

DOIS ARTIGOS DE
NILDO AVELINO



Violência, Democracia e black blocs

**As revoltas
de junho no
Brasil e o
anarquismo**



As revoltas de junho no Brasil e o anarquismo _____ 5

Artigo retirado do blog da Revista Espaço Acadêmico:
<http://espacoacademico.wordpress.com/2013/07/17/as-revoltas-de-junho-no-brasil-e-o-anarquismo/>

Violência, Democracia e black blocs _____ 13

Retirado da Revista ALEGRAR nº12 dez/2013 ISSN 18085148 www.alegrar.com.br

Nildo Avelino é doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), professor no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), campus João Pessoa.

2014 - (C) Copyleft

Editora Artesanal Monstro dos Mares

Grupo Autônomx de Estudos Filosóficos



monstrosdosmares@riseup.net



fb.com/gaefpinda

As revoltas de junho no Brasil e o anarquismo

As forças

Os fatos tornaram-se mundialmente conhecidos: após o aumento da tarifa de ônibus de R\$ 3,00 para R\$ 3,20 a cidade de São Paulo foi palco de uma série de manifestações. A primeira delas ocorrida no dia 6 de junho, quatro dias após o aumento, reuniu 2.000 manifestantes (dados oficiais); a polícia responde com a violência que lhe é peculiar. No dia seguinte, mais uma manifestação reuniu 5.000 pessoas e novas cenas de violência se repetem nas ruas e avenidas mais importantes da cidade. Frente ao aumento vertiginoso de manifestantes, o prefeito, que inicialmente havia justificado a ação da polícia, silencia-se; o governador, entretanto, continua defendendo a ação da sua polícia e a rotular os manifestantes de vândalos e baderneiros. No dia 10 e 11 de junho será a vez da cidade do Rio de Janeiro presenciar manifestações e a violência da polícia.

Na terceira manifestação ocorrida em São Paulo, em 11 de junho, calcula-se que mais de 5.000 pessoas saíram às ruas deixando um saldo de 19 pessoas presas, a maioria delas acusadas de crime inafiançável (formação de quadrilha), as demais com fianças estipuladas entre R\$ 6.000,00 a R\$ 20.000,00. Na quarta manifestação do dia 13 de junho outras 5.000 pessoas saíram às ruas, mas dessa vez a violência da polícia ganhou uma visibilidade inesperada: imagens de manifestantes, jornalistas e simples cidadãos desavisados foram exibidas juntamente com as feridas produzidas por balas de borrachas, bombas de efeito moral, de gás lacrimogênio e de

pimenta, e pelos golpes de cassetete. As cenas inundaram as páginas dos principais jornais do país e das redes sociais com imagens de rostos ensanguentados, olhos perfurados, cabeças rompidas, corpos rasgados; além de infinitas cenas de humilhação, truculência e arbitrariedade policial. Imediatamente produz-se uma vasta onda de indignação conferindo às manifestações um novo ímpeto.

Tudo indica que a manifestação do dia 13 tenha criado o clima de adesão e simpatia que atraiu para as ruas de São Paulo, e de outras cidades, dezenas de milhares de manifestantes para seu quinto ato. Na página do Facebook do MPL (Movimento Passe Livre) as confirmações de presença já ultrapassavam a casa dos 200.000 apenas para a cidade de São Paulo. Sabia-se que era um número improvável; porém, jamais se imaginou possível que 65.000 pessoas lotassem as ruas de São Paulo no dia 17 de junho, além dos 100.000 manifestantes da cidade do Rio de Janeiro e mais centenas de milhares em outras 10 diferentes cidades brasileiras. Calcula-se que cerca de 215.000 pessoas saíram às ruas em todo país. O acontecimento fazia sua entrada na história: há décadas o cenário político brasileiro não conhecia manifestações de tamanha envergadura cujo registro remontava aos anos 1970 nas lutas contra a ditadura. Em todo caso, no dia seguinte, outras 50.000 pessoas invadiram novamente as ruas de São Paulo e desta vez investindo contra o maior símbolo de poder da cidade: a sede da prefeitura – na manifestação anterior o alvo tinha sido a Assembleia Legislativa. Era o que faltava para colocar de joelhos as duas maiores autoridades do Estado: prefeito e governador anunciam a suspensão do aumento no dia 19 de junho, e o mesmo foi feito por autoridades de outras seis cidades.

Apesar da “vitória” manifestações continuaram ocorrendo por todo Brasil e com mais vigor: no dia 20 de junho cerca de 1 milhão de pessoas tomaram as ruas de várias

ciudades. Em Brasília, o palácio do Itamaraty (sede do Ministério das Relações Exteriores) é atacado e incendiado durante manifestação que reuniu 30.000. No Rio de Janeiro o impressionante número de 300.000 manifestantes transformaram as ruas do centro da cidade num campo de batalha; em São Paulo 110.000 tomaram as ruas. Autoridades, mídia e intelectuais de todas as tendências políticas assistiram atônitos o país ser engolido por um furor até então desconhecido. Na vertigem dos acontecimentos, a autoridade máxima do Estado reúne seus ministros decidindo pronunciar em cadeia nacional um patético e evasivo apelo à ordem e à paz social.

Os sentidos

Além da impressionante e surpreendente manifestação de força que dobrou a autoridade das principais capitais brasileiras, outro aspecto extraordinário das revoltas de junho foi sua lógica do sentido. As manifestações retomaram um sentido político desde muito tempo banido do cenário político brasileiro: o anarquismo. É preciso ser tolo ou mal intencionado para não admitir que o *modus operandi* acionado nas manifestações possua forte analogia com aquele utilizado historicamente pelos movimentos anarquistas. O próprio MPL, grupo responsável pela convocação das manifestações, é uma organização horizontal e apartidária; adota o princípio da rotatividade para evitar a cristalização de estruturas de poder, e pratica a autogestão de seus trabalhos internos. Além disso, o que é mais importante, não possui chefe, nem líder, nem porta-vozes. O MPL rejeita, portanto, o princípio da representação política e, conseqüentemente, recusa o jogo da democracia liberal que, ao contrário do que se pensa, não foi nem é a única

modalidade de democracia possível na história. Agrade ou não, é um fato que na história das sociedades modernas foi precisamente essa postura política a adotada pelo movimento anarquista, em âmbito internacional, desde o século XIX.

