

Biblioteca Anarquista



O Manifesto Comunista: Insights e problemas

Murray Bookchin

Murray Bookchin
O Manifesto Comunista: Insights e problemas
1998

<https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-the-communist-1>

Tradução do texto original *The Communist Manifesto: insights and problems*, de 1998.

bibliotecaanarquista.org

1998

É POLITICAMENTE REFRESCANTE OLHAR para *O Manifesto do Partido Comunista* (para usar seu título original), escrito antes do marxismo ser sobreposto por comentários reformistas, pós-modernistas, espirituais e psicológicos. Ao examinar esse trabalho em seus próprios termos, o que se percebe é que ele não é um “texto” destinado à desconstrução acadêmica e à exegese complicada, mas sim o manifesto de um partido que desafiou a existência das relações sociais capitalistas e sua base de classe subjacente. O *Manifesto* enfrentou diretamente a ordem social exploradora de sua época e pretendia agitar uma classe – o proletariado – para uma ação revolucionária contra ela.

Colocar a teoria a serviço da construção de um movimento, como Marx e Engels fizeram – na verdade, eles entrelaçaram perceptivelmente ideias analíticas básicas com questões programáticas e organizacionais – está se tornando estranho na era atual, que está dicotomizando fortemente os dois. Sem dúvida, a existência da “marxologia” como disciplina universitária hoje, com seus próprios professores e periódicos, diferentemente de uma prática viva, não é um fenômeno totalmente inédito. Kautsky, entre outros, já começou a fazer essa dicotomia como editor do *Die Neue Zeit* na década de 1890. Mas o *Die Neue Zeit*, pelo menos, era o órgão teórico de um movimento de massas que mobilizou centenas de milhares de pessoas no cenário político alemão. Foi somente nas últimas décadas que surgiram periódicos marxianos estritamente acadêmicos que exibiam poucas ou nenhuma intenção política e, portanto, não forneciam nenhuma base para uma prática engajada na transformação da sociedade. O divórcio entre a teoria e a prática – e o fracasso dos esquerdistas declarados em construir uma esfera pública revolucionária nas últimas décadas – levou à debilitação da própria teoria, como testemunha a atual aceitação do niilismo pós-modernista, do esteticismo situacionista e, muito recentemente, até mesmo do espiritualismo oriental entre vários marxistas autoproclamados.

Por outro lado, a característica mais refrescante do *Manifesto* como documento teórico é que ele aborda com franqueza e sem pudor as relações sociais vividas, e não apenas seus desdobramentos culturais. Seu magnetismo estilístico, que o tornou o modelo inimitável para tantas declarações programáticas posteriores de movimentos revolucionários, reside precisamente em sua ousada franqueza sobre os fatores materiais que orientam o comportamento humano. Muito mais do que Nietzsche, Marx (que parece ter escrito a maior parte do *Manifesto*) escreveu com um martelo

sobre as realidades do sistema capitalista que estavam surgindo em sua época. A famosa frase de abertura – “A história de todas as sociedades existentes até agora é a história das lutas de classes” – é uma declaração impressionante, que não permite equívocos¹.

Publicado em uma edição alemã limitada de 800 exemplares às vésperas da Revolução de Fevereiro de 1848 na França, *O Manifesto* sintetizou gerações de reflexão sobre as causas fundamentais da injustiça e do conflito social. Como o próprio Marx reconheceu livremente, a importância que ele atribuiu às lutas de classe não era nova no pensamento revolucionário. Ela pode ser atribuída aos *Levellers* da Revolução Inglesa e até mesmo aos *Lollards*, como John Ball, na Guerra Camponesa Inglesa do século XIV. Não tendo impacto direto sobre os eventos que compuseram o tempestuoso ano de 1848, o *Manifesto*, no entanto, deixou uma marca duradoura nos movimentos subsequentes da classe trabalhadora, fornecendo um padrão definitivo pelo qual suas intenções revolucionárias deveriam ser julgadas. E impôs a todo movimento revolucionário subsequente a obrigação de tornar os oprimidos conscientes de seu status, ou seja, inculcar entre os explorados um profundo senso de *consciência de classe* e instá-los a abolir a sociedade de classes como tal.

A linha de abertura do *Manifesto* – sem adornos e equívocos – fixou imediatamente a Liga Comunista (para a qual foi escrito) como um movimento abertamente revolucionário. A partir de então, as organizações e os movimentos socialistas que professavam buscar justiça para os oprimidos tiveram de validar sua posição junto à classe trabalhadora emergente em seu conflito com a burguesia. Após a publicação do *Manifesto*, a luta de classes passou a ser considerada um dado adquirido entre esses movimentos, mesmo que eles buscassem alcançar o socialismo de forma pacífica e fragmentada, fazendo mediações entre trabalhadores e capitalistas.

