um CsO “não é um corpo vazio e desprovido de órgãos, mas um corpo sobre o qual o que serve de órgãos (...) se distribui segundo movimentos de multidões, sob forma de multiplicidades moleculares. O deserto é povoado... é um corpo povoado de multiplicidade”<sup>593</sup>. Eles ainda enfatizam que na criação do CsO há sempre um coletivo mesmo se se está sozinho<sup>594</sup>. Os órgãos no CsO “não são mais do que intensidades produzidas, fluxos, limiares e gradientes”<sup>595</sup>.

## 2.2 A TAZ entre os CsOs e a máquina de guerra

É explícita a influência de Deleuze nas práticas anarquistas de Hakim Bey.

Para algumas vertentes anarquistas o grande desafio pode ser formulado na seguinte questão: “como construir uma força que não seja uma organização?” Sem entrar no falso debate,

<sup>590</sup> Ibidem, p.26. vol.3 [Mille Plateaux, p.199]. “L’organisme, if faut en garder assez pour qu’il se reforme à chaque aube; et des petites provisions de signification et d’interprétation, il faut en garder, même pour les opposer à leur propre système, quand les circonstances l’exigent, quand les choses, les personnes, même les situations vous y forcent; et de petites rations de subjectivité, il faut en garder suffisamment pour pouvoir répondre à la réalité dominante. Mitez les strates. On n’atteint pas au CsO, et à son plan de consistance, en déstratifiant à la sauvage”.

<sup>591</sup> DELEUZE, Gilles. Francis Bacon: Lógica da sensação, p.93.

<sup>592</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Op.cit, p.31. vol.3 [Mille Plateaux, p.202]. “Le CsO, c’est l’oeuf. Mais l’oeuf n’est pas régressif: au contraire, il est contemporain para excellence, on l’emporte toujours avec soi comme son milieu d’expérimentation .... L’oeuf est le milieu d’intensité pure ... L’oeuf est le CsO. Le CsO n’est pas ‘avant’ l’organisme, il y est adjacent, et ne cesse pas de faire”.

<sup>593</sup> Ibidem, p.56. vol.1 [Mille Plateaux, p.43]. “Un corps sans organes n’est pas un corps vide et dénué d’organes, mais un corps sur lequel ce qui sert d’organes (...) se distribuent d’après des phénomènes de foule, suivant des mouvements brownoides, sous forme de multiplicités moléculaires. Le desert est peuplé [...] Le corps plein sans organs est un corps peuplé de multiplicités”.

<sup>594</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs, p.15. vol.3 [Mille Plateaux, p.189]. “On croyait s’être fait un bon CsO, on avait choisi le Lieu, La Puissance, le Collectif (il y a toujours un collectif même si l’on est tout seul), et puis rien ne passe, ne circule, ou quelque chose fait que ça ne passe plus”.

<sup>595</sup> Ibidem, p.31. vol.3 [Mille Plateaux, p.203]. “Les organes se distribuent sur le CsO; mais, justement, ils s’y distribuent indépendamment de la formes d’organisme, les formes deviennent contingentes, les organes ne sont plus que des intensités produites, des flux, des seuils et des gradientes”.

uma querela secular dos movimentos anarquistas, sobre o espontaneísmo ou organização. Para Deleuze essa:

Questão de uma revolução nunca foi espontaneidade utópica ou organização de Estado. Quando se recusa o modelo do aparelho de Estado, ou da organização de partido que se modela sobre a conquista desse aparelho, não se cai, por isso, na alternativa grotesca: ou apelar para um estado de natureza, para uma dinâmica espontânea ou então torna-se o pensador, por assim dizer, lúcido de uma revolução impossível, da qual se tira tanto prazer no fato de ela ser impossível. A questão sempre foi organizacional, de modo algum ideológica; é possível uma organização que não se modela sobre o aparelho de Estado, mesmo para prefigurar o Estado por vir? Então, uma máquina de guerra, com suas linhas de fuga?<sup>596</sup>

Nessa citação Deleuze lança questões importantes e, ao mesmo tempo, podemos dizer que sinaliza para uma saída que nos interessa nesse trabalho, ao questionar se é possível uma organização que não se modela sobre o aparelho de Estado é possível pensar que a proposta de Bey é uma organização que não se modela sobre o aparelho de Estado e se constitui como uma linha de fuga. É possível também afirmar que a TAZ se constitui como uma máquina de guerra plantada no Estado.

Além dessa posição de Deleuze, para o Comitê invisível essa questão reside num falso problema, numa cegueira, “uma incapacidade para apreender as formas de organização que se escondem, de maneira subjacente, em tudo o que chamamos ‘espontâneo’. Toda a vida, *a fortiori*, toda a vida comum, esconde de si mesma forma de ser”<sup>597</sup>. A questão que subjaz a essa controvérsia é que só conseguimos ver formas numa estrutura, numa estátua, em algo fixo; como se no devir, no movimento não escondessem uma organização. “Organizar-se revolucionariamente implica um jogo sutil entre o visível e o invisível, o público e o clandestino, o legal e o ilegal”<sup>598</sup>. Além da cegueira que esconde as verdadeiras formas imanentes à própria vida, que é sempre devir, é necessário compreender a diferença entre a estratificação que organiza os órgãos, produzindo um organismo e a necessidade de se organizar. É possível remeter isso à questão do CsO, que luta contra os organismos, mas se constitui de um organismo orgânico, vivo, dinâmico. Assim, pode-se pensar que uma resposta válida para essa questão se encontra na prática dos CsO e das máquinas de guerra deleuziano.

---

<sup>596</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Diálogos, p.167-168. [*Dialogues*, p.174]. “La question d’une révolution n’a jamais été: spontanéité utopique ou organisation d’Etat. Quando n recuse le modele de l’appareil d’Etat, ou de l’organisation de parti qui se modele sur la conquête de cet appareil, on ne tombe pas pour autant dans l’alternative grotesque: ou bien faire appel à um état de nature, à une dynamique spontanée; ou bien devenir le penseur soi-disant lucide d’une révolution impossible, dont on tire tant de plaisir qu’elle soit impossible. La question a toujours été organisationnelle, pas du tout idéologique: une organisation est-elle possible, qui ne se modèle pas sur l’appareil d’Etat, même pour préfigurer l’Etat à venir? Alors, une machine de guerre, avec ses lignes de fuite?”

<sup>597</sup> COMITÊ INVISÍVEL. Aos nossos amigos: crise e insurreição, p.277-278.

<sup>598</sup> Idem. Motim e destituição agora, p.148.

Deleuze faz questão de enfatizar que guerra não é uma metáfora, a máquina de guerra tem sua origem nos pastores nômades, contra os sedentários, ele no seu Diálogos retoma Pierre Clastres<sup>599</sup> e sua explicação sobre a função da guerra nos povos primitivos, que

Era, precisamente, conjurar a formação de um aparelho de Estado. Dir-se-ia que o aparelho de Estado e a máquina de guerra não pertencem às mesmas linhas, não se constroem sobre as mesmas linhas; enquanto o aparelho de Estado pertence às linhas de segmentaridade dura, e até mesmo as condiciona ao efetuar sua sobrecondição, a máquina de guerra segue as linhas de fuga e de maior declive, vindas do fundo da estepe ou do deserto e penetrando no Império ... sempre haverá uma tensão entre o aparelho de Estado, com sua exigência de conservação própria, e a máquina de guerra, em seu empreendimento de destruir o Estado, os súditos do Estado, e até mesmo de se destruir ou de se dissolver ao longo da linha de fuga<sup>600</sup>.

Uma vez que a linha de fuga se converte em linha de abolição, de destruição das outras e de si mesma, a cada vez que ela é traçada por uma máquina de guerra. A linha de fuga é desterritorialização permante, pois “a linha de fuga não têm território”<sup>601</sup>, se confunde com a fissura silenciosa, imperceptível, na e da superfície, como lembra Deleuze, “a fissura não é nem interior nem exterior, ela se acha na fronteira, insensível, incorporal, ideal”<sup>602</sup>.

Assim, a ontologia deleuziana deve ser pensada em sua articulação com a sua filosofia política. De acordo com Bento Prado Jr, “as críticas endereçadas à política de Deleuze são muitas e diferentes”<sup>603</sup>, ele destaca aquelas que considera as mais significativas: o primeiro grupo de críticas, é aquele que considera a filosofia política deleuziana como ressurgimento da fraseologia dos jovens hegelianos de esquerda, a despeito da alergia do filósofo francês pelo pensamento dialético hegeliano. Ele sinaliza uma certa proximidade entre Deleuze e Max Stirner, na mesma direção poderíamos colocar o esforço de Žižek de demonstrar a força hegeliana no pensamento de Deleuze<sup>604</sup>; o segundo grupo de críticas, listada por Prado Jr, é aquele que encara a política deleuziana como “uma versão dramatizada e descabelada das

<sup>599</sup> Para Pierre Clastres: “a máquina de guerra é o motor da máquina social, o ser social primitivo baseia-se inteiramente na guerra, a sociedade primitiva não pode subsistir sem guerra. Quanto mais houver guerra, menos haverá unificação, e o melhor inimigo do Estado é a guerra. A sociedade primitiva é a sociedade contra o Estado na medida em que é a sociedade-para-a guerra”. *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*, p.269.

<sup>600</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Op.cit, p.163-165. [Dialogues, p.170-171]. “Pierre Clastres, dans un texte ultime, explique comment la fonction de la guerre, dans les groupes primitifs, était précisément de conjurer la formation d’un appareil d’Etat. On dirait que l’appareil d’Etat et la machine de guerre n’appartiennent pas aux mêmes lignes, ne se construisent pas sur les mêmes lignes: tandis que l’appareil d’Etat appartient aux lignes de segmentarité dure, et même les conditionne en tant qu’il effectue leur surcodage, la machine de guerre suit les lignes de fuite et de plus grande pente, venant du fond de la steppe ou du désert et s’enfonçant dans l’Empire.[...] Mais il y aura toujours une tension entre l’appareil d’Etat, avec son exigence de propre conservation, et la machine de guerre, dans son entreprise de détruire l’Etat, les sujets de l’Etat, et même de se détruire ou de dissoudre elle-même le long de la ligne de fuite”.

<sup>601</sup> Ibidem, p.63 [Dialogues, p.62]. “Les lignes de fuite n’ont pas de territoire”.

<sup>602</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p.158.

<sup>603</sup> PRADO JR., Bento. *Erro, ilusão, loucura: Ensaios*, p.251.

<sup>604</sup> ŽIZEK, Slavoj. *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*, 2008.



posições radicais, mas retrospectivamente muito bem-comportadas (mais éticas do que políticas) de um Alain: o indivíduo ou o cidadão contra os poderes”<sup>605</sup>. O terceiro grupo de críticas, que ele considerou a mais dura, é aquele formulado por Vincent Descombes apontando que a política deleuziana seria na verdade um pseudomarxismo, apesar das declarações abertas e diretas de Deleuze se definindo como marxista<sup>606</sup>, mas para Descombes “depois de descrever os efeitos destrutivos do capitalismo... [Deleuze] envia polidamente a luta de classes para o museu”<sup>607</sup>. Após listar, Prado Jr faz a seguinte declaração:

Posso lembrar que o que há de mais vivo, hoje no marxismo parece também ter remetido ao museu, pelo menos, a ideia da organização da luta de classes, com a reconhecida falência da ideia do proletariado como classe universal. Talvez Vincent Descombes identifique, demasiado apressadamente, o marxismo e sua expressão doutrinária em certo momento da história passada. Numa palavra, sem nada julgar, e se não estiver completamente enganado, talvez possamos dizer que Deleuze não estaria hoje em tão má companhia.<sup>608</sup>

Deleuze não estaria “em tão má companhia” pois, para Prado Jr., a filosofia política de Deleuze é “a mais perfeita expressão do esquerdismo na sua vertente anarquista”<sup>609</sup>. E levanta a seguinte questão: “poderia uma filosofia, cuja vocação essencial é a de instaurar uma metafísica *anarcônica*, exprimir-se politicamente de maneira diferente?”<sup>610</sup>. Ele salienta que:

No fundo, acredito encontrar em ... Deleuze ... uma concepção essencialmente *anarcônica* da filosofia, que não é inimiga da análise conceitual e que se exprime em obras diferentes ao longo da história da filosofia... noutras palavras, penso numa guerra filosófica antiga contra toda forma de fundacionismo, que se recusa a saída fácil do ceticismo e do relativismo.<sup>611</sup>

Faz-se necessário compreender essa função anarcônica da filosofia deleuziana, pois, o que Prado Jr. está sugerindo com essa afirmação? Segundo Silene Torres Marques, essa concepção/função tem como antítese a função arcônica<sup>612</sup>. Porém, no campo da teoria literária, este tema é muito controvertido, porque não existe convergência na definição dessa função

<sup>605</sup> PRADO JR., Bento. *Op.cit*, p.251.

<sup>606</sup> Numa entrevista a Toni Negri, publicada no *Futur Antérieur*, n.1, primavera de 1990, que compõe o livro *Conversações*, Deleuze assume categoricamente que seu Livro *O anti-Édipo*, escrito em co-autoria com Felix Guattari, “foi todo ele um livro de filosofia política”, e depois afirmou: “Creio que Félix Guattari e EU, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos MARXISTAS. É que não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento. O que mais nos interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio Capital”, p.214.216.

<sup>607</sup> PRADO JR., Bento. *Op. cit*, p.251.

<sup>608</sup> *Ibidem*, p.252.

<sup>609</sup> *Ibidem*, p.251.

<sup>610</sup> *Ibidem*, p.251.

<sup>611</sup> *Ibidem*, p.13-14.

<sup>612</sup> MARQUES, Silene Torres, Bento Prado Júnior: por que filósofo? In: Revista Sísifo, n.5, 2018.

arcôntica, assim, o que seria literatura arcôntica? Mesmo sem essa convergência, uma definição interessante para o nosso trabalho encontra-se no artigo de Abigail Derecho, ela escreveu:

A literatura arcôntica é uma literatura composta de textos que são de natureza arquivística e que são impelidos por um princípio arcôntico: essa tendência à ampliação que todos os arquivos possuem. Os textos arcônticos não são propriedades delimitadas com sequências definidas que podem ser transgredidas. Assim, todos os textos que se baseiam em um texto previamente existente não são inferiores ao texto-fonte e não violam as fronteiras do texto-fonte; em vez disso, eles apenas contribuem para o arquivo desse texto, tornando-se parte do arquivo e ampliando-o. E o texto arcôntico autoriza, ou mesmo convida, escritores e escritoras a se envolverem nele, a selecionarem itens específicos que achem úteis, a fazerem novos artefatos usando esses objetos encontrados e a depositarem o trabalho recém-produzido no arquivo do texto-fonte.<sup>613</sup>

Em certa medida, a história da filosofia é um tipo de literatura arcôntica, os comentadores da filosofia produzem um conjunto de explicações, aplicações, demonstrações de um “texto-fonte”, isto é, fazem uma construção ampliada daquilo que já existe, destacando uma parte, aquela definida como o “coração” do sistema filosófico do pensador que ele se colocou como intérprete. Assim, como o texto arcôntico não viola as fronteiras do texto-fonte, a produção da História da Filosofia, para Deleuze, “deve desempenhar um papel bastante análogo ao da *colagem* numa pintura... é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria do duplo”<sup>614</sup>, e ele acrescenta:

As resenhas de História da Filosofia devem representar uma espécie de desaceleração, de congelamento ou de imobilização do texto: não só do texto ao qual eles se referem, mas também do texto no qual eles se inserem. Deste modo, elas têm uma existência dupla e comportam, como duplo ideal, a pura repetição do texto antigo e do texto atual um no outro.<sup>615</sup>

---

<sup>613</sup> DERECHO, Abigail, Archontic Literature: a definition, a history, and Several Theories of Fan Fiction, p.64-65. In: HELLEKSON, Karen; BUSSE, Kristina (orgs.). *Fan fiction and fan communities in the age of the internet: New Essays*. Disponível em <http://ctlsites.uga.edu/eberle/wp-content/uploads/sites/78/2018/02/Fan-Fiction-and-Fan-Communities-in-the-age-of-the-Internet-61-78.pdf>. Os estudiosos deste tema ressaltam que ela faz uma associação entre fanfiction e arcôntica, isto é, a arcôntica seria um subgênero da escrita fanfiction e, de acordo com Ingrid Lara Araújo Utzig, “*Fanfic*, ou fic, abreviação de *fanfiction*, é definida como uma produção desenvolvida a partir de um material-fonte preexistente (chamado “cânone”), seja uma obra literária, filme, HQ, mangá, anime, *graphic novel*, *videogames* e/ou outros produtos da indústria do entretenimento. O presente artigo teve como objetivo problematizar o lugar da produção fã no contexto cultural atual, que atravessa práticas como o *remix* e a estética da reciclagem discutida por Klucinkas e Moser (2007), bem como debater o papel dos *fandoms* nesse fenômeno. Utilizando contribuições de diferentes teóricos, como Canclini (2008), Jenkins (2014; 2015), Derecho (2006) e outros, concluiu-se que a fic se configura como composição pautada na resignificação, nascida da citação/paródia do passado, e que os produtores desse gênero arcôntico retroalimentam o arquivo, o autor-fantasma, e fazem as possibilidades de significado ecoarem levando as adaptações de cânones para novos públicos (que talvez jamais chegassem a conhecer o material-fonte, não fosse através de tais reescrituras)”. UTZIG, Ingrid Lara de Araújo, *Reescritas na contemporaneidade: Fanfiction & cultura remix*, p.82.