Não poucos analistas têm se referido ao movimento francês de maio de 1968 para traçar paralelos que permitam tonar inteligível as revoltas brasileiras de junho. Mas talvez não seja um bom exemplo. Um sentimento que atravessou as manifestações no Brasil foi a forte aversão às instituições de maneira geral. Não somente partidos políticos, mas também sindicatos e grupos da esquerda com forte grau de institucionalização, como o MST; além da Assembleia Legislativa de São Paulo e do Rio de Janeiro, Prefeitura de São Paulo, Banco Central e Palácio do Itamaraty em Brasília. Nas revoltas de junho o alvo foram as instituições. As instituições são responsáveis por conectar os indivíduos à lógica do poder: tomado no interior de uma instituição o indivíduo deve se dobrar as regras da sua organização e é dominado por suas finalidades em nome das quais decisões são tomadas em conformidade com a ordem do Estado. As instituições, portanto, articulam a existência do indivíduo com a ordem do poder. Atacar as instituições é colocar em questão o próprio regime de legalidades.

Ao que parece nas jornadas de maio de 1968 o sentimento presente era diferente: o *il est interdit d'interdire* [é proibido proibir] não passava por uma rejeição das instituições e assumia muito mais a forma do intolerável quanto ao patrulhamento ideológico de partidos e universidades. Em uma lúcida análise daqueles acontecimentos, Maurice Joyeux dizia que, terminada “a festa”, os principais atores foram recuperados pelos partidos ou assimilados em cargos importantes. “Após terem atirado sua cólera na cara do papai, do professor e da sociedade, [...] foram reconverter-se nos

partidos e nas organizações do Estado nas quais haviam vomitado”.[1]

Neste aspecto, as revoltas brasileiras de junho parecem estabelecer maior grau de exterioridade em relação ao Estado do que as jornadas de maio, o que nos levaria a sugerir outra analogia na história. Na história das lutas sociais brasileiras existe um acontecimento que poderia servir como ponto de inteligibilidade: são as “jornadas de julho” de 1917 em São Paulo. A greve geral anarquista que mobilizou 100.000 na capital paulista foi provocada pelo custo de vida e agravada pela violência policial e a estupidez governamental: a palavra de ordem dos grevistas era parar a cidade e a do governo reprimir. Contra a truculência da polícia e governo, os operários ergueram barricadas, destruíram fábricas, saquearam armazéns, depredaram a iluminação pública, apedrejaram bondes. O governo tenta sem êxito atribuir a violência dos grevistas a uma minoria de anarquistas. Porém, estava claro que a revolta da multidão não era impulsionada por nenhuma grande utopia, mas pelo sentimento do intolerável que resultava da miséria econômica combinada com o autoritarismo governamental. Após uma semana de conflitos abertos, a repulsa dos grevistas em relação à legalidade era tamanha que se recusam negociar com governo e patrões quando esses decidem ceder. Foi somente graças a intermediação de uma comissão de jornalistas que foi possível o acordo que pôs fim à greve.[2]

O mesmo pode ser observado nas revoltas de junho: de simples ato de protesto contra o aumento do transporte público

[1] Maurice Joyeux, « Mai 68 par eux-mêmes », Paris, Le Monde libertaire, n. 707, 12/05/1988. Ver também : *L'anarchie et la société moderne*. Paris : Éditions Le Monde Libertaire, 1969.

[2] Cf. Yara Aun Khoury, *As greves de 1917 em São Paulo*. São Paulo: Cortez, 1981; Christina Roquette Lopreato, *O espírito da revolta: a greve geral anarquista de 1917*. São Paulo: Annablume, 2000.

logo a brutalidade e a estupidez governamental transformaram no intolerável que fez suspender a eficácia da legitimidade da ordem das leis. E é a suspensão da legalidade que, a meu ver, constitui o elemento original e decisivamente anarquista deste acontecimento. Sob esse aspecto, o ganho econômico é irrelevante: será sempre preferível qualquer redução arrancada à força, mesmo de R\$ 0,01 centavo, que a gratuidade da tarifa sob a forma de concessão governamental. Apenas uma redução forçada e imposta pela força, ou por medo dela, às autoridades é capaz de produzir uma transformação ético-política: liberdade e justiça se adquirem apenas lutando contra opressão e injustiça. Quem não paga o transporte por concessão governamental obedece uma ordem do governo; mas quem paga menos em virtude de uma redução arrancada do governo com o espírito de quem retoma do inimigo o terreno ocupado para proceder sempre mais adiante, está desfrutando de um direito conquistado. E em toda história política de nossas sociedades a única garantia contra a arbitrariedade governamental sempre foi a firme percepção dos governados quanto aos direitos conquistados.

O slogan “R\$ 3,20 é roubo!” foi suficiente para mostrar o quanto é frágil a autoridade do Estado ao colocá-lo face a face à indisciplina e ao questionamento da hierarquia: ocupar a rua e parar a cidade contra o movimento controlado e o imobilismo do laissez-passer atingiu a própria lógica estatal. É o Estado quem controla e produz o movimento, inspeciona as estradas e policia as ruas. Sua mobilidade é confinamento: define os trajetos, fixa os pontos a serem percorridos, limita a velocidade, determina direções, distribui homens e coisas num espaço fechado e territorializado, sedentariza os indivíduos. Por isso, torna-se vital para o Estado vencer o nomadismo. A prática nômade quebra sua mobilidade disciplinada produzindo uma dinâmica de ocupação do espaço exterior ao Estado. Ao liberar os espaços, o nomadismo torna-se um ato transgressor

fundamental, uma máquina de guerra contra o aparelho de Estado.[3] As revoltas de junho foram capazes de produzir muitos nomadismos.

Do que foi exposto, ainda é preciso abordar dois pontos:

1) a violência: é preciso rejeitar o moralismo liberal e admitir que não apenas a democracia como também a própria letra da lei não passam de formas objetivadas da dominação política, e que a única violência que o assim chamado Estado de direito não suporta é a que funda um sentido oposto à sua dominação. Violento é sempre o Estado: aumentar a tarifa é violência, do mesmo modo como são violências a “cura gay” e o estatuto do nascituro. Manifestar-se contra eles é autodefesa.