Além disso, a frase de abertura de Marx anunciava que *O Manifesto* não ofuscava as relações sociais reais que constituem o capitalismo. *O Manifesto* continuou a enfatizar que o capitalismo é uma economia implacavelmente exploradora, impulsionada por suas relações competitivas para colonizar o mundo inteiro e colocar a vida social como tal frente a frente com a questão de sua própria capacidade de sobreviver na ausência de uma sociedade comunista. Hoje, quando o reformismo permeia a maior

¹ Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, em *Collected Works*, vol. 6 (Moscou: Progress Publishers, 1976), p. 482. Todas as citações do *Manifesto* aqui contidas foram extraídas dessa tradução, com os números das páginas.

parte do pensamento político que leva o nome de esquerda, fariamos bem em lembrar que Marx e Engels advertiram, um século e meio atrás, que “a burguesia não está mais apta a ser a classe dominante na sociedade e impor suas condições de existência à sociedade como uma lei dominante”, de fato, que “sua existência não é mais compatível com a sociedade” (pp. 495, 497).²

As partes I (“Burgueses e Proletários”) e II (“Proletários e Comunistas”) de *O Manifesto* apresentam o argumento principal do primeiro volume de *O Capital*, em uma prosa vívida e clara que é tão empolgantemente programática quanto brilhantemente teórica. É impossível resumir as formulações concisas sem fazer injustiça a elas, ao passo que o brilhantismo com que Marx e Engels demonstraram que o capitalismo cria as condições para sua destruição inevitável é impossível de ser capturado. A passagem culminante da parte I contém ideias que são provocativas e prescientes até mesmo para o próximo século:

“A burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os instrumentos de produção e, portanto, as relações de produção e, com elas, todas as relações da sociedade... A constante revolução da produção, a perturbação ininterrupta de todas as condições sociais, a eterna incerteza e agitação distinguem a época burguesa de todas as anteriores. Todas as relações fixas e congeladas, com seu conjunto de preconceitos e opiniões antigas e veneráveis, são varridas, e todas as novas relações formadas tornam-se antiquadas antes que possam se ossificar. Tudo o que é sólido se desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e o homem é finalmente compelido a encarar com sensatez suas reais condições de vida e suas relações com sua espécie.”

² A justificativa do Manifesto para a incapacidade final da burguesia de assumir a custódia da vida social baseava-se em sua “pauperização” do proletariado – a famosa tese da “imiserção” sobre a qual o volume 1 de *O Capital* seria concluído. Com o surgimento posterior dos Estados de bem-estar social e sua capacidade de gerenciar crises, o capitalismo parecia capaz de evitar que se aprofundasse em uma crise econômica profunda, fazendo com que essa noção de “imiserção” parecesse questionável. Mas a volatilidade do capitalismo moderno “neoliberal” e a erosão de seus métodos de gerenciamento de crises colocaram em dúvida a capacidade do capitalismo de ser um sistema autocorretivo. Está longe de ser claro que, nos próximos anos, o colapso econômico (assim como os desastres ecológicos) será evitado. O capitalismo ainda está em franca evolução, e as advertências do Manifesto sobre a “anarquia na produção” não podem, de forma alguma, ser descartadas como fonte de grande agitação social.

ao Estado-nação. O modo como esse contrapoder poderia ser estabelecido e funcionar está fora do escopo deste artigo; muitos detalhes importantes, tanto históricos quanto logísticos, seriam perdidos em um breve resumo dessa posição “assembleísta”⁹.

O fato de a questão das instituições de governo de classe ter sido levantada no *Manifesto do Partido Comunista* é um aspecto do documento que o torna tão vivo em 1998 quanto em 1848. O fato de Marx e Engels, com sua profundidade teórica, terem previsto a trajetória do desenvolvimento capitalista, em termos que são ainda mais relevantes hoje do que em sua própria época, seria suficiente para tornar a obra um *tour de force* no campo do pensamento político. Tanto suas grandes percepções quanto seus problemas incômodos permanecem conosco até hoje. A tragédia do marxismo é que ele estava cego para as ideias do anarquismo social e que os revolucionários posteriores não conseguiram, em momentos cruciais da história, incorporar as ideias de ambas as formas de socialismo e ir além delas.