<sup>614</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*, p.18.

<sup>615</sup> *Ibidem*, p.18.

Pois, ele como historiador da filosofia não busca repetir o pensador, numa busca pela identidade, mas afirmar sua diferença. Como foi dito anteriormente, Deleuze é um anti-intérprete, não se coloca como comentador, “a leitura que faz dos filósofos – e também dos não filósofos – age, atua, interfere com o objetivo de produzir um duplo. Deslocamento, disfarce, dissimulação, recriação são sentidos correlatos de sua ideia do livro de filosofia como ‘ficção científica’”<sup>616</sup>. Para Machado, essa postura, não é típica de um historiador da filosofia, é uma maneira não convencional, ela apresenta características típicas da produção deleuziana: as dobras ou torções. Em nota Machado esclarece que “a torção deleuziana só é notada quando se compara o que ele diz com o próprio texto que está sendo interpretado”<sup>617</sup>, pois “a leitura deleuziana é claramente organizada a partir de um ponto de vista, de um interesse, de uma perspectiva que faz o texto estudado sofrer pequenas ou grandes torções a fim de ser integrado a suas próprias questões”<sup>618</sup>. Isso está associado ao caráter instrumental da leitura realizada por ele, que já sinalizamos anteriormente.

Além dessa aproximação possível, Derecho evoca Deleuze em sua definição de escrita arcôntica, aquela característica da literatura arcôntica que nos faz conectar e acessar “a leitura de dois textos, simultaneamente, em uma ‘ressonância retrospectiva’”<sup>619</sup>. Vejamos o que ela escreveu:

Gilles Deleuze, em sua *Diferença e Repetição* de 1968, argumenta que a repetição não precisa significar “repetições físicas, mecânicas ou simples (repetição do Mesmo)”, mas pode se referir às “estruturas mais profundas de uma repetição oculta em que um ‘diferencial’ está disfarçado e deslocado (xx). Em outras palavras, a repetição pode ser algo diferente de uma replicação estrita e exata - pode haver repetição com uma diferença, repetição que parece, à primeira vista, ser uma repetição da mesma, mas na verdade contém diferenças que tornam a segunda iteração ser completamente novo e distinto do primeiro. Essas repetições, diz Deleuze, “não acrescentam uma segunda e uma terceira vez à primeira, mas levam a primeira vez à ‘enésima’ potência”. Deleuze acredita que esse tipo de repetição poderia ser encontrado em qualquer lugar, e certamente pode ser encontrado em textos. Embora ele fale nesta passagem de comentário acadêmico, considere quão adequada é uma descrição para a relação entre obras de *fan fiction* e obras originárias: Os comentários, afirma Deleuze, deveriam ter “uma dupla existência e um ideal correspondente: a pura repetição do o texto anterior e o texto atual um no outro”. Quando se lê uma obra de escrita arcôntica, ou seja, está-se realmente lendo dois textos ao mesmo tempo. O texto anterior está disponível e permanece na mente mesmo quando se lê a nova versão. Os dois textos ressoam juntos no texto novo e no antigo (com o texto antigo, é uma ressonância retrospectiva, da mesma forma que *Wide Sargasso Sea* nos força a olhar *Jane Eyre* com os olhos), e o leitor percebe as semelhanças e diferenças, sejam grandes ou pequenas, entre eles. O interesse de Deleuze em apresentar esse argumento, em redefinir a repetição e a diferença, é, em parte, permitir que nos livremos das noções de hierarquia. “Há uma hierarquia que mede os seres ... de acordo com seu grau de proximidade ou distância de um princípio”, escreve Deleuze, e automaticamente penso em como as narrativas baseadas em narrativas anteriores são denegridas ou menores por serem “não

<sup>616</sup> MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*, p.29-30.

<sup>617</sup> Ibidem, p.30.

<sup>618</sup> Ibidem, p.30.

<sup>619</sup> UTZIG, Ingrid Lara de Araújo, *Reescritas na contemporaneidade: Fanfiction & cultura remix*, p.86.

originais”, eles não vieram "primeiro", eles são "derivados". “O menor torna-se equivalente ao maior, uma vez que não está separado do que pode fazer” Deleuze continua, o que me leva a pensar em como curtas obras de *fan fiction*, ou de qualquer outro tipo de escrita arcôntica - o que também pode significar curto em estatura em relação às obras originárias, sendo escritas por escritores desconhecidos e sem o capital cultural que já se acumulou na obra anterior - podem ter tanto peso e efeito quanto os textos originários, uma vez que ideias preconcebidas sobre o que constitui um completo, todo ou trabalhos originais são esquecidos. Quando concebemos a "menor" obra como uma repetição, com uma diferença, de uma obra anterior, entendemos que a menor obra pode ter muita ressonância com a anterior. A ressonância é o que dá sentido e importância ao trabalho menor, e não mais importa seu comprimento ou estatura.<sup>620</sup>

Nessa leitura, Derecho coloca a literatura arcôntica em relação direta com a anarcôntica deleuziana, numa movimentação oposta àquela indicada por Marques, para quem a literatura arcôntica seria contrária a anarcôntica, pois nessa citação é visível a aproximação que Derecho faz entre a arcôntica e a ontologia anarcôntica deleuziana. Na busca pela diferença pura, Deleuze estabelece diferenças, nunca hierarquias, a filosofia da diferença deleuziana é horizontalidade plena, por isso a alegria da autora, pois nesse sentido o menor torna-se equivalente ao maior. Desta forma, aquelas acusações de falta de originalidade e as depreciações das obras arcônticas são diluídas no caldeirão da igualdade.

No plano anárquico no qual o que importa são as ressonâncias produzidas pelas obras dos “textos-fontes”, a ligação visceral dos textos, como Deleuze salientou na produção da história da filosofia, a existência dupla, “a pura repetição do texto antigo e do texto atual um no outro”<sup>621</sup>. Mas, mesmo relacionado essas coisas, o certo é que a produção ontológica de Deleuze não está na produção daquilo que podemos classificar como produção de história da filosofia, os trabalhos monográficos de atores específicos que Deleuze produziu. A anarco-ontologia deleuziana encontra-se principalmente no *Diferença e Repetição*, na *Lógica do Sentido*, nos dois volumes *Capitalismos e esquizofrenia – O Anti-Édipo e Mil Platôs*.

Entretanto, neste debate da ontologia anárquica de Deleuze, Zizek localiza uma tensão interna no pensamento deleuziano entre *O Anti-Édipo* e a *Lógica do Sentido*, isto é, uma tensão “entre o Deleuze que celebra a multitude produtiva do devir contra a ordem reificada do ser e o Deleuze da esterilidade do devir incorpóreo do sentido-acontecimento”<sup>622</sup>. De acordo com Zizek:

A premissa básica da ontologia de Deleuze é precisamente a de que a causalidade corporal não é completa. No surgimento do novo, ocorre algo que não pode ser causas

<sup>620</sup> DERECHO, Abigail, Archontic Literature: a definition, a history, and Several Theories of Fan Fiction, p.73-74. In: HELLEKSON, Karen; BUSSE, Kristina (orgs.). *Fan fiction and fan communities in the age of the internet: New Essays*. Disponível em <http://ctlsites.uga.edu/eberle/wp-content/uploads/sites/78/2018/02/Fan-Fiction-and-Fan-Communities-in-the-age-of-the-Internet-61-78.pdf>.

<sup>621</sup> DELEUZE, Gilles, *Diferença e Repetição*, p.23.

<sup>622</sup> ZIZEK, Slavoj. *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*, p.12.

e efeitos corpóreos A quase-causa não é um teatro de sombras ilusório [...] – pelo contrário, a quase-causa preenche a fenda da causalidade corpórea. Nesse sentido estrito e na medida em que o acontecimento é o sentido-acontecimento, a quase-causa é o contrassenso inerente ao sentido.<sup>623</sup>

Ele ainda destaca que essa tensão entre as duas ontologias deleuzianas se traduz em duas lógicas e práticas políticas diferentes, pois enquanto a ontologia do sentido-acontecimento parece estéril e “apolítica”; a outra, “a ontologia do devir produtivo claramente leva ao tema esquerdista da auto-organização da multidão de grupos moleculares que resistem e minam os sistemas de poder molares, – a velha ideia da multidão viva, espontânea, não hierárquica, contraposta ao sistema opressivo”<sup>624</sup>. Mesmo sendo crítico a produção de Deleuze, reconhece a presença anarquista no pensamento deleuziano, e para ele “esse é o único modelo disponível da politização do pensamento de Deleuze”<sup>625</sup>.

Para ele *O Anti-Édipo* é o pior livro de Deleuze<sup>626</sup>, no afã de enquadrar Deleuze desconsidera a sequência da obra no *Mil Platôs*, mas, Deleuze lembra, que estes dois livros foram construídos “um livro depois um outro, não no sentido de uma unidade, mas de um artigo indefinido”<sup>627</sup>. *O Anti-Édipo* (1972) e na sequência *Mil Platôs* (1980) são livros de filosofia política. Ele faz questão de explicitar isso afirmando que “não se trata só de literatura ou mesmo de psicanálise. Trata-se de política, embora, como veremos, não se trate de *programa*”<sup>628</sup>; e, numa entrevista, assumiu que “o *Anti-Édipo* foi todo ele um livro de filosofia política”<sup>629</sup>. E deixa claro que não acredita “numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento”<sup>630</sup>. Num prefácio à edição italiana do *Mil Platôs* Deleuze sintetiza os três temas de *O Anti-Édipo* nos seguintes termos:

- 1º) o inconsciente funciona como uma usina e não como um teatro (questão de produção, e não de representação);
- 2º) o delírio, ou o romance, é histórico-mundial, e não familiar (deliram-se as raças, as tribos, os continentes, as culturas, as posições sociais...);
- 3º) há exatamente uma história universal, mas é a da contingência (com os fluxos, que são o objeto da História, passam por códigos primitivos, sobrecodificações despóticas, e descodificações capitalista que tornam possível uma conjunção de fluxos independentes)<sup>631</sup>.

<sup>623</sup> Ibidem, p.50.

<sup>624</sup> Ibidem, p.57.

<sup>625</sup> Idem. Em defesa das causas perdidas, p.368.

<sup>626</sup> “O livro *O anti-Édipo*, que podemos argumentar ser o pior livro de Deleuze, não é o resultado da fuga de uma confrontação direta com o impasse por meio de solução simplificada e ‘insípida’?”. Idem. *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*, p.41

<sup>627</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversações*, p.175.

<sup>628</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L’Anti-OEdipe*, p.419. [p.464]. “Mais il ne s’agit pas seulement de littérature ou même de psychanalyse. Il s’agit de politique, bien qu’il ne soit pas question, nous le verrons, de programme”.

<sup>629</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversações*, p.214.

<sup>630</sup> DELEUZE, Gilles. *Op.cit.*, p.216.

<sup>631</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.10. v.1 [Prefácio à Edição Italiana, p.9-11].

E destaca os três principais eixos de análise do *Mil Platôs*: 1º) O primeiro eixo as linhas de fuga, pois, para eles, a sociedade define-se mais por suas linhas de fuga do que por suas contradições; 2º) O segundo eixo as minorias de preferência às classes, uma vez que “não consiste apenas em considerar as linhas de fuga mais do que as contradições”; e 3º) O terceiro eixo “consiste em buscar um estatuto para as máquinas de guerra, que não seriam definidas de modo algum pela guerra, mas por uma certa maneira de ocupar, de preencher o espaço-tempo, ou de inventar novos espaços-tempos”<sup>632</sup>.

Sem dúvida, essas duas obras contém o núcleo da filosofia deleuziana de afinidade anarquista, mas não só nelas. No *Diferença e Repetição* e no seu *Nietzsche e a filosofia* temos o núcleo duro e a parte demolidora da filosofia da representação, que também é uma crítica à representação na perspectiva política. Mas, no próprio *O Anti-Édipo* tem-se a recusa de qualquer representação, pois se o inconsciente da psicanálise freudiana é uma representação teatral e, de acordo com Freud,

É a verdadeira realidade psíquica; em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão insuficientemente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações sensoriais<sup>633</sup>.

Numa direção oposta, para Deleuze e Guattari, o inconsciente da esquizoanálise “não é representativo, mas somente maquínico e produtivo”; “ele é órfão, assim como é anarquista e ateu”<sup>634</sup>; pois a tarefa da esquizoanálise é “reverter o teatro da representação, fazê-lo verter, correr na ordem da produção desejanse”<sup>635</sup>. A tarefa da esquizoanálise é anárquica, e eles são enfáticos

Destruir, destruir: a tarefa da esquizoanálise passa pela destruição, por toda uma faxina, toda uma curetagem do inconsciente. Destruir Édipo, a ilusão do eu, o fantoche do superego, a culpabilidade, a lei, a castração. Não se trata de piedosas destruições como as que a psicanálise opera sob a benevolente neutralidade do analista. Porque estas são destruições à moda de Hegel, maneiras de conservar.<sup>636</sup>

Assim, ao contrário de Zizek, que acredita num tipo de “apoliticidade” na *Lógica do Sentido*, é possível perceber a produção filosófica de Deleuze repleta de política. Como assegura Raúl García, “essa é a radicalidade do pensamento de Deleuze expressado em cada

<sup>632</sup> DELEUZE, Gilles. Conversações, p.216.

<sup>633</sup> FREUD, S. Interpretações dos sonhos, p.602-603.

<sup>634</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. L’Anti-OEdipe, p.411. [p.371]. “Car l’inconscient de la schizo-analyse ignore les personnes, les ensembles. Il est orphelin, comme il est anarchiste et athée”.

<sup>635</sup> Ibidem, p.360. [p.324] “Reverser le théâtre de la représentation dans l’ordre de la production désirante: tout est tâche de la schizo-analyse”.

<sup>636</sup> Ibidem, p.411. [p.371]. “Détruire, détruire: la tâche de la schizo-analyse passe par la destruction, tout un nettoyage, tout un curetage de l’inconscient. Détruire Oedipe, l’illusion du moi, le fantoche du surmoi, la culpabilité, la loi, la castration... Il ne s’agit pas de pieuses destructions, telles que la psychanalyse en opere sous la bienveillante neutralité de l’analyste. Car ce sont des destructions à la Hegel, des manières de conserver”.

uma de suas linhas, palavras e gestos. A filosofia deleuziana é política; ela não pode compreender-se adequadamente se não se desenvolver a dobra política que a atravessa”<sup>637</sup>. E, ele ainda acrescenta, “a filosofia deleuziana não procede por filiações, se não por alianças, por conexões”<sup>638</sup>; ela é uma filosofia do devenir, e “todo devenir é um dispositivo de luta contra o Estado em qualquer de suas versões”.