2) sem partidos: engana-se quem vê liberdade de expressão sob a bandeira de partidos políticos. São soldados obedecendo palavras de ordem. Partidos e instituições ou são estruturas oligárquicas ou deverão tornar-se para se instalarem no poder. Não há exemplo na história que diga o contrário. E não existe tolice maior supor, como fez o presidente do PT de SP, que a negação dos partidos leve à manifestações autoritárias. Nenhum dos Estados totalitários conhecidos na história foi apartidário: foram “hiperpartidários” no sentido de pretenderem o partido único sob a forma do “superpartido” (PNF italiano, NSDAP alemão, PCUS soviético, ARENA brasileiro). Assim, ao rejeitarem os partidos os manifestantes mostraram não querer ser confundidos com eles; mostraram ter consciência do lugar que ocupam na prática política, de sua

[3] Cf. Gilles Deleuze; Félix Guattari, “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. Mil Platôs, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 2002.

dignidade e de seu valor próprio; expressaram sua singularidade e, como diria Proudhon, sustentaram sua capacidade política.[4]

Como será possível defender as energias liberadoras que foram desencadeadas pelas grandes manifestações do mês de junho? Como garantir que essas energias escapem aos processos de sedentarização e de imobilismo de partidos, sindicatos, instituições e do Estado? Arriscando uma resposta, diria que para continuar nomadizando os espaços, os revoltosos de junho deverão saber fazer duas coisas: de um lado, deverão saber parar sem perder a velocidade, isto é, transformar o movimento em intensidade para que sua próxima reaparição em cena seja mais uma vez turbilhonar. E, de outro lado, deverão saber continuar suas lutas pontuais sem incorrer nas estruturas oligárquicas e burocráticas dos partidos e das instituições do Estado. Em outras palavras, deverão continuar sendo como os “seres imprevisíveis” de que fala Nietzsche: aqueles que “vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, [que] surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado “outra”, para serem sequer odiados.”[5]

[4] Cf. Pierre-Joseph Proudhon, *La capacidad política de la clase obrera*. Buenos Aires: Proyección, 1974.

[5] Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 92

Violência, Democracia e black blocs

Para o grego da era clássica, as cidades possuíam função ética: o bem do indivíduo era idealmente o bem da cidade, a virtude de um era a inspiração do outro. Como associação ética, a cidade não existia apenas para o viver juntos, mas para o bem viver juntos – dizia Aristóteles (2006, p. 53). É significativo que a modernidade tenha substituído o problema ético da cidade antiga por um modelo urbano que estabelece a mobilidade como paradigma. Obstinado em regulamentar a circulação a partir do espaço aberto pelo mercado, o mercantilismo colocou em operação, nas cidades comerciais do século 17, controles sociais infinitos sobre os fluxos migratórios, de mendicantes, vagabundos, criminosos etc. O viver juntos torna-se objeto de polícia.

Desde então, a expansão comercial passou a produzir a dissolução do espaço urbano enquanto lugar do bem viver: relações pessoais dão lugar a transações monetárias, rios são transformados em esgotos, vegetações são destruídas, construções históricas demolidas para a abertura de grandes avenidas; o tráfego torna-se rastejante, o ar pestilento e venenoso, as habitações superlotadas e favelizadas, a vida social atravessada por violências. Segundo Munford, a industrialização, saudada como a principal força criadora do século 19, “produziu o mais degradado ambiente urbano que o mundo jamais vira; na verdade, até mesmo os bairros das classes dominantes eram imundos e congestionados” (Munford, 1998, p. 484). Além do escuro vômito das chaminés nos céus e das correntes de dejetos líquidos nos rios, as cidades

industriais também instauraram enormes chiqueiros humanos. Um relatório de 1845 sobre a condição urbana da cidade inglesa de Manchester dizia que as necessidades de 7.000 habitantes eram atendidas por apenas 33 latrinas – uma latrina para cada 212 pessoas.

Nesses novos galinheiros, criou-se uma raça de indivíduos defectivos. A pobreza e o ambiente de pobreza produziram modificações orgânicas; raquitismo nas crianças, por causa da ausência de sol, deformações da estrutura óssea e dos órgãos, funcionamento defeituoso das glândulas endócrinas, por causa de uma dieta mesquinha; doenças epidêmicas por falta de higiene elementar da água; varíola, febre tifoide, escarlatina, septicemia da garganta, por causa da sujeira e dos excrementos; tuberculose, estimulada por uma combinação de dieta pobre, falta de sol e congestionamento habitacional, para não falar das doenças ocupacionais, também parcialmente ambientais. (Munford, 1998, p. 505).

Estas foram algumas consequências provocadas pela aventura comercial moderna ao sacralizar nas cidades a circulação, renunciando a outras funções urbanas essenciais à coexistência social. Tais consequências foram, no entanto, imediatamente percebidas pela economia política como “obstáculo positivo ao crescimento da população”. Malthus, por exemplo, sustentou “que a pressão da miséria sobre uma parcela da comunidade [os pobres] é um mal tão profundamente arraigado que nenhuma habilidade humana pode atingi-lo” (Malthus, 1983, p. 297). Impedir a miséria entre os pobres estava, portanto, “além do poder do homem” (Malthus, 1983, p. 297). Mas o que a economia apresentava em termos de fatalidade, os anarquistas logo denunciaram como a “organização do homicídio”. Proudhon chamou o princípio econômico de Malthus de teoria do “assassinato político”: para ele a condenação à morte de quem nada possui deveria ser a conclusão necessária e fatal, não da miséria, mas dos princípios teóricos da economia política (Proudhon, 1996, p. 118). Ao ser

investida do direito de deixar morrer uma parte da população para aumentar no conjunto o número de pessoas felizes [1], a economia política produziu a inversão do antigo direito soberano de fazer morrer (Foucault, 1993, p. 127-149).