De acordo com García, “a política deleuziana tem lugar como uma luta permanente contra o Estado. Uma filosofia da fuga não pode ser pensada si não como guerra constante contra o Estado”<sup>639</sup>. E, para Deleuze, “só se pode pensar o Estado em relação ao que está para além dele, o mercado mundial único, e ao que está aquém dele, as minorias, os devires, as pessoas”<sup>640</sup>. Essa era a certeza de Deleuze sobre como pensar o Estado após escrever o *Anti-Édipo*, porém numa carta a Félix Guattari desabafa, quando estavam preparando a sequência do *Capitalismo e esquizofrenia*, “estou bloqueado a propósito do aparelho de Estado”<sup>641</sup>. Nessa mesma carta, ele faz uma apresentação do plano de escrita do *Mil Platôs* e submete à apreciação de Guattari. O interessante nessa proposta de trabalho é que praticamente o plano foi realizado com poucas alterações, parece um espelho do sumário do livro. No plano o Tratado de nomadologia seria o XI e não o XII Platô, e também não existia o Platô Aparelho de captura. Além disso, ele explicita que esse Platô “seria demonstrado sistematicamente, à maneira de Espinosa”<sup>642</sup>. A construção textual tem a forma geométrica da *Ética* do filósofo holandês. Vejamos o esquema estrutural deste dois Platôs:

---

<sup>637</sup> GARCÍA, Raúl. La anarquía coronada, p.133. “Inmediatamente, la filosofía envuelve la política. Esa es la radicalidade del pensamiento de Deleuze expresado en cada una de sus líneas, palabras y gestos. La filosofía deleuziana es política; ella no puede comprenderse adecuadamente si no se desenvuelve el pliegue político que la atraviesa”.

<sup>638</sup> Ibidem, p.135. “La filosofía deleuziana no procede por filiações, sino por alianças, por conexiones; de modo que cuando una conexión nos perjudica – no nos componemos adecuadamente com ella – la abandonamos y conectamos outra(s) que se articulen adecuadamente com nuestra potencia”.

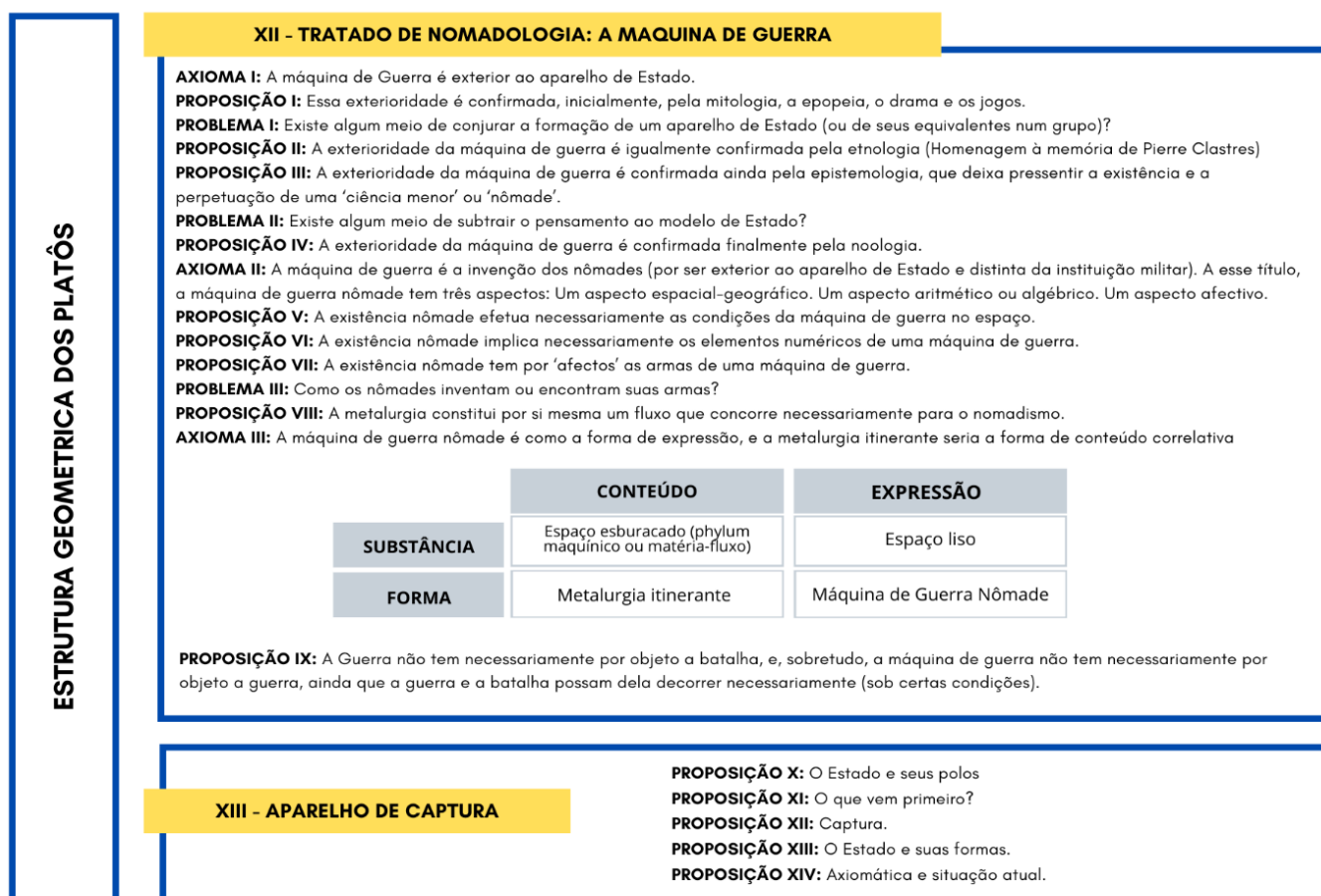
<sup>639</sup> Ibidem, p.135. “Y la misma política deleuziana tiene lugar como una lucha permanente contra el Estado. Una filosofía de la fuga no puede ser pensada si no como guerra constante contra el Estado, em cualquiera de sus versiones”.

<sup>640</sup> DELEUZE, Gilles. Conversações, p.195.

<sup>641</sup> DELEUZE, Gilles. Cartas e outros textos, p.56.

<sup>642</sup> Ibidem, p.56.

FIGURA 1: ESTRUTURA GEOMETRICADOS PLATÔS XII E XIII



FONTE: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs. XII Platô (Tratado de Nomadologia: a máquina de guerra) p.11-118. XIII Platô (Aparelho de Captura) p.119-190.

Os Platôs XII e XIII compõem a retomada da teoria do Estado desenvolvida por Deleuze e Guattari no *Anti-Édipo* no qual eles apresentam, o que Clastres declara ser “a descoberta mais vigorosa, mais rigorosa”, a teoria do URSTAAT; mas se, por um lado, ele reconhece que a ideia do estado súbito, “que sempre existiu”, é uma boa ideia para responder ao questionamento da origem do Estado, por outro, lança novamente a indagação “então de onde surge, imediatamente, completo o URSTAAT? Vem necessariamente do exterior?”<sup>643</sup>. Ele tinha esperança que na sequência da obra os autores iriam responder as essas indagações, ampliando essa teoria, pois “se a história é a história da luta de classes (...) então pode-se dizer que a história das sociedades sem classes é a história da luta contra o Estado latente, é a história do seu esforço para codificar o fluxo do poder”<sup>644</sup>. Assim, as sociedades primitivas são as sociedades que resistem a passagem do estado latente para o estado manifesto, mas como isso

<sup>643</sup> CLASTRES, Pierre. Mesa redonda In: DELEUZE, Gilles. A ilha deserta e outros textos, p.289.

<sup>644</sup> Ibidem, p.290.



acontece? Por que algumas sociedades não resistem e o estado sempre existente torna-se concreto?

Para Clastres, como vimos anteriormente, a guerra é o principal mecanismo para inibir o surgimento do Estado. Desta forma, a sociedade nômade produziu a máquina de guerra contra o aparelho de Estado, neste sentido que ele define que:

A máquina de guerra é o motor da máquina social, o ser social primitivo baseia-se inteiramente na guerra, a sociedade primitiva não pode subsistir sem guerra. Quanto mais houver guerra, menos haverá unificação, e o melhor inimigo do Estado é a guerra. A sociedade primitiva é a sociedade contra o Estado na medida em que é a sociedade-para-a guerra<sup>645</sup>.

A guerra tem um papel fundamental no que podemos chamar de máquina clastreana, mas não atua sozinha na resistência ao Estado. De acordo com Dorathea Passetti, “a pesquisa de Clastres anunciou o rompimento político com a oposição binária interpretativa centrada no Estado. Ao considerar as relações entre densidade populacional, a vocação para a guerra, a estética e o modo de vida que obstaculiza a emergência de um poder centralizado”<sup>646</sup>.

Mas, a resistência ao Estado na vertente clastreana não respondia à questão de fundo, como se origina o Estado? Ela apenas redireciona o problema para a compreensão de uma maquinaria das sociedades contra a gênese do Estado. Por isso, é visível a alegria e entusiasmo de Clastres quando se depara com a explicação de Deleuze e Guattari. De acordo com eles, “já foi frequentemente observado que o Estado começa (ou recomeça) em dois atos fundamentais: um, dito de territorialidade, começa por fixação de residência, o outro, dito de libertação, começa por abolição das pequenas dívidas”<sup>647</sup>. Porém, para eles, essa explicação mistifica o Estado, pois “o Estado não se formou progressivamente, mas surgiu de uma vez já todo armado, num golpe de mestre, *Urstaat* original, eterno modelo de tudo o que o Estado quer ser e deseja”<sup>648</sup>; ele “não é primitivo, mas origem ou abstração; ele é a essência abstrata originária que não se confunde com o começo”<sup>649</sup>.

---

<sup>645</sup> Idem. Arqueologia da violência, a guerra nas sociedades primitivas, p.269.

<sup>646</sup> PASSETTI, Dorothea V. Pierre Clastres e a antropologia libertária, p.118.

<sup>647</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-OEdipe*, p.260. [p.232] “On a solvante remarqué que l’Etat commence (ou recommence) par deux actes fondamentaux, l’un dit de territorialité par fixation de résidence, l’autre dit de libération para abolition des petites dettes. Mais l’Etat procede par euphémisme. La pseudo-territorialité est le produit d’une effective déterritorialisation qui substitue des signes abstraits aux signes de la terre, et qui fait de la terre elle-même l’objet d’une propriété d’Etat, ou de ses plus riches serviteurs et fonctionnaires”.

<sup>648</sup> Ibidem, p.287. [p.257]. “L’Etat ne s’est pas formé progressivement, mais surgit tout armé, coup de maître en une fois, URSTAAT original, éternel modèle de ce que tout Etat veut être et desirer”.

<sup>649</sup> Ibidem, p.263. [p.235]. “Aussi l’Etat n’est-il pas primitif, il est origine ou abstraction, il est l’essence abstraite originnaire qui ne se confond pas avec le commencement”.

E, em oposição a tese marxista, a teoria do URSTAAT deleuziana assegura que “sempre houve apenas um só Estado”<sup>650</sup>, “não é uma formação entre as outras, nem a passagem de uma formação a outra”<sup>651</sup>, pois “é possível que tenha havido somente um único Estado, o cão-Estado que ‘fala por uivos e solta fumaça pelas ventas’”<sup>652</sup>. Ela surge em oposição ao Estado pensado teleologicamente por prescindir da linearidade de desenvolvimento implícita na busca por um começo, não é o fim nem o começo, é o Estado original. As variações ou “evoluções” do Estado acontecem no movimento do abstrato ao concreto, mas mantendo-se o devir-concreto e devir-imanente, sem transcendência. Eles detalham essa transformação do Estado nas seguintes palavras:

O Estado, inicialmente, era esta unidade abstrata que integrava subconjuntos que funcionavam separadamente; agora, está subordinado a um campo de forças cujos fluxos ele coordena e cujas relações autônomas de dominação ele exprime. Ele NÃO MAIS se contenta em sobre-codificar territorialidades mantidas e ladrilhadas; deve constituir, inventar códigos para os fluxos desterritorializados do dinheiro, da mercadoria e da propriedade privada. JÁ NÃO forma por si mesmo uma ou mais classes dominantes; ele próprio é formado por essas classes tornadas independentes e que o incumbem da prestação de serviços à potência delas e às suas contradições, às suas lutas e aos seus compromissos com as classes dominadas. O Estado JÁ NÃO é a lei transcendente que rege fragmentos; mal ou bem, ele deve desenhar um todo ao qual dá sua lei imanente. JÁ NÃO é o puro significante que ordena seus significados, mas aparece agora atrás deles e depende do que ele próprio significa. JÁ NÃO produz uma unidade sobre-codificante, mas ele próprio é produzido no campo de fluxos decodificados. Como máquina, o Estado JÁ NÃO determina um sistema social, mas é determinado pelo sistema social ao qual se incorpora no jogo de suas funções. Em suma, ele não deixa de ser artificial, mas devém concreto, ‘tende à concretização’, ao mesmo tempo em que se subordina às forças dominantes.<sup>653</sup>

Após essa descrição da tendência à concretização do Estado com a máquina social, Deleuze e Guattari questionam se isso não seria o próprio movimento do desejo de servidão? E assim recairíamos no paradoxo monstruoso: “o Estado é desejo que passa da cabeça do déspota ao coração dos súditos, e da lei intelectual a todo o sistema físico que dela se desprende ou se

<sup>650</sup> Ibidem, p.291. [p.260]. “Etat protéiforme, mais il n’y eut jamais qu’un seul Etat”.

<sup>651</sup> Ibidem, p.290. [p.259]. “Elle n’est pas une formation parmi les autres, ni le passage, d’une formation à une autre”.

<sup>652</sup> Ibidem, p.254. [p.227]. “Il n’y ait jamais eu qu’un seul Etat, le chien-Etat qui ‘parle em fumée et hurlements’”.

<sup>653</sup> Ibidem, p.293. [p.261-262] “L’Etat était d’abord cette unite abstraite integrant des sous-ensembles fonctionnant séparément; il est maintenant subordonné à un champ de forces dont il coordonne les flux, et dont il exprime les rapports autonomes de domination et de subordination. Il ne se contente plus de sur-coder des territorialités maintenues et briquetées, il doit constituer, inventer des codes pour les flux déterritorialisés de l’argent, de la marchandise et de la propriété privée. Il ne forme plus par lui-même une ou des classes dominantes, il est lui-même formé par ces classes devenues indépendantes qui le délèguent au service de leur puissance et de leurs contradictions, de leurs lutas et de leurs compromis avec les classes dominées. Il n’est plus loi transcendente qui régit des fragments; il doit dessiner tant bien que mal un tout auquel il rend sa loi imanente. Il n’est plus le pur significante qui ordonne ses signifiés, il apparaît maintenant derrière eux et depend de ce qu’il signifie. Il ne produit plus une unité sur-codante, il est lui-même produit dans le champ de flux decodes. En tant que machine, il ne determine plus un système social, il est determine par le système social auquel il s’incorpore dans le jeu de ses fonctions. Bref, il ne cesse pas d’être artificiel, mais il deviant concret, il ‘tend à la concrétisation’, em même temps qu’il se subordonne aux forces dominantes”.

liberta”<sup>654</sup>, mas não que haja um desejo de poder por parte do déspota, “é o poder que é desejo. Não há um desejo-falta, mas desejo como plenitude, exercício e funcionamento: até nos seus oficiais mais subalternos”<sup>655</sup>.

O Estado interiorizado aprisiona e domestica o bicho-homem. Essa dinâmica o devir do Estado é sintetizado por eles em dois aspectos, que são a “sua **interiorização** num campo de forças sociais cada vez mais descodificadas, formando um sistema físico; e sua **espiritualização** num campo supraterrrestre cada vez mais sobrecodificante, formando um sistema metafísico”<sup>656</sup>. A dinâmica do Estado se concretiza nas máquinas sociais, que, para Deleuze e Guattari, no *Anti-Édipo* são três: a territorial, que corresponde aos selvagens; a despótica, aos bárbaros; e a capitalista, aos civilizados. De forma sintética eles distinguem essas três grandes máquinas sociais, ao longo de sua história universal, nos seguintes termos:

A primeira é a máquina territorial subjacente, que consiste em codificar os fluxos sobre o corpo pleno da terra. A segunda é a máquina imperial transcendente que consiste em sobrecodificar os fluxos sobre o corpo pleno do déspota e do seu aparelho, o *Urstaat*: ela opera o primeiro grande movimento de desterritorialização, mas porque acrescenta sua eminente unidade às comunidades territoriais que ela conserva, reunindo-as, sobrecodificando-as, apropriando-se do sobretrabalho. A terceira é a máquina moderna imanente, que consiste em descodificar os fluxos sobre o corpo pleno do capital-dinheiro: ela realizou a imanência, tornou concreto o abstrato, naturalizou o artificial, substituindo os códigos territoriais e a sobrecodificação despótica por uma axiomática dos fluxos descodificados e por uma regulação destes fluxos; ela opera o segundo grande movimento de desterritorialização, mas, desta vez, porque nada deixa subsistir dos códigos e sobrecódigos.<sup>657</sup>

As máquinas sociais são regimes de produção social, não são entidades individualizadas, mas essa classificação do *Anti-Édipo* será modificada no *Mil Platôs*, nele os autores tratam da história como um processo de estratificação, o que veremos adiante. Nesta terceira máquina tem o núcleo do sistema que nos interessa mais, pois o movimento anarquista nasce em oposição

<sup>654</sup> Ibidem, p.293-294. [p.262] “Mais, précisément, cette tendance à la concrétisation dans la machine technique ou sociale, n’est-ce pas ici le mouvement même du désir? Nous retombons toujours sur le paradoxe monstrueux: l’Etat est désir que passe de la tête du despote au coeur des sujets, et de la loi intellectuelle à tout le système physique qui s’en dégage ou s’en libère”.

<sup>655</sup> Idem. Kafka por uma literatura menor; p.103.

<sup>656</sup> Idem. L’Anti-OEdipe, p.295. [p.263]. “Ce sont les deux aspect d’un devenir de l’Etat: son intériorisation dans un champ de forces sociales de plus en plus décodées formant un système physique; sa spiritualization dans un champ supraterrrestre de plus en plus surcodant, formant un système métaphysique”.

<sup>657</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. L’Anti-OEdipe, p.347. [p.311]. “La première est la machine territoriale sous-jacente, qui consiste à coder les flux sur le corps plein de la terre. La seconde est la machine impériale transcendente qui consiste à surcoder les flux sur le corps plein du despote et de son appareil, l’URSTAAT: elle opere le premier grand mouvement de déterritorialisation, mais parce qu’elle ajoute son éminente unité aux communautés territoriales qu’elle conserve en les rassemblant, les surcodant, s’appropriant le surtravail. La troisième est la machine moderne imanente, qui consiste à décoder les flux sur le corps plein du capital-argent: elle a réalisé l’immanence, elle a rendu concret l’abstrait comme tel, naturalisé l’artificiel, remplaçant les codes territoriaux et le surcodage despotique par une axiomatique des flux décodés, et une régulation de ces flux; elle opere le second grand mouvement de déterritorialisation, mais cette fois parce qu’elle ne laisse rien subsister des codes et surcodes”.

ao capitalismo. E o capitalismo difere das máquinas precedentes, de acordo com Deleuze e Guattari, porque ele não opera por codificação, pois cria um modelo que sustenta a máquina à revelia dos códigos. O capitalismo é, portanto, “efetivamente o limite de toda sociedade, uma vez que opera a descodificação dos fluxos que as outras formações sociais codificam e sobrecodificavam”<sup>658</sup>. Por isso, eles afirmam que o capitalismo se define “por uma axiomática social que se opõe aos códigos em todos os aspectos”<sup>659</sup>. E entre tantas características, que opõe a axiomática aos códigos e são também razões para definir o capitalismo por uma axiomática social. Eles ressaltam que:

A axiomática não tem necessidade alguma de escrever em plena carne, de marcar os corpos e os órgãos, nem de fabricar nos homens uma memória. Contrariamente aos códigos, a axiomática encontra nos seus diferentes aspectos seus próprios órgãos de execução, de percepção, de memorização. A memória veio uma coisa ruim.<sup>660</sup>

Neste ponto faz necessário retomar a revisão da teoria do Estado, pois até o momento limitamo-nos apenas a apresentar alguns aspectos na construção dessa teoria no *Anti-Édipo*, e assim faz necessário retorno aos dois Platôs já indicados anteriormente. Assim, já mostramos a opção espinosana dos platôs. O Platô XI, Tratado de nomadologia, como todos os Platôs do *Mil Platôs*, tem uma indicação temporal, mesmos não sendo e nem assumindo uma postura ou perspectiva historicista. Na verdade, Deleuze tem uma veia anti-historicista (ele ao longo de sua produção assumiu uma opção geográfica, faz uma geofilosofia<sup>661</sup>, uma filosofia da terra e não uma história da filosofia), mas essa indicação de uma data para cada Platô busca conectar o tema abordado com um período histórico.

No tratado nomadológico tem-se a demarcação do ano de 1.227 e no Aparelho de captura o ano 7.000 a.C. Essa primeira marcação indica o ano da morte do líder nômade Gengis Khan (1162 – 1227), mas, isso não é indicado no texto, é uma especulação que faz sentido pela

---

<sup>658</sup> Ibidem, p.326. [p.292]. “C’est que, nous l’avons vu, le capitalisme est bien la limite de tout société, en tant qu’il opere le décodage des flux que les autres formations sociales codaient et surcodaient”

<sup>659</sup> Ibidem, p.330. [p.295-6]. “Autant de raisons pour définir le capitalisme par une axiomatique sociale, qui s’oppose à tous égards aux codes”.

<sup>660</sup> Ibidem, p.332. [p.298]. “Em découle enfin um quatrième caractere, qui oppose l’axiomatique aux codes. C’est que l’axiomatique n’a nul besoin d’écrire em pleine chair, de marquer les corps et les organes ni de fabriquer aux hommes une mémoire. Contrairement aux codes, l’axiomatique trouve dans ses différents aspects ses propres organes d’exécution, de perception, de mémorisation. La mémoire est devenue une mauvaise chose”.

<sup>661</sup> No *Dialogues* Claire Parnet nos recorda que Deleuze nos diz “que nós ainda não pensamos e que há um futuro no pensamento que mergulha no passado mais imemorial, e que, entre os dois, tudo ficaria ocultado. Futuro e passado não têm muito sentido; o que conta é o devir-presente: a geografia e não a história, o meio e não o começo nem o fim, a grama que está no meio e que brota pelo meio, e não as árvores que têm um cume e raízes”(Diálogos, p.33). (*Dialogues*, Tu ne dis pas que nous ne pensons pas encore, et qu’il y a un avenir de la pensée qui plonge dans le passé le plus immémorial, et que, entre les deux, tout serait ‘occulté’. Avenir et passé n’ont pas beaucoup de sens, ce qui compte, c’est le devenir-présent: la géographie et pas l’histoire, le milieu et pas le début ni la fin, l’herbe qui est au milieu et qui pousse par le milieu, et pas les arbres qui ont un faite et des racines” p.31). Zamara Araujo dos Santos escreveu uma linda tese de doutorado sobre este tema intitulado *A geofilosofia de Deleuze e Guattari*, defendida na UNICAMP em 2013.

ação dele como uma máquina de guerra e do nomadismo produtor dela. E logo no início do tratado eles estabelecem uma oposição entre o aparelho de Estado com a máquina de guerra, no axioma I escreveram “a máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado”, e acrescentam:

Não basta afirmar que a máquina é exterior ao aparelho, é preciso chegar a pensar a máquina de guerra como sendo ela mesma uma pura forma de exterioridade, ao passo que o aparelho de Estado constitui a forma de interioridade que tomamos habitualmente por modelo, ou segundo a qual temos o hábito de pensar. O que complica tudo é que essa potência extrínseca da máquina de guerra tende, em certas circunstâncias, a confundir-se com uma ou outra das cabeças do aparelho de Estado. Ora se confunde com a violência mágica de Estado, ora com a Instituição militar de Estado.<sup>662</sup>

Mas, eles são enfáticos, o Estado por si não tem máquina de guerra e acrescentam que ele só se apropria dela “exclusivamente sob a forma de instituição militar, e nunca deixará de lhe criar problema. Donde a desconfiança dos Estados face à sua instituição militar, dado que esta procede de uma máquina de guerra extrínseca”<sup>663</sup>, pois, a máquina de guerra é um elemento estranho a organização do Estado, elemento de contradição, necessário para sua manutenção e, ao mesmo tempo, perigosa para sua existência.

Diante dessa constatação da exterioridade da máquina de guerra, Regina Schöpke diz que “poderíamos dizer que esta é uma afirmação bastante reveladora. Afinal, Deleuze está partindo do pressuposto de que pode haver algo que, estando integrado ao Estado, não lhe pertença por natureza”<sup>664</sup>. Além disso, ela ainda destaca que, “se hoje nos parece difícil dissociar a imagem do Estado da atividade militar, a verdade é que nem sempre essa interação foi tão clara”, a simbiose Estado e Aparelho de Estado ocorreu porque “o Estado tem meios de captura e de dominação bastante poderoso e a ‘classe’ guerreira acabou se tornando uma espécie de elemento híbrido no interior desse aparelho sedentário”<sup>665</sup>.

A máquina de guerra é invenção e consequência necessária da organização nômade e tem uma função específica de bloquear a criação do Estado, pois, “a máquina de guerra tem por

---

<sup>662</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.15-16. v.5 [p.438]. “C’est que l’extériorité de la machine de guerre para rapport à l’appareil d’Etat se révèle partout, mais reste difficile à penser. Il ne suffit pas d’affirmer que la machine est extérieure à l’appareil, il faut arriver à penser la machine de guerre comme étant elle-même une purê forme d’extériorité, tandis que l’appareil d’Etat constitue la forme d’intériorité que nous prenons habituellement pour modele, ou d’après laquelle nous avons l’habitude de penser. Ce qui complique tout, c’est que cette puissance extrinsèque de la machine de guerre tend, dans certaines circonstances, à se confondre elle-même avec l’une ou l’autre des têtes de l’appareil d’Etat. Tantôt elle se confond avec la violence magique d’Etat, tantôt avec l’institution militaire d’Etat”.

<sup>663</sup> *Ibidem*, p.16-17. v.5 [p.439]. “L’Etat n’a pas par lui-même de machine de guerre; il se l’appropriera seulement sous forme d’institution militaire, et celle-ci ne cessera pas de lui poser des problèmes. D’où la méfiance des Etats vis-à-vis de leur institution militaire, em tant qu’elle hérite d’une machine de guerre extrinsèque”.

<sup>664</sup> SCHÖPKE, Regina. Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade, p.165.

<sup>665</sup> SCHÖPKE, Regina. *Op.cit*, p.167.

inimigo o Estado... e assume como objetivo aniquilá-los”<sup>666</sup>, mas a guerra é objeto complementar da máquina de guerra. A relação da máquina de guerra com a própria guerra é complexa e variável, eles escreveram na Proposição IX: “a guerra não tem necessariamente por objeto a batalha, e, sobretudo, a máquina de guerra não tem necessariamente por objeto a guerra, ainda que a guerra e a batalha possam dela decorrer necessariamente (sob certas condições)”. A partir dessa proposição, Deleuze e Guattari afirmam que nos deparamos com três problemas muito claros: 1º A batalha é o objeto da guerra? 2º A guerra é o objeto da máquina de guerra? E 3º Em que medida a máquina de guerra é objeto do aparelho de Estado?<sup>667</sup>

Essas questões sobre a guerra estão “relegadas e subordinadas às relações máquinas de guerra-aparelho de Estado”<sup>668</sup>. Como a máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado expresso no primeiro axioma do tratado, inevitavelmente um dos problemas do Estado será o de apropriar-se dessa máquina de guerra que lhe é estrangeira, mas, segundo eles, essa é uma das grandes questões da História: “como o Estado apropria-se da máquina de guerra, isto é, constituir uma para si, conforme sua medida, sua dominação e seus fins? E com quais riscos?”<sup>669</sup> E, deixam claro, o primeiro passo é fazê-la uma peça de seu aparelho sob forma de instituição militar fixada, porém isso não elimina o risco, uma vez que essa criação produz uma tensão contínua. Além disso, como já foi dito, o Estado faz um uso instrumental da guerra, pois ela “não é o objeto dos Estados, seria antes o contrário”, entretanto, quando o aparelho de Estado se apossa da máquina de guerra consegue volta-la contra os nômades, que a tinha apenas como objeto suplementário<sup>670</sup>.

---

<sup>666</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.109. v.5 [p.519]. “Si la guerre en découle nécessairement, c’est parce que la machine de guerre se heurte aux Etats et aux villes, comme aux forces (de striage) qui s’opposent à l’objet positif: dès lors, la machine de guerre a pour ennemi l’Etat, la ville, le phénomène étatique et urbain, et prend pour objectif de les anéantir. C’est là qu’elle devient guerre: anéantir les forces de l’Etat, détruire la forme-Etat”.

<sup>667</sup> *Ibidem*, p.107. V.5 [p.518]. “*Proposition IX: La guerre n’a pas nécessairement pour objet la bataille, et surtout la machine de guerre n’a pas nécessairement pour objet la guerre, bien que la guerre et la bataille puissent en découler nécessairement (sous certaines conditions)*. Nous rencontrons successivement trois problèmes: la bataille est-elle l’ ‘objet’ de la guerre? Mais aussi: la guerre est-elle l’ ‘objet’ de la machine de guerre? Et enfin, de l’appareil d’Etat? L’ambiguïté des deux premiers problèmes vient certainement du terme objet, mais implique leur dépendance par rapport au troisième”.

<sup>668</sup> *Ibidem*, p.110. v.5 [p.520]. “La question de la guerre se trouve donc à son tour repoussée, et se subordonne aux rapports machine de guerre-appareil d’Etat”.

<sup>669</sup> *Ibidem*, p.110. v.5 [p.520]. “Une des plus grandes questions du point de vue de l’histoire universelle sera: comment l’Etat va-t-il s’approprier la machine de guerre, c’est-à-dire s’en constituer une, conforme à sa mesure, à sa domination et à ses buts? Et avec quels risques?”.

<sup>670</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.110-11. v.5 [p.520-521]. “Mais la guerre n’est pas l’objet des Etats, ce serait plutôt le contraire [...] c’est justement parce que la guerre n’était que l’objet supplémentaire ou synthétique de la machine de guerre nômade que celle-ci rencontre l’hésitation qui va lui être fatale, et que l’appareil d’Etat en revanche va pouvoir s’emparer de la guerre, et donc retourner la machine de guerre contre les nômades”.

Porém, alertam Deleuze e Guattari, “voltar a máquina de guerra contra os nômades pode fazer o Estado correr um risco tão grande quanto aquele proveniente dos nômades dirigindo a máquina de guerra contra os Estados”<sup>671</sup>. A guerra é um problema para o Estado, porque na verdade, ela é um dispositivo de controle contra o Estado usado pela máquina de guerra, entretanto, afirmam Deleuze e Guattari, “ao mesmo tempo que o aparelho de Estado se apropria de uma máquina de guerra, que a máquina de guerra toma a guerra por objeto e que a guerra fica subordinada aos fins do Estado”<sup>672</sup>. Sobre essa complexa e paradoxal relação, eles levantaram um conjunto de hipóteses:

- 1) a máquina de guerra é a invenção nômade que sequer tem a guerra por objeto primeiro, mas como objetivo segundo, suplementário ou sintético, no sentido em que está obrigada a destruir a forma-Estado e a forma-cidade com as quais entra em choque;
- 2) quando o Estado se apropria da máquina de guerra, esta muda evidentemente de natureza e de função, visto que é dirigida então contra os nômades e todos os destruidores de Estado, ou então exprime relações entre Estados, quando um Estado pretende apenas destruir um outro ou impor-lhe seus fins;
- 3), porém, justamente quando a máquina de guerra é assim apropriada pelo Estado, é que ela tende a tomar a guerra por objeto direto e primeiro, por objeto ‘analítico’ (e que a guerra tende a tomar a batalha por objeto).<sup>673</sup>

Nessa luta frenética entre manter o Estado contra os nômades e dos nômades em não deixar o Estado surgir temos dois movimentos contraditórios usando o mesmo instrumento: a guerra. Numa sequência necessária, Deleuze e Guattari entram no velho debate sobre a origem do Estado e nos lançam nas teses sobre a origem do Estado inclusive afirmam que elas são sempre tautológicas, destacando as três principais teses que “ora invocam-se *fatores exógenos*, ligados à guerra e a máquina de guerra; ora *fatores endógenos*, que fariam nascer a propriedade privada, a moeda, etc.; ora, enfim, fatores específicos que determinariam a formação de ‘funções públicas’<sup>674</sup>. Além de tautológicas, para eles as teses sobre a origem do Estado estão impregnadas com a marca do evolucionismo, e desejam se afastar dessas duas coisas. Como já

<sup>671</sup> Ibidem, p.111. v.5 [p.522]. “Retourner la machine de guerre contre les nômades peut faire courir à l’Etat un risque aussi grand que celui des nômades dirigeant la machine de guerre contre les Etats”.