Não apenas a economia, mas a urbanização e o direito produziram uma reorganização e, em certa medida, uma intensificação da violência política na modernidade. Processo de remanejamento do regime normativo e não, como se crê frequentemente, de pacificação. Na modernidade, se o encarceramento e o policiamento substituíram amplamente as possibilidades de confronto aberto e armado entre os indivíduos (Giddens, 2008, p. 205), foi também para inaugurar esse “grande internamento” que colocou 1% da população parisiense no interior do Hospital Geral, poucos anos após sua fundação, e atingiu bruscamente “seu limiar de manifestação na segunda metade do século XVII” sob a forma da exclusão pelo internamento como fato maciço (Foucault, 1999, p. 55). É sob essa perspectiva que é preciso compreender as revoltas ocorridas recentemente no Brasil: foram respostas diretas à intensificação da violência produzida pelo assalto privado dos lugares públicos. Respostas à capitalização dos lugares e ao poder de polícia sobre o espaço urbano. As revoltas brasileiras indicam uma situação intolerável, um ponto de saturação. Muitas análises as descreveram em termos de “crise da representação”. Ora, a palavra crise induz a considerar como falha aquilo que, no fundo, deveria ser visto como a emergência e a culminância da dominação política. Crise é um termo inadequado na medida em que simplifica a análise e nos impede de perceber a efetiva eficácia das relações de poder.

As manifestações que têm ocorrido no Brasil não são o sintoma da crise da democracia, mas de seu excesso. Sustentar

[1] Se os princípios da economia tivessem sido praticados, diz Malthus, “embora pudesse ter havido vários momentos de cruel miséria, o conjunto de pessoas felizes na população, entretanto, teria sido muito maior do que é atualmente.” (Malthus, 1983, p. 302)

o contrário seria supor que na *demokratia o kratos*, isto é, o poder do *demos*, desarma sua violência apenas por estar a serviço do povo. Tal suposição foi uma quimera que as últimas manifestações de rua desfizeram dolorosamente. Que a violência do poder na democracia seja a mesma que a de qualquer regime, basta lembrar-se do que diz Hobbes aos que identificaram seu deus mortal de poder ilimitado, o Leviatã, apenas com o Estado Monárquico: “*...+ o poder é sempre o mesmo, sob todas as formas de governo, se estas forem suficientemente perfeitas para proteger os súditos.” (Hobbes, 2003, p. 157, grifo meu). E o grande Locke confirmaria a tese hobbesiana ao definir o poder político como “o direito de fazer leis com pena de morte [...] e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis” (Locke, 1973, p. 40). Poder-se-ia insistir e dizer que mesmo teorias como as de Benjamin Constant e de Thomas Paine confirmam a sentença de Hobbes sob pretexto de contestá-la. Em se tratando de segurança pública, diz Constant, a autoridade política segue ilimitada tanto na “punição das transgressões” quanto na “resistência à agressão”. Ou seja, dentro dos limites ofensivos e defensivos, o poder da autoridade política segue ilimitado: é investido de força policial para impor leis penais contra os inimigos internos, de força armada contra os inimigos externos e de força fiscal para exigir dos indivíduos o sacrifício de suas riquezas individuais para financiar as despesas (Constant, 2007, p. 92).

Teve razão Proudhon ao dizer que os “pacíficos” Estados Constitucionais organizaram a letra de suas constituições sob a forma de uma “aliança ofensiva e defensiva”, isto é, como “pacto de raiva” e “sermão de guerra social” (Proudhon, 1979, p. 95). É que a letra da lei e a linguagem do direito são também formas de violência. Sabemos, desde os sofistas, que a linguagem não foi feita para ser acreditada, mas obedecida. A linguagem não comunica, emite ordens, ela é performativa.

Durante as manifestações de junho, a professora da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo e conselheira da Ordem dos Advogados do Brasil, Janaína Paschoal, fez a seguinte declaração ao jornal Folha de São Paulo: “Resistência e manifestação devem ser feitos através da palavra. Não acredito no direito de pegar em armas. Crime político é ser perseguido pelo que se fala e pensa.” O argumento é kelseniano: na medida em que as sociedades modernas não vivem mais sob o domínio de pessoas, mas sob o domínio de constituições dotadas de poderes que são intelectuais e impessoais; e visto que o Direito não é nem força nem violência, mas letra, então, conclui Paschoal, a única resistência cabível é através da palavra, jamais por meio da violência.

A questão é, em todo caso, mais complexa. Se é verdade que a instauração da lei não responde à violência de uma dominação, isso se deve ao fato de que sua instauração em si já é uma forma de violência sem fundamento. É preciso ser wittgensteiniano e admitir que a fala não é mera comunicação: é ordem, afirmação, interrogação. A linguagem possui uma força que performa, que constrói seu objeto; não é jamais meramente representação do objeto. Uma linguagem violenta faz mais do que representar a violência: ela é uma forma de violência. Do mesmo modo que os discursos da dominação não são apenas o reflexo de relações de dominação: são e realizam uma forma de dominação. Discursos de poder não são simplesmente significações verbais do poder, são modos de ser do poder. Judith Butler enfatizou a dimensão somática da linguagem em relação aos discursos de ódio: são discursos que produzem feridas corporais. Certas palavras, como as racistas ou sexistas, produzem feridas físicas, atingem o bem-estar corporal contra quem são dirigidas. É como a ameaça de agressão que sempre prefigura um ato corporal e estabelece sobre o corpo ameaçado um ato que virá: a ameaça afirma a iminência do ato (Butler, 2004). Assim é o Direito: sua violência

deve ser procurada na própria letra da lei, na própria palavra da lei como força performativa, como potência do agir. Uma história do Direito faria ver que sua lei não foi destinada a apaziguar; ao contrário, como diria Foucault, o Direito é “o sangue prometido”, “permite relançar ininterruptamente o jogo da dominação; *...+ encena uma violência minuciosamente repetida” (Foucault, 1993, p. 24). Como resistir pela palavra se é precisamente a palavra o que domina? Como protestar pela palavra se a palavra é ela mesma o suporte por meio do qual o Direito exerce violência?

Ainda que variável em relação ao seu objeto, a violência é endêmica ao poder governamental. E a democracia pode ser tão ou mais letal que a ditadura. Uma crítica meramente moral da violência, além de ingênua, é justificadora do Estado. Como observou Benjamin (2011), não é a violência em si que é condenável pelo Estado, mas apenas aquela orientada contra seu Direito. Já a violência conforme o Direito, ao contrário, é sancionada como meio justificado. Derrida (2007) retomou a proposição de Benjamin para afirmar a existência de uma essência jurídica em toda violência. Mas para percebê-lo seria preciso distinguir entre o que seria uma violência fundadora e outra violência conservadora: a primeira instaura um sentido, um direito; a segunda conserva o direito anteriormente instaurado [2]. A violência do Estado é da ordem desta última. Se o Estado separou cuidadosamente violência e direito foi por saber que a violência fora do Direito tende a portar com ela um sentido político oposto ao seu. Aquilo que o Estado teme efetivamente não é a violência, mas o fato da violência fundar uma visão de mundo não estatal ou antiestatal. O que ameaça o Estado é a violência revolucionária, fundadora de outro direito: violência efetivamente incompatível com a existência do Estado que não tem outra escolha a não ser eliminá-la, pura e

[2] Uma distinção que aparece também em René Girard, para quem a violência fundadora é invisível (Girard, 1990).

simplesmente, por meio de sua violência conservadora.