<sup>672</sup> Ibidem, p.110. v.5 [p.521]. “C’est em même temps que l’appareil d’Etat s’approprie une machine de guerre, que la machine de guerre prend la guerre pour objet, et que la guerre devient subordonnée aux buts de l’Etat”.

<sup>673</sup> Ibidem, p.110. v.5 [p.520-521]. “Pour saisir le caractère paradoxal d’une telle entreprise, il faut récapituler l’ensemble de l’hypothèse: 1) la guerre pour objet premier, mais comme objectif second, supplémentaire ou synthétique, au sens où elle est déterminée à détruire la forme-Etat et la forme-ville auxquelles elle se heurte; 2) quand l’Etat s’approprie la machine de guerre, celle-ci change évidemment de nature et de fonction, puisqu’elle est alors dirigée contre les nomades et tous les destructeurs d’Etat, ou bien exprime des relations entre Etats, en tant qu’un Etat prétend seulement en détruire un autre ou lui imposer ses buts; 3) mais, justement, c’est quand la machine de guerre est ainsi appropriée par l’Etat qu’elle tend à prendre la guerre pour objet direct et premier, pour objet ‘analytique’ (et que la guerre tend à prendre la bataille pour objet).”

<sup>674</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.123. v.5 [p.532]. “C’est pourquoi les thèses sur l’origine de l’Etat sont toujours tautologiques. Tantôt l’on invoque des facteurs exogènes, liés à la guerre et à la machine de guerre; tantôt des facteurs endogènes, qui feraient naître la propriété privée, la monnaie, etc.; tantôt enfin des facteurs spécifiques qui détermineraient la formation de ‘fonctions publiques’”.

foi sinalizado, sua teoria do Estado não pensa a origem, pois a URSTAAT é “um Estado que nasce adulto e que surge de um lance, *Urstaat* incondicionado”<sup>675</sup>.

A produção do Estado súbito, formulada no *Anti-Édipo*, é retomada nestes dois Platôs num diálogo com Pierre Clastres. Ele que não teve a oportunidade de ler o *Mil Platôs*, pois faleceu três anos antes da publicação do segundo volume do *Capitalismo e Esquizofrenia*, torna-se o principal interlocutor da produção deleuze-guattariana. Numa homenagem póstuma, eles formularam o primeiro problema estruturado geometricamente, como vimos anteriormente, problematizando a tese de Clastres: “Existe algum meio de conjurar a formação de um aparelho de Estado (ou de seus equivalentes num grupo)? Proposição II: A exterioridade da máquina de guerra é igualmente confirmada pela etnologia”<sup>676</sup>. Com isso, sinalizam a proximidade com a principal tese do antropólogo francês, a existência de mecanismos que impedem a criação do Estado, uma máquina de guerra contra o surgimento do aparelho de Estado. Essa aproximação entre Deleuze e Clastres está dentro da dinâmica do acordo discordante, pois primeiro tem-se a revelação daquilo que concordam com ele e depois anunciam suas divergências ou discordâncias. De acordo com eles:

O primeiro interesse das teses de Clastres está em romper com esse postulado evolucionista. Clastres não só duvida que o Estado seja o produto de um desenvolvimento econômico determinável, mas indaga se as sociedades primitivas não teriam a preocupação potencial de conjurar e prevenir esse monstro que supostamente não compreendem. Conjurar a formação de um aparelho de Estado, tornar impossível uma tal formação, tal seria o objeto de um certo número de mecanismos sociais primitivos, ainda que deles não se tenha uma consciência clara.<sup>677</sup>

Entre os mecanismos sociais primitivos inibidores da formação do Estado, eles destacam, seguindo a leitura de Clastres, que o Estado não se define pela presença de chefes, mas sim pela conservação de órgãos de poder e “instituições especiais para que o chefe possa devir homem de Estado”<sup>678</sup>. Mas, sem dúvida, como vimos anteriormente, o principal e mais seguro dispositivo contra a formação do Estado é a guerra. Para Deleuze e Guattari, Clastres

<sup>675</sup> Ibidem. v.5 [p.532]. “On est toujours renvoyé à un Etat qui naît adulte et qui surgit d’un coup, URSTAAT inconditionné”.

<sup>676</sup> Ibidem, p.19. v.5 [p.441]. “Problème I: Y a-t-il moyen de conjurer la formation d’un appareil d’Etat (ou de ses équivalents dans un groupe)? Proposition II: L’extériorité de la machine de guerre est également attestée par l’ethnologie (hommage à la mémoire de Pierre Clastres)”.

<sup>677</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.19. v.5 [p.441]. “Le premier intérêt des thèses de Clastres est de rompre avec ce postulat évolutionniste. Non seulement il doute que l’Etat soit le produit d’un développement économique assignable, mais il demande si les sociétés primitives n’ont pas le souci potentiel de conjurer et prévenir ce monstre qu’elles sont censées ne pas comprendre. Conjurer la formation d’un appareil d’Etat, rendre impossible une telle formation, serait l’objet d’un certain nombre de mécanismes sociaux primitifs, même s’ils dépassent de Claire conscience”.

<sup>678</sup> Ibidem, p.19-20. v.5 [p.441-442]. “L’Etat ne se définit pas par l’existence de chefs, il se définit par la perpétuation ou la conservation d’organes de pouvoir. Le souci de l’Etat, c’est de conserver. Il faut donc des institutions spéciales pour qu’un chef puisse devenir homme d’Etat”.



reveste a proposição hobbesiana, pois se Hobbes assumiu que o Estado existia contra a guerra de todos contra todos, em Clastres “a guerra existe contra o Estado, e o torna impossível. Disto não se conclui que a guerra seja um estado de natureza, mas, ao contrário, que ela é o modo de um Estado social que conjura e impede a formação do Estado”<sup>679</sup>.

Estes mecanismos são sempre coletivos, sutis e funcionam como micro mecanismos, e isso é visível em certos fenômenos de bandos. E o interessante é que essa compreensão das comunidades primitivas e os bandos nos lança para dentro daquilo que é marca também dos grupos anarquistas, pois o bando não promove o mais forte, antes inibe a instauração de poderes estáveis, ou seja, inibiam a construção de um chefe “em favor de um tecido de relações imanentes”<sup>680</sup>. Essa característica ou marca do chefe do bando, que é um mecanismo complexo, tem uma indicação anti-hierárquica, pois:

Os bandos são grupos do tipo rizoma, por oposição ao tipo arborescente que se concentra em órgãos de poder. É por isso que os bandos em geral, mesmo de bandidagem, ou de mundanidade, são metamorfoses de uma máquina de guerra, que difere formalmente de qualquer aparelho de Estado, ou equivalente, o qual, ao contrário, estrutura as sociedades centralizadas.<sup>681</sup>

Essa afirmação de que os bandos são rizomáticos e passam por uma metamorfose de um tipo de máquina de guerra diferente, uma vez que ela não funciona com ou como a disciplina militar típica no aparelho do Estado. Mas responde a outras regras, as quais não são nem melhores e nem piores, apenas, nos dizem eles, podem estimular “uma indisciplina fundamental do guerreiro, um questionamento da hierarquia, uma chantagem perpétua de abandono e traição, um sentido da honra muito suscetível, e que contraria, ainda uma vez, a formação do Estado”<sup>682</sup>.

Neste sentido, Deleuze lança a questão sobre ser um bando, primeiro ele reconhece que os bandos vivem os piores perigos frente as instituições (as reformas tribunais, escolas, famílias, etc.). Porém, em princípio “o que há de bom em um bando é que cada um cuida de seu próprio negócio encontrando ao mesmo tempo os outros; cada um tira seu proveito, e que

---

<sup>679</sup> Ibidem, p.20. v.5 [p.442]. “Clastres peut donc se réclamer du Droit naturel, tout en renversant la proposition principale: de même que Hobbes a bien vu que l’Etat était contre la guerre, la guerre est contre l’Etat, et le rend impossible. On n’en conclut pas que la guerre soit un état de nature, mais au contraire qu’elle est le mode d’un état social qui conjure et empêche l’Etat.”

<sup>680</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.21. v.5 [p.443]. “La chefferie est un mécanisme complexe qui ne promet pas le plus fort, mais inhibe plutôt l’installation de pouvoirs stables au profit d’un tissu de relations immanentes”.

<sup>681</sup> Ibidem, p.21-22. v.5 [p.443]. “Les bandes sont des groupes du type rhizome, par opposition au type arborescente qui se concentre sur des organes de pouvoir. C’est pourquoi les bandes en general, même de brigandage, ou de mondanité, sont des metamorfoses d’une machine de guerre, laquelle diffère formellement de tout appareil d’Etat, ou équivalente, qui structure au contraire les sociétés centralisées”.

<sup>682</sup> Ibidem, p.22. v.5 [p.443]. “La machine de guerre répond à d’autres règles dont nous ne disons certes pas qu’elles valent mieux, mais qu’elles animent une indiscipline fondamentale du guerrier, une remise en question de la hiérarchie, un chantage perpétuel à l’abandon et à la trahison, un sens de l’honneur très susceptible, et qui contrarie, encore une fois, la formation d’Etat”.

um devir se delineia, um bloco, que já não é ninguém, mas está entre todo mundo”<sup>683</sup>. Em certa medida, tem-se aqui afinidades e ressonâncias anarquistas no pensamento de Deleuze. Pois, não existe dúvida, que os grupos anarquistas são rizomáticos e que eles também assim como os bandos atuam como uma máquina de guerra dentro da sociedade, vivem nas fissuras, no entre-lugar.

Além dessa aproximação, Deleuze e Guattari anunciam que seguem “Clastres quando ele mostra que o Estado não se explica por um desenvolvimento das forças produtivas, nem por uma diferenciação das forças políticas”; e também concordam “quando mostra que uma máquina de guerra está dirigida contra o Estado, seja contra Estados potenciais formação ela conjura de antemão, seja, mais ainda, contra os Estados atuais a cuja destruição se propõe”; mas, ao mesmo tempo, questionam: Se a sociedade primitiva dispunham de mecanismos contra o Estado, por que e como o Estado triunfou?<sup>684</sup>. E a partir deste questionamento, Deleuze e Guattari iniciam o outro lado da moeda do acordo discordante, destacando o que de fato não os convenceu completamente.

Para eles, Clastres não resolveu a questão em sua *Sociedade contra o Estado*, pois invocar a guerra, em lugar de uma progressão das forças econômicas ou políticas não se obtém uma explicação melhor sobre a origem do Estado. Mesmo reconhecendo em nota os três argumentos invocados pelo antropólogo francês para dar conta da aparição do Estado: primeiro o fator demográfico, segundo a eventual ação da máquina de guerra e, o terceiro fator, “o papel indireto de um certo profetismo que, primeiramente dirigido contra os chefes”<sup>685</sup>, seguem afirmando que Clastres apenas aprofundou o corte entre sociedades contra-o-estado e

---

<sup>683</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Dialogues, p.17 [p.16]. “Etre une ‘bande’: les bandes vivent les pires dangers, reformer de juges, des tribunaux, des écoles, des familles et des conjugalités, mais ce qu’il y a de bien dans une bande, em principe, c’est que chacun y mène sa propre affaire tout en rencontrant les autres, chacun ramène son butin, et qu’un devenir s’esquisse, un bloc se met em mouvement, qui n’est plus à personne, mais ‘entre’ tout le monde”.

<sup>684</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs, p.22. v.5 [p.443-444]. “Nous suivons Clastres lorsqu’il montre que l’Etat ne s’explique pas par un développement des forces productives, ni par une différenciation des forces politiques. [...] Nous suivons Clastres également lorsqu’il montre qu’une machine de guerre est dirigée contre l’Etat, soit contre des Etats potentiels dont elle conjure la formation d’avance, soit, plus encore, contre les Etats actuels dont elle se propose la destruction [...] Ils disposaient pourtant de mécanismes contre-Etat: alors, pourquoi et comment l’Etat? Pourquoi l’Etat a-t-il triomphé?”.

<sup>685</sup> Ibidem, p.23. v.5 [p.444]. Nota 13: Clastres, La société contre l’Etat, p.170: “L’apparition de l’Etat a opéré le grand partage typologique entre Sauvages et Civilisés, elle a inscrit l’ineffaçable coupure dans l’au-delà de laquelle tout est changé, car le temps devient Histoire. Pour rendre compte de cette apparition, Clastres invoquait d’abord un facteur démographique (mais ‘sans songer à substituer à un déterminisme économique un déterminisme démographique...’); et aussi l’emballage éventuel de la machine guerrière (?); ou bien, d’une manière plus inattendue, le rôle indirect d’un certain profetisme qui, d’abord dirigé contre les ‘chefs’, aurait produit un pouvoir autrement redoutable. Mais on ne peut évidemment pas préjuger des solutions plus élaborées que Clastres aurait données à ce problème. Sur le rôle éventuel du profetisme, on se reportera au livre d’Hélène Clastres, La terre sans mal, le profetisme tupi-guarani, Ed. Du Seuil”.

sociedades-com-estado sem explicar como elas surgiram; e acrescentam que Pierre Clastres parecia privar-se dos meios para resolver este problema<sup>686</sup>.

Para eles, a saída deste problema encontra-se na sua teoria do Estado, a qual afirma o surgimento súbito do Estado, isto é, é preciso dizer que o Estado sempre existiu. A hipótese do URSTAAT é a saída, eles retomam e reafirmam sua teoria formulada no *Anti-Édipo*, pois, a questão não é do Tudo ou Nada, ou seja, de termos sociedade com Estado ou contra o Estado, o mais importante é a hipótese pensar a relação do interior e do exterior. De acordo com Deleuze e Guattari:

Não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, num campo perpétuo de interação, que é preciso pensar a exterioridade a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos indenitários de Estado, os bandos e os reinos, as megamáquinas e os impérios. Um mesmo campo circunscribe sua interioridade em Estados, mas descreve sua exterioridade naquilo que escapa aos Estados ou se erige contra os Estados<sup>687</sup>.

Nessa dinâmica entre exterioridade e interioridade, Deleuze e Guattari afirma que a soberania do Estado só acontece na interiorização, que se faz pelo processo de captura, já que é fundamental para a sobrevivência do Estado realizar a tarefa de estriar o espaço que governa, ou utilizar “os espaços lisos como um meio de comunicação a serviço de um espaço estriado. Para qualquer Estado, não só é vital vencer o nomadismo, mas controlar as migrações e, mais geralmente, fazer valer uma zona de direitos sobre todo um ‘exterior’”<sup>688</sup>. Se, por um lado, o Estado tem como tarefa vencer o nomadismo, por outro, existe uma ambição nômade de se opor ao Estado, constituindo-se como máquina de guerra, porque “cada vez que há operação contra o Estado, indisciplina, motim, guerrilha ou revolução enquanto ato, dir-se-ia que uma máquina de guerra ressuscita, que um novo potencial nomádico aparece, com reconstituição de um espaço liso ou de uma maneira de estar no espaço como se este fosse liso”. Este é o tipo de funcionamento da TAZ de Bey.

A bela construção da teoria do Estado deleuziana se entrecruza, e não se pode pensar que as três grandes máquinas sociais são ondas de superação e de negação, pois elas estão

---

<sup>686</sup> Ibidem, p.23. v.5 [p.444]. “Pierre Clastres, à force d’approfondir ce problème, semblait se priver des moyens de le résoudre”.

<sup>687</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.25. v.5 [p.446]. “Ce n’est pas em termes d’indépendance, mais de coexistence et de concurrence, dans um champ perpétuel d’interaction, qu’il faut penser l’extériorité et l’intériorité, les machines de guerre à metamorfoses et les appareils identitaires d’Etat, les bandes champ circonscrit son intériorité dans des Etats, mais décrit son extériorité dans ce qui échappe aux Etats ou se dresse contre les Etats”.

<sup>688</sup> Ibidem, p.63. v.5 [p.479]. “Une des tâches fondamentales de l’Etat, c’est de strier l’espace sur lequel il règne, ou de se servir des espaces lisses comme d’un moyen de communication au servisse d’un espace strié. Non seulement vaincre le nomadisme, mais contrôler les migrations, et plus généralement faire valoir une zone de droits sur tout un ‘extérieur’”.

interconectadas. O próprio Capitalismo está associado ao início, ou a origem dessa maquinaria. E, para Deleuze e Guattari, ele “acordou o URSTAAT, e lhe dá novas forças”<sup>689</sup>. Esse renascimento ou esse acordar surge como questionamento no *Anti-Édipo*: “Como conciliar a nostalgia e a necessidade do URSTAAT com a exigência e a inevitabilidade dos fluxões de fluxos?”<sup>690</sup>.

O questionamento parece insano, pensar num sentimento nostálgico e a necessidade do “monstro frio”<sup>691</sup>, mas no fundo é o antigo e sempre novo paradoxo monstruoso do desejo; desejar a própria servidão, pois “desejo – é esta a operação que consiste sempre em re insuflar o URSTAAT original no novo estado de coisas, em torná-lo tanto quanto possível imanente ao novo sistema, interior a este”<sup>692</sup>; e ele é oscilante, “oscila-se entre as sobrecargas paranoicas reacionárias e as cargas subterrâneas, esquizofrênicas e revolucionárias”. Dessa oscilação entre o fascista ou revolucionário, eles assumem que podem tirar ou manter as duas conclusões, que aparentemente se opõem, nos seguintes termos:

Por um lado, o Estado moderno forma um verdadeiro corte para frente em relação ao Estado despótico, graças à efetuação de um devir-imanente, à sua generalizada descodificação de fluxos e à sua axiomática que vem substituir os códigos e as sobrecodificações. Mas, por outro lado, há e houve sempre um só Estado, o *Urstaat*, a formação despótica asiática que, para trás, constitui o único corte para toda a história, uma vez que a própria axiomática social moderna só pode funcionar ressuscitando-a como um dos polos entre os quais se exerce o seu próprio corte<sup>693</sup>.

Eles dedicam uma substancial parte sobre o potencial revolucionário da posição não-axiomática, no *Mil Platô*, com veremos. Mas, no *Anti-Édipo*, já tem essa oscilação entre estes dois tipos sociais antagônicos: de um lado, os fascistas na afirmação do lado da força, do poder, da maioria, dizendo “sou um de vocês, da classe ou da raça superior”; e, do outro, os esquizo-revolucionários, do lado da minoria afirmando “não sou um de vocês, sou eternamente da raça

---

<sup>689</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.172. v.5 [p.575]. “Le capitalisme a réveillé l’Urstaat, et lui donne de nouvelles forces”.

<sup>690</sup> Idem. *L’Anti-Oedipe*, p.310. [Anti-Édipo, p.344]. “Comment concilier la nostalgie et la nécessité e l’Urstaat avec l’exigence et l’inévitabilité de fluixion des flux?”.

<sup>691</sup> Ibidem, p.261. [Anti-Édipo, p.292]. “le monstre froid qui represente la manière dont l’histoire est dans la ‘tête’, dans le ‘cerveau’, l’Urstaat”.

<sup>692</sup> Ibidem, p.262. V.5 [Anti-Édipo, p.294]. “Désir, telle est l’opération qui consiste toujours à ré-insuffler de l’Urstaat originel dans le nouvel état de choses, à le rendre autant que possible imanente au nouveau système, intérieur a lui”.

<sup>693</sup> Ibidem, p.310-311. V.5 [Anti-Édipo, p.346]. “D’une part, l’Etat moderne forme une veritable coupure en avant, par rapport à l’Etat despotique, en fonction de son accomplissement d’un devenir-immanent, de son décodage de flux généralisé, de son axiomatique qui vient remplacer les codes et surcodages. Mais, d’autre part, il n’y a jamais eu et il n’y a qu’un seul Etat, l’Urstaat, la formation despotique asiatique, qui constitue en retrait la seule coupure pour toute l’histoire, puisque même l’axiomatique sociale modern ne peut fonctionner qu’en la ressuscitant comme un des poles entre lesquels s’exerce sa proper coupure”.

inferior, sou uma besta, um negro”<sup>694</sup>. São dois tipos de investimento social distintos, um segregativo e outro nomádico, que são como dois polos do delírio diferentes.

O delírio fascista, que é doentio, pois nessa linha de ação “o delírio é uma doença, a doença por excelência a cada vez que erige uma raça pretensamente pura e dominante”; ao contrário, o delírio esquizo-revolucionário é uma saúde, e “ele é a medida da saúde quando invoca essa raça bastarda oprimida que não para de agitar-se sob as dominações, de resistir a tudo o que esmaga e aprisiona”<sup>695</sup>. Mas, para que isso aconteça, para saúde vencer a doença, é necessário que o potencial revolucionário supere a máquina de morte. De acordo com Deleuze e Guattari, “uma máquina revolucionária nada é enquanto não adquirir pelo menos tanta potência de corte e de fluxo quanto essas máquinas coercivas”<sup>696</sup>.

Neste ponto estamos no núcleo do *Anti-Édipo*, qual seja, a tese simples da esquizoanálise: “o desejo é máquina, síntese de máquinas, agenciamento maquínico – máquinas desejantes. O desejo é da ordem da produção, toda produção é ao mesmo tempo desejante e social”. Ela surge em oposição e para reverter a psicanálise, que esmaga a ordem da produção em detrimento da ordem da representação. “Longe de ser a audácia da psicanálise, a ideia de representação inconsciente marca, desde o início, sua falência ou sua renúncia: um inconsciente que não mais produz, mas que se limita a acreditar”<sup>697</sup>.

Se, no *Nietzsche e a filosofia* e no *Diferença e Repetição*, Deleuze já tinha anunciado a representação como o veneno da filosofia, no *Anti-Édipo*, com Foucault, temos o anúncio da sua falência; e, de acordo com Deleuze e Guattari, “essa falência ou dissipação do mundo clássico da representação é situada por Foucault no final do século XVIII e no Século XIX”<sup>698</sup>. O interessante é que já no século XIX os anarquistas já anunciavam a falência do sistema político representativo, e o capitalismo “se constrói sobre as ruínas das representações”<sup>699</sup>. E, em certa medida, a relação capitalismo e Estado, que se alimenta da fantasia da representação territorial, é marcada pela tensão, pois “é desde o início que o capitalismo mobilizou uma força de desterritorialização que transbordava infinitamente a desterritorialização própria ao

<sup>694</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L’Anti-Oedipe*, p.329. [*Anti-Édipo*, p.366]. “Oui, je suis des vôtres, et de la class et de lar ace supérieures ... je ne suis pas des vôtres, je suis éternellement de lar ace inférieure, je suis une bete, um nègre”.

<sup>695</sup> DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*, p.15.

<sup>696</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Op.cit.*, p.348. [*Anti-Édipo*, p.386-387]. “Une machine révolutionnaire n’est rien si elle n’acquiert pas au moins autant de puissance de coupure et de flux que ces machines coercitives”

<sup>697</sup> *Ibidem*, p.352. [*Anti-Édipo*, p.390]. “Loin d’être l’audace de la psychanalyse, l’idée de représentation inconsciente marque dès le début as faillite ou son renoncement: um inconsciente qui ne produit plus, mais qui se contente de croire...”

<sup>698</sup> *Ibidem*, p.356. [*Anti-Édipo*, p.395]. “Et cette faillite ou cet englobement du monde classique de la représentation, Foucault en assigne la date, à la fin du XVIIIe. et au XIXe. siècle”.

<sup>699</sup> *Ibidem*, p.361. [*Anti-Édipo*, p.399-400]. “Il [Le capitalisme] se construit sur les ruines des représentations”.

Estado”<sup>700</sup>, eis a tensão o Estado se afirmando como territorial, ao passo que o capitalismo não o é, assim o ele marca uma mutação das organizações.

E, para Deleuze e Guattari, a maior tensão entre eles acontece porque o capitalismo desenvolveu “uma ordem econômica que poderia passar sem o Estado. E, com efeito, ao capitalismo não falta o grito de guerra contra o Estado, não somente em nome do mercado, mas em virtude de sua desterritorialização superior”. Entretanto, isso não significa que o capitalismo anula o Estado, ele muda de forma e assume uma nova configuração e sentido: “modelos de realização de uma axiomática mundial que os ultrapassa. Mas ultrapassar não é de modo algum passar sem”<sup>701</sup>. Mas, Deleuze que não é afeito às metáforas, deixa claro que a axiomática não é uma simples metáfora, e é necessário distingui-la de todo o gênero de códigos, sobrecodificações e recodificações:

A axiomática considera diretamente os elementos e as relações puramente funcionais cuja natureza não é especificada, e que se realizam imediatamente e ao mesmo tempo em campos muito diversos, enquanto os códigos são relativos esses campos, enunciam relações específicas entre elementos qualificados, que não podem ser reconduzidos a uma unidade formal superior (sobrecodificação) a não ser por transcendência e indiretamente. Ora, a axiomática imanente, nesse sentido, encontra nos campos que atravessa modelos ditos de realização<sup>702</sup>.

E depois numa nota digna de transcrição, Deleuze e Guattari apresentam alguns problemas em relação ao método axiomático. Eles escreveram:

Os livros de introdução ao método axiomático sublinham um certo número de problemas. Considere-se o belo livro de Robert Blanché, *L’Axiomatique* (1955). Há, primeiramente, a questão da independência respectiva dos axiomas e da saturação ou não do sistema. Em segundo lugar, os ‘modelos de realização’, sua heterogeneidade, mas também sua isomorfia com relação à axiomática. Depois, a eventualidade de uma polimorfia dos modelos não somente num sistema não saturado, mas mesmo numa axiomática saturada. Depois, ainda, a questão das ‘proposições indecidíveis’ com que se choca uma axiomática. Enfim, a questão da ‘potência’, que faz com que os conjuntos infinitos não demonstráveis transbordem a axiomática. São todos esses aspectos que fundam a confrontação da política com uma axiomática<sup>703</sup>.

<sup>700</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.163. v.5 [p.567]. “c’est dès le début que le capitalisme a mobilisé une force de déterritorialisation qui débordait infiniment la déterritorialisation propre à l’Etat”.

<sup>701</sup> Ibidem, p.164. v.5 [p.567-568]. “Et en effet le capitalisme ne manque pas de cris de guerre contre l’Etat, non seulement au nom du marché, mais en vertu de sa déterritorialisation supérieure [...] Avec le capitalisme, les Etats ne s’annulent donc pas, mais changent de forme et prennent un nouveau sens: modèles de réalisation d’une axiomatique mondiale qui les dépasse. Mais dépasser, ce n’est nullement se passer de...”

<sup>702</sup> Ibidem, p.164. v.5 [p.567]. “L’axiomatique considère directement des éléments et des rapports purement fonctionnels dont la nature n’est pas spécifiée, et qui se réalisent immédiatement à la fois dans des domaines très divers, tandis que les codes sont relatifs à ces domaines, énoncent des rapports spécifiques entre éléments qualifiés, que ne peuvent être ramenés à une unité formelle supérieure (surcodage) que par transcendance et indirectement. Or *l’axiomatique immanente*, en ce sens, trouve dans les domaines qu’elle traverse autant de *modèles dits de réalisation*”.

<sup>703</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.165. v.5 [p.569]. Nota 48. “Les livres d’introduction à la méthode axiomatique soulignent un certain nombre de problèmes. Soit le beau livre de Robert Blanché, *L’axiomatique* [1955]. Il y a d’abord la question de l’indépendance respectiva des axiomes, et de la saturation ou non du système. En second lieu, les ‘modèles de réalisation’, leur hétérogénéité, mais aussi leur isomorphie par rapport à l’axiomatique. Et puis l’éventuel saturé, mais même dans une axiomatique saturée. Et puis, enconre, la

A política e a axiomática se aproximam pela incerteza e imprevisibilidade, pois “a política não é certamente uma ciência apodítica”, uma vez que não é possível estabelecer uma demonstração lógica, num encadeamento demonstrável, que convence por causa da sua evidência incontestável. Ela procede por experimentação, tateamento, injeção, retirada, avanços, recuos. Os fatores de decisão e de previsão são limitados”. E, de acordo com Deleuze e Guattari, “da mesma forma, os Estados são afetados por toda espécie de coeficientes de incerteza e de imprevisibilidade”. Esta é uma das razões que os levam aproximar política e axiomática, “pois uma axiomática em ciência não é de modo algum uma potência transcendente, autônoma, e decisória que se oporia à experimentação e à intuição”<sup>704</sup>.

Se ela não constitui uma ponta da ciência, ela é “um ponto de parada, um reestabelecimento da ordem a impedir que os fluxos ... fujam por todos os lados”<sup>705</sup>; e existem “quatro fluxos principais que atormentam os representantes da economia-mundo ou da axiomática são: o fluxo de matéria-energia, o fluxo de população, o fluxo alimentar e o fluxo urbano”. A axiomática encontra-se sempre diante de um grande problema quando se deparam com aquilo que escapam ao tratamento axiomático, e são duas coisas que historicamente não são axiomatizáveis: as proposições indecidíveis e os conjuntos infinitos. Então, a axiomática só controla, manipula, domina, conjuntos numeráveis enquanto os não-numeráveis se constituem como um risco para a ordem.

Como foi dito anteriormente, as minorias não são definidas numericamente, pois “uma minoria pode comportar apenas um pequeno número; mas ela pode também comportar o maior número, constituir uma maioria absoluta, indefinida”<sup>706</sup>. Desta forma, não sendo numérica, a diferença objetiva entre maioria e minoria é que “a maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário”<sup>707</sup>. Portanto, seria considerado como minoria, por natureza e qualquer que seja seu número, todos os grupos aliados do poder. Mas, apesar da tensão e

---

question des ‘propositions indécidables’ auxquelles se heurte une axiomatique. Enfin, la question de la ‘puissance’, qui fait que les ensembles infinis non démontrables débordent l’axiomatique (et la puissance du continu). Ce sont tous ces aspects qui fondent la confrontation de la politique avec une axiomatique”.

<sup>704</sup> Ibidem, p.173-174. v.5 [p.575-576].

<sup>705</sup> Ibidem, p.173-174. v.5 [p.575-576]. “La politique n’est certes pas une Science apodictique. Elle procede par expérimentation, tâtonnement, injection, retrait, avancées, reculades. Les facteurs de décision et de prévision sont limites ... De même, les Etats sont affectés par toutes sortes de coefficients d’incertitude et d’imprévision. ... Or, c’est une raison de plus pour rapprocher politique et axiomatique. Car une axiomatique en science n’est nullement une puissance transcendante, autonome et décisoire, qui s’opposerait à l’expérimentation et à l’intuition ... Enfin, l’axiomatique ne constitue pas une pointe de la science, mais beaucoup plus un point d’arrêt, une remise en ordre, qui empêche les flux ... de fluir de toutes parts”.

<sup>706</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.185. v.5 [p.586]. “Une minorité peut ne comporte qu’un petit nombre; mais elle peut aussi comporter le plus grand nombre, constituer une majorité absolue, indéfinie”.

<sup>707</sup> Ibidem, p.55. v.2 [p.133]. “La majorité suppose un état de pouvoir et de domination, et non l’inverse”.

disputa existente entre minoria e maioria, mas não é na direção de transformar a minoria em uma nova maioria.

Porém, eles enfatizam que o que distingue a maioria da minoria “é que a relação interior ao número constitui no caso de uma maioria um conjunto, finito ou infinito, mas sempre numerável, enquanto que a minoria se define como conjunto não numerável, qualquer que seja o número de seus elementos”<sup>708</sup>. Assim, na luta e resistência da minoria é próprio dela “fazer valer a potência do não numerável, mesmo quando ela é composta de um só membro. É a fórmula das multiplicidades”. Mas, “a potência das minorias não se mede por sua capacidade de entrar e de ser impor no sistema majoritário, nem mesmo de reverter o critério necessariamente tautológico da maioria, mas de fazer valer uma força dos conjuntos não numeráveis, por pequeno que eles sejam, contra a força dos conjuntos numeráveis”<sup>709</sup>.