O fato de ainda não possuímos instrumentos teóricos para pensar a coimplicação entre Direito e violência atesta o quanto pensamos conforme o Estado. Em todo caso, é preciso rejeitar o moralismo liberal e admitir que não apenas a democracia como também a própria letra da lei não passam de formas objetivadas da dominação política, e que a única violência que o assim chamado Estado de Direito não suporta é a que funda um sentido oposto à sua dominação. Em última análise, violento é sempre o Estado. Hannah Arendt mencionou “o abismo entre os meios de violência do Estado e o que o povo consegue juntar por si mesmo – de garrafas de cerveja a coquetéis Molotov e revólveres” (Arendt, 2006, p. 126). Um abismo que, segundo ela, “sempre foi tão grande que melhorias técnicas não fazem quase nenhuma diferença. [...] Num confronto de violência com violência a superioridade do governo sempre foi absoluta” (Arendt, 2006, p. 126).

Pior ainda: na violência estatal se encontram unidas as duas violências. No Estado desaparece a fronteira entre violência fundadora e conservadora. A violência estatal é, neste sentido, ilimitada, pois os limites que a separa são indetermináveis. É o que faz sua ignomínia, segundo Derrida.

Essa ausência de fronteira entre as duas violências, essa contaminação entre fundação e conservação é ignóbil, é a ignomínia (das Schmacholle) da polícia. Antes de ser ignóbil em seus procedimentos, na inquisição inominável à qual se entrega, sem nenhum respeito, a violência policial, a polícia moderna é estruturalmente repugnante, imunda por essência, em razão de sua hipocrisia constitutiva. Sua ausência de limite não lhe vem apenas de uma tecnologia de vigilância e de repressão [...]. Ela provém igualmente do fato de que a polícia é o Estado, é o espectro do Estado, e que não se pode, rigorosamente, atacá-la sem declarar guerra à ordem da res publica. (Derrida, 2007, p. 98-99, grifo do autor).

A polícia é para o Estado o que o corpo é para a alma, é o Estado em ação. Mas com uma particularidade: é o Estado em sua face ignóbil, agindo fora de toda justiça e impondo-se como necessidade para além de qualquer ordem legal. É a ação estatal no momento em que a alteração da normalidade fizer a eficácia da lei escapar ao judiciário para ser garantida com exclusividade pela tropa de choque. A manifestação do poder de polícia será sempre a suspensão da legalidade, do direito civil, dos direitos fundamentais. A polícia é esse momento em que o Estado age extraordinariamente e contra todo o direito comum para a salvação da ordem estatal e em nome da segurança pública. Como o cirurgião que amputa braços e pernas para salvar o doente, a polícia deve atuar permanentemente para decepar do corpo do Estado os membros enfermos a fim de conservar o todo saudável: *excessus juris communis propter bonum commune*, como definiu Gabriel Naudé no século 17 [3]. A polícia é, em uma palavra, o golpe de Estado permanente. O que Maquiavel havia pensado como resposta extraordinária do Príncipe aos acasos da fortuna – mentir, dissimular, enganar, praticar todo tipo de maldade – o Estado das democracias modernas tornou ordinário pelo poder de polícia.

É preciso saber distinguir a violência conservadora e ignóbil do Estado e do Direito das múltiplas formas de violência fundadoras de direitos. Recentemente, a professora Alba Zaluar, reagindo ao meu artigo sobre as revoltas de junho [4], afirmou na sua página pessoal do facebook ser uma perspectiva que “pode acabar com o pouco que temos de democracia” [5]. Ora, não seria precisamente o contrário? Se

[3] “Suspensão do direito comum para o bem comum”. Cf. Thuau, 2000, p. 324.

[4] Nildo Avelino. “As revoltas de junho no Brasil e o anarquismo”, Blog da Revista Espaço Acadêmico, Ano XI. Disponível em:

<<http://espacoacademico.wordpress.com/2013/07/17/as-revoltas-de-junho-no-brasil-e-o-anarquismo>>. Consultado em outubro/2013.

[5] Disponível em <<https://www.facebook.com/alba.zaluar/posts/770902369592937>>. Consultado em outubro/2013

por democracia entendermos o regime no qual os cidadãos participam da política, para que essa participação não seja uma mentira ou um devaneio não há outra garantia fora do fortalecimento ético de seus partícipes. E por mais que se estremeça de vertigem, fato é que em toda luta política, em todo conflito social, há sempre uma dimensão irreduzível de impulso e estímulo para ação que em seguida transforma-se sem desaparecer. Trata-se daquele momento, como enfatizou Guyau, em que a luta “passa do domínio das coisas físicas para o domínio intelectual, sem nada perder do seu ardor e da sua embriaguez” (Guyau, 1919, p. 125). Na luta se adquire consciência da sublimidade da própria vontade e se experimenta o prazer do perigo e do risco. Essa intrepidez que se apodera do mais humilde e do mais médio dos indivíduos quando colocado face ao perigo, exigirá dele quase sempre atos sublimes. Daí Guyau afirmar que “dever-se-ia oferecer sempre um certo número de empresas perigosas àqueles que estão desalentados de viver” (Guyau, 1919, p. 133-134).

Pode-se dizer o mesmo a respeito das recentes manifestações no Brasil: quando jovens aceitam o perigo de oporem seus corpos pálidos às balas e às bombas da polícia, se está diante de uma transformação ética de grandes proporções, capaz de inaugurar um novo movimento da história que escapa às determinações da política. Trata-se de um movimento irreduzível no qual os indivíduos passam a aceitar os riscos das ruas em vez do conforto e da tranquilidade de uma obediência segura. Camus tinha razão ao falar da existência de uma “ascese na revolta” (Camus, 1999). É que nela se encontram implicadas duas formas de recusa:

[...] recusa-se um estado de coisas, uma exploração etc.; mas recusa-se igualmente e ao mesmo tempo papéis, funções, percepções e afetos que organizam o estado de coisas. A ascese, portanto, provoca uma dobra, abre uma fenda na subjetividade dos indivíduos suspendendo no si aquilo que é habitual e já

constituído. Nesta fratura reside as possibilidades do devir revolucionário: no momento em que o indivíduo é arrancado de si mesmo e em que cessa a tirania do eu; neste momento de vitória sobre a própria subjetividade, é ali que se abre um processo de singularização no qual a ação política se dá não como simples reconhecimento, imitação ou filiação, mas como processo de invenção que rompe com as normas, regras e hábitos que conformam os indivíduos e a sociedade. (Avelino, 2010, p. 160).

Foi também nessa direção que, em um escrito instigante, Daniel Colson chamou a atenção para os aspectos da revolta. Tomando o acontecimento da Revolução de 1848, em Paris, analisou as transformações subjetivas a partir das narrativas de três escritores que vivenciaram seus efeitos: Proudhon, Bakunin e Coeurderoy. Segundo Colson, as três narrativas:

[...] falam da perda de si mesmo, ou melhor, no fogo dos acontecimentos, da perda de sua individualidade em proveito de subjetividades novas e indeterminadas que têm como tripla característica, primeiramente, a de impulsionar sua potência e sua realidade para um fora e uma alteridade desconcertante e assustadora; segunda característica, a de ser, ao mesmo tempo, um interior e um outro de si mesmo; e, terceiro, de abolir todos os limites e todos os quadros de ação e de identidade até então constitutivos do ser dos narradores. (Colson, 2013, p. 228).

O mais importante, portanto, está na transformação ética dos indivíduos que a revolta é capaz de provocar: nela, a revolução deixa de ser promessa estéril e imobilizadora para tornar-se devir. Ignorar isso é desconhecer a dinâmica política da revolta. Em tais acontecimentos, como assinalou Kant, o que importa é o entusiasmo ou, na sua definição, aquele tipo de participação conforme o desejo cuja manifestação coloca o participante em perigo. Para ilustrar esse entusiasmo, Kant utilizou o seguinte verso da Eneida: diante dele a espada mortal quebra-se como frágil gelo (Kant, 1993). Parece que esse aspecto a intelligentsia brasileira foi incapaz de compreender,

ora chamando os black blocs de fascistas ora vendo neles apenas uma tática de destruição. Foi o caso do célebre cientista político Wanderley Guilherme dos Santos ao afirmar, em artigo publicado no jornal Valor Econômico, que as ações dos black blocs - ou as crises de identidade mencionadas por Colson - estabelecem uma “atração fatal à anomia, ao niilismo, ao negativismo militante” propugnados por “minorias insidiosas de sempre: um nazismo renascente, protofascistas” que têm infestado as manifestações. Essa “informal coalização de celerados”, diz Santos, são os defensores de uma semântica política que “é niilista, reacionária, antidemocrática”. “A conjuntura é fascistoide”, alardeia o prestigioso politólogo (Santos, Valor econômico, 26/07/2013). O juízo de Marilena Chaui não foi menos implacável. Falando para uma audiência de cadetes e oficiais da Academia da Polícia Militar do Rio de Janeiro, a célebre filósofa de esquerda não se constrangeu em apresentar os black blocs como fascistas. “Temos três formas de se colocar. Coloco os ‘blacks’ na fascista. Não é anarquismo, embora se apresentem assim. Porque, no caso do anarquismo, o outro [indivíduo] nunca é seu alvo. Com os ‘blacks’, as outras pessoas são o alvo, tanto quanto as coisas” (Chaui, Folha de São Paulo, 27/08/2013). Além disso, diz Chaui, tampouco sua violência seria uma violência revolucionária, ou fundadora no sentido que empreguei aqui. “Ela *a violência revolucionária] só se realiza se há um agente revolucionário que tem uma visão do que é inaceitável no presente e qual a institucionalidade futura que se pretende construir” (Chaui, Folha de São Paulo, 27/08/2013). Conhece-se bem a imagem do revolucionário de Chaui: é o velho missionário do Partido empenhado em divulgar a promessa de esperança do novo evangelho da Revolução. Trata-se da retomada do slogan leninista, segundo o qual sem estratégia revolucionária não há Revolução. O problema é que toda estratégia necessita de um estrategos, um general, que no leninismo será a vanguarda, responsável por elaborar a teoria revolucionária mais eficaz na

tomada do Estado para a construção da “institucionalidade futura”. Conhece-se o final dessa história... Não há maior insensatez e irresponsabilidade política do que apresentar os black blocs como fascistas. Fazê-lo, além de ir contra todo rigor analítico, é também legitimar a fúria repressiva e judicial que tem se abatido sobre centenas de jovens. Que um jovem casal de manifestantes tenha sido enquadrado recentemente na Lei de Segurança Nacional pela polícia paulista, este é um fato que deveria sensibilizar a racionalidade de ação dos nossos doutos ilustres. Em todo caso, quero argumentar que as práticas black blocs não sendo obviamente fascistas, tampouco são simples táticas de violência. Trata-se de uma atitude, de um gesto cuja história seria possível retrazar a partir de um tipo de ação que foi muito praticada pelos anarquistas nas últimas décadas do século 19: a chamada propaganda pelo fato. Uma modalidade de ação que surge para suprir certa insuficiência da propaganda oral e escrita num contexto em que a prática eleitoral ganhava cada vez mais influência e atraía até mesmo velhos militantes socialistas e anarquistas. A propaganda pelo fato respondeu a um processo de colonização da linguagem: naquela ocasião, “propagar pelo fato” não era uma mensagem ideológica, não era a linguagem presa no interior de uma representação; era uma multiplicidade maciça de atos que apresentavam a fala bruta sem mediação e representação das coisas. A propaganda pelo fato foi a realização de um gesto na maioria das vezes extremamente dramático, como o praticado pelo anarquista francês Auguste Vaillant ao atirar uma marmitta cheia de pólvora e pregos durante uma sessão da Câmara dos Deputados de Paris em 1893. Nenhum deputado se feriu, mas Vaillant foi decapitado. No dia 18 de janeiro de 1894, sua jovem filha, Sidonie, envia para a primeira dama francesa, Sra. Carnot, uma carta suplicando pela vida do pai. Mas o presidente da república, Sr. Sadi Carnot, recusa clemência, e Vaillant é guilhotinado em 5 de fevereiro de 1894, aos 33 anos, e sob o grito de “Viva a anarquia! Minha morte