Nessa dinâmica entre minoria e maioria, Deleuze e Guattari revelam que se, por um lado, a minoria não luta contra a força da maioria para se tornar uma nova maioria; por outro, “a axiomática capitalista não para de produzir e de reproduzir o que sua máquina de guerra tenta exterminar”<sup>710</sup>. Essa ação é denominada por Achille Mbembe de política da inimizade, ela busca exterminar, liquidar, destruir, dizimar, as minorias, entretanto, essa não é tarefa fácil, as minorias fazem “nascer ainda uma minoria dessa minoria”<sup>711</sup> valendo do seu caráter não numerável. Além de se valer de atos permanentes de resistência, de ações de insurreição, sabotagem que busca escapar ao controle axiomático. Nesse sentido, pode-se dizer que, todo o esforço das minorias não é tanto buscar resolver seus problemas dentro do sistema, mas como forças anárquicas, as minorias não-axiomatizável não se define, não se deixa enquadrar. É sempre o inimigo do Estado e não deseja constituir para ser um novo Estado. Essa minoria não-axiomatizável é anti-estatal e anticapitalista.

Nessa direção, Deleuze e Guattari escreveram se, por um lado, “as minorias não constituem Estados viáveis, cultural, político, economicamente, é porque a forma-Estado não convém, nem a axiomática do capital, nem a cultura correspondente”<sup>712</sup>; por outro, “a questão das minorias é antes abater o capitalismo, redefinir o socialismo, constituir uma máquina de guerra capaz de responder à máquina de guerra mundial, com outros meios”<sup>713</sup>. Então, é

<sup>708</sup> Ibidem, p.186. v.5 [p.587].

<sup>709</sup> Ibidem, p.186. v.5 [p.587]. “Ce qui les distingue, c’est que l’apport intérieur au nombre constitue dans le cas d’une majorité un ensemble, fini ou infini, mais toujours dénombrable, tandis que la minorité se définit comme ensemble non dénombrable, quel que soit le nombre de ses éléments”.

<sup>710</sup> Ibidem, p.188. v.5 [p.589].

<sup>711</sup> Ibidem, p.188. v.5 [p.589].

<sup>712</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.189. v.5 [p.590].

<sup>713</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, p.189. v.5 [p.590].



possível diz que estas duas soluções extermínio e integração não são os caminhos viáveis, pois, na lógica do capital, a maioria sustenta e organiza o Estado para esmagar as minorias, porém essas ações não acontecem, pois, as minorias não se deixa abater e não se integram ao sistema.

A saída encontra-se no devir-minoritário e as decisões do movimento revolucionário são atravessados pela proposição indecidível. Assim, é necessário escapar tanto as axiomáticas, que os conjuga quanto aos modelos que os reterritorializam, para tentar construir conexões “que desenham uma nova Terra, que constituem uma máquina de guerra cujo fim não é mais nem a guerra de extermínio nem a paz do terror generalizado, mas o movimento revolucionário”<sup>714</sup>. Mas é necessário deixar claro o que é a proposição indecidível deleuziana. Ela:

Não é a incerteza das consequências, que pertence necessariamente a todo sistema. É, ao contrário, a coexistência ou a inseparabilidade disso que o sistema conjuga e disso que não para de lhe escapar segundo linhas de fuga elas mesmas conectáveis. O indecidível é por excelência o germen e o lugar das decisões revolucionárias<sup>715</sup>.

Eles finalizam afirmando que “não há luta que não se faça através de todas essas proposições indecidíveis, e que não construa conexões revolucionárias contra as conjugações da axiomática”<sup>716</sup>.

É impossível não sentir os ventos anárquicos nos textos deleuzianos, pensamentos como brisas indicando rumos para uma nova Terra. Ao longo deste trabalho buscou-se destacar esses ventos anarquistas em alguns conceitos e nas tomadas de posição clara na direção das principais defesas das vertentes anarquistas, tipo a questão da falência da representação. Para Deleuze existe uma indignidade no ato de falar pelos outros, é essencial que “as pessoas comecem a falar e a agir em nome delas mesmas”<sup>717</sup>, num sinal claro da autogestão, autonomia, da ação direta sem intermediário, sem representante. No mesmo sentido, quando ele assumiu que o que se pode fazer é “falar com, escrever com. Com o mundo, com uma porção do mundo, com pessoas. De modo algum uma conversa, mas uma conspiração”<sup>718</sup>. Nunca falar ou escrever por. Na edificação do mundo novo é necessário conspiradores.

---

<sup>714</sup> Ibidem, p.590. v.5 [p.190].

<sup>715</sup> Ibidem, p.590. v.5 [p.190].

<sup>716</sup> Ibidem, p.590-591. v.5 [p.190].

<sup>717</sup> DELEUZE, Gilles. A ilha deserta e outros textos, p.268 [Diálogo Os intelectuais e o poder com Michel Foucault, 1972].

<sup>718</sup> DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Dialogues, p. 66. [Diálogos, p.66]. “Il faut parler avec, écrire avec. Avec de monde, avec une portion de monde, avec gens. Pas du tout une conversation, mais une conspiration”

## CONSIDERAÇÕES FINAIS (EPÍLOGO DO TEATRO FILOSÓFICO)

O ponto de partida e o de chegada são sempre problemáticos, pois, como sinalizamos na introdução, iniciar não é nada fácil e colocar um ponto final também não é nada simples. Concluir um trabalho é um misto de alegria e tristeza, por um lado, a alegria por finalizar uma pesquisa, por conseguir colocar no papel um pouco do muito que queríamos, mas, por outro, a tristeza porque sabemos que ainda há tanto por fazer. A pesquisa tem um fim, por causa dos prazos institucionais, mas não se tem uma conclusão definitiva, entretanto, uma coisa que diminuiu essa tristeza é reconhecer o caráter inacabado de toda produção escrita, como afirmou Deleuze, “escrever é um caso de devir sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida”<sup>719</sup>. Nesse sentido, a produção escrita não tem fim, uma conclusão definitiva não é possível, e este epílogo do teatro filosófico é apenas apontamentos provisórios e inacabados daquilo que se desejava colocar em cena e do que se conseguiu colocar.

A intenção inicial era simples, se é que existe algo simples em filosofia, desejava apenas cartografar as afinidades e ressonâncias anarquistas na filosofia de Deleuze. Reconheço, após anos de pesquisa, uma ambição ingênua, por não delimitar logo no princípio apenas três obras, que se revelaram no processo serem as mais importantes, com mais marcas dessas afinidades e ressonâncias, os dois livros sobre o *Capitalismo e a esquizofrênia* (o *Anti-Édipo* e o *Mil-Platôs*) e o *Diferença e Repetição*. Poderia ter dedicado maior atenção a essas três obras, acredito agora que seria suficiente para este trabalho.

Porém, minha ambição tornou-se uma frustração, queria abraçar a totalidade da produção deleuziana e localizar no conjunto de suas obras essas marcas do anarquismo. Não dimensionei bem o volume de trabalho, fui atropelado pela fluidez do tempo e por tudo o que sofremos nestes últimos dois anos (a pandemia da COVID19 e a luta pela sobrevivência num governo de morte). Foi possível ler todas as obras do Deleuze, entretanto, não foi possível fazer o que se desejava, e colocar em cena no teatro filosófico todas as marcas do anarquismo deleuziano. Na prática coloquei em cena apenas algumas afinidades e ressonâncias anarquistas presentes nestes três livros citados.

Por esses motivos, ainda desejo realizar, em sequência dessa pesquisa, uma investigação de algumas pistas lançadas por Colson, no seu *Pequeño léxico filosófico del anarquismo*, que assegura que as presenças de Gabriel Tarde e Gilbert Simondon são

---

<sup>719</sup> DELEUZE, Gilles. *Critica e Clinica*, p.11.

influências anárquicas nas obras do pensador francês. Não encontrei em outros autores uma sinalização parecida, apenas a constatação que não existe diretamente nas obras deleuzianas citações diretas de Proudhon, Bakunin, Kropotkin, e nenhum destas grandes anarquistas de ontem. As pistas de Colson lançam luzes nessa direção, mas isso será tema de outro trabalho.

O certo é que essa ausência não significa que Deleuze não tenha sido atravessado por eles, é possível sentir uma forte presença do anarquismo em seu pensamento atravessando toda sua produção. Essa certeza anárquica do pensamento de Deleuze fez Raúl Gabás afirmar, na sua monumental *Historia de la Filosofía: Filosofía del siglo XX*, que ele “participou da política dentro da linha anarquista na França”<sup>720</sup>. Essa afirmação não é confirmada em nenhum outro autor pesquisado e, muito menos, assumida por Deleuze, mas o certo é que a sua filosofia é reconhecida por várias vertentes dos anarquismos contemporâneo como importantes para a renovação do pensamento anarquista. Colson afirma que Deleuze provocou um renascimento do pensamento libertário, e, como tentamos mostrar, o anarquismo de Bey tem sua base de sustentação na filosofia deleuziana.

Assim, com essas afinidades e ressonâncias anarquistas, a filosofia de Deleuze é uma brisa anárquica sobre as tendências anarquistas. Pode-se afirmar que ela nasce para anunciar a falência da representação, isto é, da ilusão venenosa e tirânica da representação. Essa luta contra todas as formas de representação acontece logo no início de sua produção, quando se afasta do que denominou de imagem do pensamento dogmático e assumiu que “a teoria do pensamento é como a pintura: tem necessidade dessa revolução que faz com que ela passe da representação à arte abstrata, é este o objetivo de uma teoria do pensamento sem imagem”<sup>721</sup>.

Antes mesmo do *Diferença e Repetição*, já nos seus primeiros trabalhos ele lança sua carga contra a filosofia da representação para escapar da “noção de representação que envenena toda a filosofia”. Sua filosofia contrapõe a imagem representacional do pensamento, pois ao contrário dos que advogam essa filosofia, pensar para ele não é um ato natural, nem é fruto de um bom método, e nem de uma boa vontade para se aproximar do verdadeiro. Pensar é precisamente a contingência de um encontro que força e faz pensar. Só se procura a verdade coagido e forçado, pois a gênese do pensar “implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor... pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver, decifrar, traduzir um signo”<sup>722</sup>.

---

<sup>720</sup> GABÁS, Raúl. *Historia de la Filosofía: Filosofía del siglo XX*, p.630. “Participó em política dentro de la línea anarquista en Francia”.

<sup>721</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*, p.382.

<sup>722</sup> Idem. *Proust e os signos*, p.91.

Ele, nessa sua luta anárquica, lança o questionamento, que poderíamos dizer atravessa o projeto de uma filosofia do futuro a partir de Nietzsche, que erigiu uma nova imagem do pensamento e o libertou dos fardos que o esmagam<sup>723</sup>: “Que filósofo não desejaria construir uma imagem do pensamento que não dependesse mais de uma boa vontade do pensador e de uma decisão premeditada? ” Ele responde de forma enfática “sempre que se sonha com um pensamento concreto e perigosos, sabe-se muito bem que ele não depende de uma decisão nem de um método explícitos, mas de uma violência encontrada, refratada, que nos conduz, independentemente de nossa vontade”<sup>724</sup>. Essa nova imagem do pensamento nos liberta do mundo das representações. É o antídoto contra o veneno. Essa crítica lembra muito a luta contra a representação política, o veneno da vida. A filosofia de Deleuze nos livra da tirania da razão representativa, nos deixa livres.

---

<sup>723</sup> DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a filosofia, p.245.

<sup>724</sup> Idem. Proust e os signos, p.93.

## REFERÊNCIAS

### (CREDITOS DO TEATRO FILOSÓFICO)

AGOSTINHO, Larissa Drigo. Por uma anarquia coroada: ontologia e política em Deleuze e Guattari. *Poiesis Revista de Filosofia*, v.13, n.1, p.809-98, 2016. Unimontes.

ALLIEZ, Éric (org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

AMADO, Jorge. *Capitães da areia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AMORIM, Antônio Carlos; GALLO, Silvio; OLIVEIRA JR., Wenceslau Machado de (orgs.). *Conexões: Deleuze e Imagem e Pensamento e...* Petrópolis: Petrus, 2011.

ARTAUD, Antonin. *Heliogabalo ou o anarquista coroado*. Tradução Mário Cesariny. Lisboa: Assírio e Alvim, 1991.

AUGUSTO, Acácio. As lutas anarquistas no presente como experiências: contra as utopias. In: FERREIRA, José Maria Carvalho; MATA, João da; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de (orgs.). *Anarquia e Anarquismos: práticas de liberdade entre histórias de vida (Brasil/Portugal)*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2021. p. 45-64.

\_\_\_\_\_. Municipalismo libertário, ecologia social e resistências. *Ecopolítica*, 2: 64-68, 2011-2012. Disponível em [www.revistas.pucsp.br/ecopolitica](http://www.revistas.pucsp.br/ecopolitica)

\_\_\_\_\_. Anarquismo contemporâneo, pós-anarquismo, neoanarquismo... Para travar neologismos. *Ecopolítica*, 10; 121-130. set-dez, 2014.

BADIOU, Alain. *Deleuze: O clamor do ser*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. Tradução M. Rodrigues Martins. Lisboa: Presença, 1980.

BAKUNIN, M. *Dios y el Estado*. Tradução Diego Abad de Santillán. 2.ed. Buenos Aires: Proyección, 1971.

BARRUÉ, Jean. O jovem Marx e os patinhos feios. In: *Os anarquistas Julgam Marx*. Tradução Plínio Augusto Coelho. Brasília: Novos Tempos, 1986.p.55-77.

BENSAÏD, Daniel. *Os irredutíveis: Teoremas da resistência para o tempo presente*. Tradução Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008.

BESANCENOT, Olivier; LÖWY, Michael. *Afinidades revolucionárias*. Tradução João Alexandre Peschanski; Nair Fonseca. 2.ed. São Paulo: UNESP, 2019.

BEY, Hakim. *TAZ: Zona autônoma temporária*. Tradução Patrícia Decia e Renato Resende. Livros da Revolta, 1990.

\_\_\_\_\_. *TAZ: Zona autônoma temporária*. Tradução Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Veneta, 2018.

\_\_\_\_\_. *Caos: Terrorismo poético e outros crimes exemplares*. Tradução Patrícia Decio e Renato Resende. Ed. Brasil, 2013.

BIRNBAUM, Pierre. Sur les origines de la domination politique: a propos d'Etienne de La Boétie et de Pierre Clastres. In: *Revue Française de Science politique*, 27 année, n.1, 1977.p.5-21.

BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo Social ou anarquismo de Estilo de vida: um abismo intransponível*, 1995. ([bibliotecaanarquista.org](http://bibliotecaanarquista.org)).

BONANNO, Alfredo. *Anarquia, organização informal e insurreição*: Entrevista de Alfredo Bonanno ao periódico *tierra y tempestade*: Montevideu, 25 de novembro de 2013. Edições Sinsurrectas, 2020. Disponível em [edicoesinsurrectas.noblogs.org](http://edicoesinsurrectas.noblogs.org)

\_\_\_\_\_. A tensão anarquista. Raividições, 2007.

BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. Tradução Pola Civelli. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.

CADERNOS DE SUBJETIVIDADE. São Paulo, ano 12. N.17, 2015.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução Valerie Rumjanek. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CANAVÊZ, Fernanda; HERZOG, Regina. De Freud a Deleuze: os descaminhos da resistência. *Paidéia*, jan-abr.2011, v. 21, n.48, p.111-118.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das idéias políticas*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Tradução Theo Santiago. São Paulo: UBU, 2017.

\_\_\_\_\_. Liberdade, Mau encontro, Inominável. In: *Arqueologia da violência*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac&Naify, 2004.p.107-120.

\_\_\_\_\_. O retorno das luzes. In: *Arqueologia da violência*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac&Naify, 2004.p.137-145.

COLSON, Daniel. *Pequeno léxico filosófico del anarquismo*: De Proudhon a Deleuze. Buenos Aires: Nueva Visión, sd.

\_\_\_\_\_. O anarquismo hoje. *Revista de ciências sociais*, n.36, abr, 2012, p.75-90.

\_\_\_\_\_. Deleuze e la rinascita del pensiero libertário. Tradução Giorgio Sciabica. In: VACCARO, Salvo. (org.). *Pensare altrimenti*: anarchismo e filosofia radicale del novecento. Parlermo: Eleuthera, 2011. p.51.62.