será vingada” [6]. O gesto de Vaillant inaugurou o que ficou conhecido pelos historiadores como a “era da dinamite” do anarquismo, quando a espiral dos atentados atinge o próprio vértice da pirâmide política pelas mãos de um jovem anarquista italiano de vinte anos, Sante Geronimo Caserio. Padeiro em Sète, no sul de Montpellier, na manhã do dia 23 de junho de 1894, Caserio provoca inexplicavelmente sua demissão e recebe do seu patrão o pagamento de 20 francos. Pouco depois, compra um punhal pelo valor de 5 francos e se dirige a Lyon. O pouco dinheiro que lhe resta não era suficiente para alimentar-se e pagar a viagem, decide então fazer parte do trajeto a pé, de Vienne a Lyon, cerca de 27 quilômetros. Alcança finalmente Lyon na noite de 24 de junho. A cidade está em festa por ocasião da visita do presidente da República, Sadi Carnot, à Exposição Universal de Lyon. Caserio mistura-se na multidão portando no bolso o punhal envolvido por um jornal. O presidente, que tinha dado ordem expressa para deixar a população aproximar-se, estava ébrio com o entusiasmo popular. No seu depoimento à polícia, diz Caserio:

[...] no momento em que os últimos homens da escolta passaram por mim, desabotoei a jaqueta, o punhal estava com cabo para cima no bolso direito. O agarrei com a mão esquerda; num único movimento desloquei os dois jovens que estavam à minha frente e, num salto, colocando a mão sobre a janela da viatura, golpeei gritando: Viva a Revolução! A minha mão tocou a roupa do Presidente, a lâmina estava afundada até o cabo. [...] O Presidente me olhou, em seguida abandonei a viatura e gritei: Viva a anarquia! Certo de que seria finalmente preso. (Maitron, 1975, p. 158).

[6] Condescendente, a duquesa de Uzès se oferece para adotar Sidonie, mas Vaillant recusa, entregando-a ao anarquista Sébastien Faure que a educou até a juventude. A tumba de Vaillant, no cemitério de Ivry, foi local de grande peregrinação. Um poema, deixado entre as folhas de uma palmeira, dizia: “Porque fizeram beber a terra/Na hora do Sol nascente/Rosa do, augusto e salutar/As santas gotas do teu sangue/Sob as folhas desta palma/Que te oferece o direito ultrajado/Dormes teu sono soberbo e calmo/Ó mártir!... Tu serás vingado”. Cf. Maitron, 1975, 235

Com efeito, foi esse último gesto que causou sua prisão, pois, até então, imaginava-se que o jornal no qual havia envolvido o punhal continha flores ou um pedido de súplica. O golpe de Caserio perfurou em onze centímetros o fígado de Sadi Carnot, que morreu três horas depois. No dia seguinte, a viúva, Sra. Carnot, recebe uma carta contendo uma foto do anarquista guilhotinado Ravachol, onde se lia: “devidamente vingado”. Anos depois, foi a vez do Rei Umberto Primo, morto em Milão pelos disparos do anarquista Gaetano Bresci, no ano de 1900. E no ano seguinte, o presidente americano William McKinley morre assassinado, em Buffalo, pelo anarquista polonês radicado nos EUA, Leon Czolgosz (Masini, 1981). Não se trata de exaltar a violência nesses gestos dramáticos. Os anarquistas bem sabiam, ao contrário de Sorel, dos perigos resultantes de uma apologia à violência. Basta ler o que escreveu Errico Malatesta a propósito do regicídio de Milão, e que pode ser considerado o coração da tática anarquista:

Sabemos que o essencial, o indiscutivelmente útil é, não matar a pessoa de um rei, mas matar todos os reis – das cortes, parlamentos e fábricas – no coração e na mente das pessoas; isto é, erradicar a fé no princípio de autoridade a qual presta culto uma enorme parcela do povo. (Malatesta, 1900).

Em todo caso, nada seria mais tolo e estéril que a condenação moral de tais gestos supondo que não há neles nada mais além de simples violência. São, sobretudo, atos de resistência ao poder, nos quais o indivíduo passa por uma transformação ética importante. Revelam esse momento que Foucault chamou de “o ponto mais intenso da vida, aquele em que se concentra sua energia, [...] ali onde ela se choca contra o poder, debate-se contra ele, tenta utilizar suas forças e escapar de suas armadilhas” (Foucault, 2001, p. 241). Pode-se compreender o que Malatesta chamou de “erradicar a fé no princípio de autoridade” como suspensão da legalidade. Quando se olha as coisas fora do âmbito moral, percebe-se que

se trata bem mais do que vandalismo. Não é a ode ao crime tampouco a apologia ao delito. É uma disposição que se apodera dos ânimos e se torna o alimento mais precioso da vida política. A legalidade não é uma ordem exterior aos indivíduos, ela integra sua própria subjetividade por meio da qual opera e se manifesta. Ela se instala nos espíritos antes de erguer fortalezas. Romper com a ordem da legalidade é um ato político da maior importância. No limite, não há transformação política concreta fora dessa ruptura. Na tática da propaganda pelo fato dos anarquistas do século 19 existe esse gesto corajoso de enfrentamento com o poder ao qual parece possível remeter a ação dos black blocs do século 21, e que se poderia resumir nas seguintes palavras: não se impõe a lei a quem está disposto a arriscar a vida. Hoje, trata-se de responder especialmente aos processos de apodrecimento da linguagem e da comunicação que produzem uma degradação da subjetividade sem precedentes por meio de violências semióticas televisivas e jornalísticas. O poder político não produz apenas a miséria econômica dos trabalhadores; impõe igualmente uma miséria subjetiva, é produtor de subjetividades: ele produz os indivíduos, seu pensamento, seus corpos, as formas pelas quais sentem e percebem o mundo. Se durante todo o século 18 até o século 20 o poder político produziu uma ordem econômica que atirava na miséria milhões de trabalhadores, a partir da segunda metade do século 20, parece-me que o processo de pauperização do capitalismo se deslocou da ordem da economia para a ordem da subjetividade. Hoje o capitalismo não produz, ao menos nas mesmas proporções, os mesmos níveis de miséria material do passado. Porém, produz uma miséria subjetiva atroz e que é, tanto quanto era a miséria econômica, extremamente violenta. Talvez aquilo que estamos assistindo possa ser lido, também, como revoltas contra a pauperização da subjetividade. Não seria por acaso que um dos alvos preferidos, senão o mais visado pelos manifestantes, além dos bancos, tenha sido a grande mídia: TV Globo, Record,

Folha de São Paulo etc. Se isso ocorre é por que hoje a grande mídia é a principal responsável por essa violência simbólica destinada a degradar a subjetividade das pessoas. Mas não só: em nossos dias, quase tudo se encontra configurado como se fosse um programa de auditório. Basta pensar nas comemorações do 1º de maio com direito a show de cantores populares e sorteio de bens de consumo. Os sindicatos se transformaram em vetores de pauperização subjetiva, como também os partidos políticos, as instituições governamentais e muitas outras organizações da esquerda. O que se encontra é sempre a disseminação desse modelo do programa de auditório, com sua plateia interagindo com aplausos ou vaias conforme orientação da assistência. Tudo isso nos leva a pensar que a miséria que toca o intolerável hoje, para grande parte das pessoas, não seja mais produto de uma economia material, mas de uma economia subjetiva que provoca a pauperização da subjetividade.

Face ao apodrecimento da semântica político-democrática é preciso, e eu diria que é mesmo urgente, criar novas formas de comunicar. Os black blocs podem ser uma delas, desde que saibam evitar que a violência se transforme em retórica e em teoria. A história nos mostra que a violência pode ter um efeito inverso ao pretendido, na medida em que ela torna o poder ao qual se dirige ainda mais tirânico. No fundo, poder e violência vivem uma espécie de eterna simbiose, se admitirmos, com Deleuze e Guattari (1999), que é precisamente a impotência do poder que o faz tão perigoso: a perseguição meticulosa, a desmedida das punições, a grandiloquência judiciária, a magnitude da repressão, a onipresença dos controles etc., tudo isso não é nada além do poder buscando tomar, fixar, deter aquilo que o ameaça.

Portanto, será fundamental saber transformar a violência conservando o que nela pode haver de estímulo para a luta contra o poder.

Referências

- ARENDDT, Hannah. Crises da república. 2. ed. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- ARISTÓTELES. A política. Trad. Roberto L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- AVELINO, Nildo. As revoltas de junho no Brasil e o anarquismo. Blog da Revista Espaço Acadêmico, ano XI. Disponível em: <<http://espacoacademico.wordpress.com/2013/07/17/as-revoltas-de-junho-no-brasil-e-o-anarquismo>>. Consultado em outubro/2013.
- _____. Errico Malatesta e a revolução como estética da existência. Revista Aulas, Unicamp, n. 7, p. 145-165, 2010.
- BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem. Trad. Susana K. Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- BUTLER, Judith. Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif. Trad. do inglês Charlotte Nordmann. Paris: Éditions Amsterdam, 2004.
- CAMUS, Albert. O homem revoltado. 4. ed. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- CHAUI, Marilena. 'Black Blocs' agem com inspiração fascista, diz filósofa a PMs do Rio. Folha de São Paulo, (Poder A9), 27/08/2013.
- COLSON, Daniel. Crise coletiva e desenraizamento subjetivo. Cadernos de subjetividade, v. 10, n. 15, p. 227-246, 2013.
- CONSTANT, Benjamin. Princípios de política aplicáveis a todos os governos. Trad. Joubert de O. Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs, vol. 3. Vários tradutores. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DERRIDA, Jacques. Força de lei. O "fundamento místico da autoridade". Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. Direito de morte e poder sobre a vida. In: _____. História da Sexualidade, v. 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- _____. Dits et écrits, v. II: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. História da loucura na Idade Clássica. Trad. José T. C. Neto. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

- _____. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: _____. Microfísica do poder. Trad. Roberto Machado. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- GIDDENS, Anthony. O Estado-Nação e a violência. Trad. Beatriz Guimarães. São Paulo: Edusp, 2008.
- GIRARD, René. A violência e o sagrado. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Unesp/Paz e Terra, 1990.
- GUYAU, Jean Marie. Ensaio de uma moral sem obrigação nem sanção. Trad. José M. Cordeiro. Lisboa: Guimarães, 1919.
- HOBBS, Thomas. Leviatã ou matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e Civil. Trad. João P. Monteiro e Maria B. N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. O conflito das faculdades. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (col. Os Pensadores)
- MAITRON, Jean. Le mouvement anarchiste en France, vol. I: des origines à 1914. Paris: Gallimard, 1975.
- MALATESTA, Errico. La tragedia di Monza. Cause ed effetti, 1898-1900. Londres, 1900.
- MALTHUS, Thomas Robert. Ensaio sobre a população. Trad. Regis de Castro, Dinah de A. Azevedo e Cury, Antonio A. São Paulo: Victor Civita, 1983. (col. Os economistas)
- Masini, Pier Carlo. Storia degli anarchici italiani nell'epoca degli attentati. Milão: Rizzoli Editore, 1981.
- MUNFORD, Lewis. A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas. Trad. Neil R. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. Idée générale de la révolution au 19^{ème} siècle. Paris: Fédération Anarchiste, 1979.
- _____. Les malthusiens. In: PROUDHON, Pierre-Joseph. Idées révolutionnaires (1848). Paris: Editions Top/H. Trinquier, 1996.
- THUAU, Etienne. Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu. Paris: Albin Michel, 2000.
- WANDERLEY, Guilherme dos Santos. Anomia niilista. Valor econômico, 26/07/2013.

DOIS ARTIGOS DE
NILDO AVELINO

Violencia, Democracia e black bloes

As revoltas de junho no Brasil e o anarquismo

“O mais importante, portanto, está na transformação ética dos indivíduos que a revolta é capaz de provocar: nela, a revolução deixa de ser promessa estéril e imobilizadora para tornar-se devir. Ignorar isso é desconhecer a dinâmica política da revolta. Em tais acontecimentos, como assinalou Kant, o que importa é o entusiasmo ou, na sua definição, aquele tipo de participação conforme o desejo cuja manifestação coloca o participante em perigo. Para ilustrar esse entusiasmo, Kant utilizou o seguinte verso da Eneida: diante dele a espada mortal quebra-se como frágil gelo...”