COMITÉ INVISÍVEL. A insurreição que vem. 2007.

COMITÉ INVISÍVEL. *Ao nossos amigos crise e insurreição*. Tradução Edições Antipáticas. São Paulo: N-1, 2018.

\_\_\_\_\_. *Motim e destituição agora*. Tradução Vinicius Honesko. 2.ed. São Paulo: N-1, 2018.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. Tradução José Miranda Justo. Lisboa, Orfeu Negro, 2011.

\_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2.ed.rev.at. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018. (50 anos da primeira edição).

\_\_\_\_\_. *Empirismo e subjetividade*: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução Luiz B.L. Orlandi. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. 3.ed. São Paulo: Ed. 34, 2013.

- \_\_\_\_. *Proust e os signos*. Tradução Carlos Piquet e Roberto Machado. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_. *Dois regimes de loucos* textos e entrevistas (1975-1995). Tradução Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- \_\_\_\_. *Cartas e outros textos*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: N-1, 2018.
- \_\_\_\_. *Sobre o teatro; um manifesto de menos; O Esgotado*. Tradução Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- \_\_\_\_. *Sacher-Masoch o frio e o cruel*. Tradução Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- \_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1, 2018.
- \_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução António M. Magalhães. 2.ed. Porto: Rés-Editora, 2001.
- DELEUZE, Gilles. Instintos e instituições, tradução Hélio Rebello Cardoso Júnior. In: \_\_\_\_\_. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.p.29-32.
- \_\_\_\_. Os intelectuais e o poder (com Michel Foucault- 1972). Tradução Roberto Machado In: \_\_\_\_\_. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.p.265-273.
- \_\_\_\_. *Foucault*. Tradução Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- \_\_\_\_. *Espinosa filosofia prática*. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- \_\_\_\_. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- \_\_\_\_. *Bergsonismo*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- \_\_\_\_. *Cinema 1 – a imagem-movimento*. Tradução Stella Senra. São Paulo: Ed. 34, 2018.
- \_\_\_\_. *Cinema 2 – a imagem-tempo*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. 34, 2018.
- \_\_\_\_. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução GT Deleuze-12. São Paulo: Ed. 34, 2017.
- \_\_\_\_. *Crítica e Clínica*. Tradução Peter Pál Pelbart. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- \_\_\_\_. *Lógica do sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fontes. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- \_\_\_\_. *A dobra: Leibniz e o Barroco*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papyrus, 1991.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-OEdipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1972.
- \_\_\_\_. *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980.
- \_\_\_\_. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3.ed. São Paulo: Ed.34, 2010.
- \_\_\_\_. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- \_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011. (vol.1).
- \_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011. (vol.2).

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2012. (vol.3).

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução Suely Rolnik. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2012. (vol.4).

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2012. (vol.5).

\_\_\_\_\_. *Kafka por uma literatura menor*. Tradução Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Malesherbes: Flammarion, 2014.

\_\_\_\_\_. *Diálogos*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DERECHO, Abigail. Archontic Literature: a definition, a history, and Several Theories of Fan Fiction, p.73-74. In: HELLEKSON, Karen; BUSSE, Kristina (orgs.). *Fan fiction and fan communities in the age of the internet: New Essays*. Disponível em <http://ctlsites.uga.edu/eberle/wp-content/uploads/sites/78/2018/02/Fan-Fiction-and-Fan-Communities-in-the-age-of-the-Internet-61-78.pdf>.

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. Tradução Jamille Pinheiro Dias; Raquel Camargo. São Paulo: UBU, 2020.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Biografia cruzada*. Tradução Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DULLES, John W. Foster. *Anarquistas e Comunistas no Brasil (1900-1935)*. Tradução César Parreiras Horta. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

ENGELS, F. La consigna de abolicion del Estado y los amigos de la anarquía alemanes. In: MARX, K.; ENGELS, F.; LENIN, W. *Acerca del anarquismo y el anarcosidicalismo*. Moscú: Editorial Progreso, 1976. p.7-11.

ETCHEGARAY, Ricardo. La filosofia política de Gilles Deleuze. *Nuevo Pensamiento*. Buenos Aires, v.III, n.3, 2013.

FERNANDES, Clever Luiz. Deleuze: literatura, vida e saúde. *Afluente: Revista Eletrônica de Letras e linguística da UFMA*. v.2, n.6, p.12-27.set-dez, 2017.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. O pensamento de Pierre Proudhon na Sociologia. In: MORAES, Wallace dos Santos; JOURDAN, Camilla (orgs.). *Teoria política anarquista e libertária*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.p.11-70.

FERREIRA, José Maria Carvalho; MATA, João da; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de (orgs.). *Anarquia e Anarquismos: práticas de liberdade entre histórias de vida (Brasil/Portugal)*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2021.

FERREIRA, José Maria Carvalho. Dos equívocos entre Anarquia e os Anarquismos. In: FERREIRA, José Maria Carvalho; MATA, João da; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de (orgs.). *Anarquia e Anarquismos: práticas de liberdade entre histórias de vida (Brasil/Portugal)*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2021.p.21-44.

FORNAZARI, Sandro Kobol. *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-1968)*. Universidade de São Paulo, 2005. (Tese Doutorado em Filosofia)

FOUCAULT, Michael. *Nietzsche, Freud & Marx; Theatrum Philosophicum*. Tradução Jorge Lima Barreto. 4.ed. São Paulo: Princípio, 1987.



- \_\_\_\_\_. Ariadne enforcou-se. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. (Vol. II).
- \_\_\_\_\_. A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3.ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- GABÁS, Raúl. *Historia de la Filosofía: Filosofía del siglo XX*. Barcelona: Herder, 2011. (vol.III)
- GALLO, Silvio; NOVAES, Marcus; GUARIENTI, Laisa Blancy de Oliveira (orgs.). *Conexões: Deleuze e Política e Resistência e...* Petrópolis: Petrus, 2013.
- GARCÍA, Raúl. *La anarquía coronada: La filosofía de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Colihue, 1999.
- GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 6.ed. São Paulo: Cortez, 1983.
- GRAEBER, David. *Fragmentos de antropologia anarquista*. Tradução Ambar Sewell. Barcelona: Virus Editorial, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O anarquismo no século XXI e outros ensaios*. Tradução Heitor Magalhães Corrêa. Adaptado do e-book editado por Rizoma Editorial, 2013.
- GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. Tradução Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- \_\_\_\_\_.; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GUÉRIN, Daniel. Marx e a social-democracia. In: *Os anarquistas Julgam Marx*. Tradução Plínio Augusto Coelho. Brasília: Novos Tempos, 1986.p.45-53.
- \_\_\_\_\_. *El anarquismo*. Buenos Aires: Anarres Corrientes, 2012. (Colección Utopia Libertaria)
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tradução Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- HOME, Stewart. *Manifestos neoístas: greve da arte*. Tradução Monty Canstsin. São Paulo: Editora do Brasil, 2004.
- IBÁÑEZ, Tomás. *Anarquismo es movimiento: anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*. Barcelona: Virus Editorial, 2014.
- JOB, Nelson. Anarquia sagrada. *Cosmos&Contexto*, 20.fev – 2019.
- JOURDAN, Camila. *2013: Memória e Resistências*. Rio de Janeiro: Circuito, 2018. (Coleção Ataque).
- \_\_\_\_\_. Anarquismo e analítica do poder. *Revista Ecológica*, 17, jan-abr, 2017, p.2-18.
- \_\_\_\_\_. Anarquismo e falência da representação. In: FERREIRA, José Maria Carvalho; MATA, João da; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de (orgs.). *Anarquia e Anarquismos: práticas de liberdade entre histórias de vida (Brasil/Portugal)*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2021. p.81-94.
- JOYEUX, Maurice. Kal Marx, a tenia do socialismo. In: *Os anarquistas Julgam Marx*. Tradução Plínio Augusto Coelho. Brasília: Novos Tempos, 1986.p.9-24.
- KROPOTKIN, P. *Textos escolhidos*. Tradução, Seleção e Apresentação Maurício Tragtenberg. Porto Alegre: L&PM, 1987.

- KALUZA, Jernej. *Anarchism in Deleuze*. Research Gate, Deleuze and Guattari Studies 13.2 267-292; may-2019. Disponível em [www.eupublishing.com/dlgs](http://www.eupublishing.com/dlgs)
- LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Tradução Murray N. Rothbard. São Paulo: 2006.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: N-1, 2015.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* Tradução Paulo Neves. 2.ed. São Paulo: Ed. 34. 2017.
- LIMA, Eliana Ferreira de. *Quando se fala em anarquia, fala-se em quê?* Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade Nova de Lisboa, 2019.
- LINS, Daniel. (org.) *Nietzsche e Deleuze: arte e resistência*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- MADARASZ, Norman R. *O múltiplo sem um: uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. Aparecida: Ideias e Letras, 2011.
- MAFFESOLI, Michel. *A violência totalitária: ensaio de antropologia política*. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- MAKHNO, Neston; et.al. *Plate-forme d'organisation des communistes libertaires*, Bibliothèque Anarchiste: 1926. Disponível em [http://www.nestormakhno.info/french/platform/org\\_plat.htm](http://www.nestormakhno.info/french/platform/org_plat.htm)
- MARQUES, Silene Torres, Bento Prado Júnior: por que filósofo? In: Revista Sísifo, n.5, 2018
- MARTIN, Jean-Clet. *Le siècle deleuzien*. Paris: Editions Kimé, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Variations: La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot & Rivages, 1993.
- MARTINHO, Cássio. Maio de 1968 – 50 anos depois. *Revista Tuíra*, n.1, jan, 2019.p.55-61.
- MARX, Karl. *Miséria da filosofia: resposta à filosofia da miséria do senhor Proudhon (1847)* Tradução Paulo Ferreira Leite. São Paulo: Centauro, 2001.
- MARX, K.; ENGELS, F.; LENIN, W. *Acerca del anarquismo y el anarcosidicalismo*. Moscú: Editorial Progreso, 1976.
- MARX, K. *Teses sobre Feuerbach*. p.126. In: MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Ciências Humanas, 1986. p.125-128.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Políticas da inimizade*. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1, 2020.
- MORAES, Wallace dos Santos de. Teses da teoria política anarco-comunista: reflexões a partir do pensamento de Kropotkin. In: In: MORAES, Wallace dos Santos; JOURDAN, Camilla (orgs). *Teoria política anarquista e libertária*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.p.107
- MUNIS, Carolina. Ocupação. *Revista Tuíra*, n.1, jan, 2019.p.68-73.
- NEGRI, Antonio. *De volta: abecedário biopolítico*. Tradução Clóvis Marques. São Paulo: Record, 2006.
- NEWMAN, Saul. Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze. Verve, 8.p.13-41, 2005.

- \_\_\_\_\_. Post-anarchismo e spazio: fantasie rivoluzionarie e zone autonome. Biblioteca Anarchica, 2013. Disponível <http://postanarchistgroup.net>
- NORTE, Sergio Augusto Queiroz. *Bakunin: Sangue, suor e barricadas*. Campinas: Papyrus, 1988.
- ONFRAY, Michel. *A política do Rebelde: Tratado de resistência e de insubmissão*. Tradução Carlos Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- PACHECO, Fernando Tôrres. *Personagens conceituais: Filosofia, arte em Deleuze*. Belo Horizonte: Relicário, 2013.
- PASSETTI, Dorothea V. Pierre Clastres e a antropologia libertária, p.118.
- PASSETTI, Edson. *Anarquismo e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez, 2003.
- \_\_\_\_\_. Atravessando Deleuze. Verve, 8: p.42-48, 2005.
- \_\_\_\_\_. Anarquismo e sociedade de controle. Colóquio Foucault/Deleuze. Unicamp, 2000.
- \_\_\_\_\_. Anarquismo urgente. São Paulo: Cortez, 2007.
- PASSMORE, John. *A perfectibilidade do homem*. Tradução Jesualdo Correia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.
- PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. 2.ed. São Paulo: N-1, 2016.
- \_\_\_\_\_. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- PRADO JR., Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- PRECIADO, Paul. Beatriz. *Manifesto contrassexual*. Tradução Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1, 2014
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *A propriedade é um roubo*. Tradução Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Do princípio Federativo*. Tradução Francisco Trindade. São Paulo: Imaginário, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Carta a Marx*. In: <http://www.marxists.org/português/proudhon/1846/05/17.htm>. Transcrição Fernando Araújo.
- RAGON, Michel. Marx era realmente marxista. In: *Os anarquistas Julgam Marx*. Tradução Plínio Augusto Coelho. Brasília: Novos Tempos, 1986.p.79-86.
- READ, Herbert. *A filosofia do anarquismo*. Campinas: Barricada Libertária, 2012. Disponível <http://anarkio.net>
- ROCHER, Rudolf. Marx e o anarquismo. In: *Os anarquistas Julgam Marx*. Tradução Plínio Augusto Coelho. Brasília: Novos Tempos, 1986.p.87-110.
- \_\_\_\_\_. *Porque sou anarquista*. 2.ed. CNT de Compostela. Disponível em [www.cntgaliza.org](http://www.cntgaliza.org)
- ROTHBARD, Murray N. Introdução. In: LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Tradução Murray N. Rothbard. São Paulo: 2006.
- ROSAS, Ricardo. Hakim Bey: o profeta anarquista do caos eletrônico.
- ROSSET, Clément. *Lógica do pior*. Tradução Fernando J. F. Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

- ROCKER, Rudolf. *Porque sou anarquista*. 2.ed. Compostela: Ateneu Libertário, 2009.
- SALES, Alessandro Carvalho Sales. *Deleuze: pensamento e acordo discordante*. São Carlos: Edufscar, 2014.
- SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, 2006.
- SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze: o pensador nômade*. São Paulo: Edusp, 2004.
- SGOBI, Alexsandro. Geofilosofia, anarquismo e o povo novo: uma sugestão. *Climacom, ano2, vol.2*.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume. La théorie de l'Etat de Deleuze et Guattari: matérialisme histórico-machinique et schizoanalyse de la forme-Etat. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS – UFSCar, v.3, n.1, jan-jun, p.32-93, 2011*.
- SILVA, Selmo Nascimento da. *O bakuninismo: ideologia, teoria, estratégia e programa revolucionário anarquista*. In: In: MORAES, Wallace dos Santos; JOURDAN, Camilla (orgs). *Teoria política anarquista e libertária*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.p.71-106.
- SKIRDA, Alexandre. Gênese e significação do marxismo. In: In: *Os anarquistas Julgam Marx*. Tradução Plínio Augusto Coelho. Brasília: Novos Tempos, 1986.p.25-44.
- STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. Tradução João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Unesp, 2018.
- TIQQUN. *Contribuição para a guerra em curso*. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo: N-1, 2019.
- ULPIANO, Claudio. *Gilles Deleuze: a grande aventura do pensamento*. Rio de Janeiro: Funemac Livros, 2013.
- UTZIG, Ingrid Lara de Araújo, Reescritas na contemporaneidade: Fanfiction & cultura remix. *Revista Primeira Escrita, v.7, n.2, 2020, p.82-93*.
- VASCONCELLOS, Jorge. *Deleuze e o cinema*. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2006.
- VIEIRA, Júlia Lemos. *Caminhos da liberdade no jovem Marx*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2017.
- VILAIN, Eric. A questão econômica. In: In: *Os anarquistas Julgam Marx*. Tradução Plínio Augusto Coelho. Brasília: Novos Tempos, 1986.p.111-136.
- WARD, Colin. Zonas autônomas temporárias. *VERVE: Revista semestral do NU-SOL, n.19; 268-273; mai-2011*
- WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução Caio Liudvik 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*. Tradução Paulo Henriques Britto. São Paulo: Círculo do Livro, 1988.
- WOODCOCK, Geoge. *História das ideias e movimentos anarquistas*. Tradução Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: L&PM, 2014. (vol.1).
- \_\_\_\_\_. *História das ideias e movimentos anarquistas*. Tradução Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: L&PM, 2014. (vol.2).

\_\_\_\_. *Os grandes escritos anarquistas*. Tradução Júlia Tettamanzi; Betina Becker. Porto Alegre: L&M, 2019.

ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_. *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_. *A visão em paralaxe*. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_. *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*. Tradução Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2016.