⁹ Para uma política revolucionária pela qual as pessoas podem administrar seus assuntos por meio de assembleias populares democráticas diretas em confederações – ou o que chamei de municipalismo libertário -, o leitor pode consultar meu livro *From Urbanization to Cities* (1987; Londres e Nova York: Cassell, 1996), bem como *The Politics of Social Ecology*, de Janet Biehl: *Libertarian Municipalism* (Montreal: Black Rose Books, 1997). Teorias recentes de “democracia forte” e similares pressupõem a existência do Estado e tendem a aceitar a noção de que a sociedade atual é “complexa” demais para permitir uma democracia direta, não oferecendo, portanto, nenhum desafio sério à ordem social existente.

sugeriu que um governo soviético poderia incluir *todos* os partidos soviéticos – mencheviques e socialistas revolucionários de todos os tipos, além dos bolcheviques – mas, no final de 1918, os bolcheviques governaram o recém-criado Estado soviético totalmente sozinhos e acabaram transformando os soviets em instrumentos dóceis de seu aparato partidário.

A questão das instituições de gestão política e social por uma classe como um todo – e, eventualmente, por cidadãos em uma sociedade sem classes – não tem uma solução fácil. Claramente, ela não é respondida adequadamente pelo sistema de federalismo de Proudhon, que é muito incoerente e vago e mantém muitas características burguesas, como contrato e propriedade individual, para fornecer uma solução verdadeiramente revolucionária. As soluções que os anarquistas posteriores, mais coletivistas do que os proudhonianos, ofereceram estão repletas de possibilidades, mas também sofrem com a falta de definição e articulação.

Por sua vez, os anarcossindicalistas ofereceram o controle da indústria pelos trabalhadores como a alternativa revolucionária mais viável ao Estado, apresentando a tomada de fábricas e terras agrícolas como prova de sua viabilidade. Um relato adequado de suas possibilidades e limitações exigiria outro artigo.⁸ Mas, como elementos sociais para uma sociedade libertária, o controle operário tem problemas básicos – não apenas seu paroquialismo e o declínio altamente visível dos números da classe trabalhadora manufatureira, mas principalmente sua tendência de se transformar em empresas capitalistas competitivas de propriedade coletiva. O mero controle econômico de fábricas e usinas é apenas um lado da moeda de uma transformação revolucionária, uma lição que os anarcossindicalistas espanhóis aprenderam de forma dramática em 1936–37, quando, apesar do maior experimento de coletivização da história, não conseguiram eliminar o Estado burguês – apenas para descobrir que ele retornou em maio de 1937, demolindo à força os poderosos enclaves anarquistas na Catalunha e em Aragão.

O que parece ser necessário são as instituições de uma política democrática – para usar a palavra *política* em seu sentido helênico, e não como um eufemismo para a moderna política republicana. Refiro-me a uma política que criaria assembleias locais do povo e as confederaria em conselhos puramente administrativos, a fim de constituir um contrapoder

⁸ Minha avaliação completa aparece em “The Ghost of Anarcho-Syndicalism”, *Anarchist Studies*, vol. 1 (1993), pp. 3–24.

A necessidade de um mercado em constante expansão para seus produtos persegue a burguesia por toda a superfície do globo. Ela precisa se aninhar em todos os lugares, se estabelecer em todos os lugares, estabelecer conexões em todos os lugares... A sociedade burguesa moderna, com suas relações de produção, de troca e de propriedade, uma sociedade que conjurou meios de produção e de troca tão gigantescos, é como o feiticeiro, que não é mais capaz de controlar os poderes do mundo inferior que ele convocou com seus feitiços. (pp. 487, 489)

Essas linhas foram escritas há um século e meio, quando o capitalismo dificilmente era a ordem social predominante no continente europeu, embora tivesse feito grandes incursões na Grã-Bretanha e sua ascensão final na França e na Alemanha fosse previsível. O capitalismo industrial no continente europeu ainda estava inserido em uma economia mista – em parte burguesa, em parte feudal e em grande parte camponesa. Quase todas as cidades ainda eram entidades compactas, repletas de ruas medievais sinuosas e cercadas por muros, e os produtos de uso diário ainda eram fabricados pelas mãos de artesãos habilidosos. O inverno de 1847–48 ainda era o início da época burguesa, não seu ponto alto, muito menos seu fim, e as palavras *globalização* e *multinacionalismo* eram desconhecidas, mesmo quando *O Manifesto* descrevia fenômenos semelhantes. As previsões dessa passagem poderiam ter sido descartadas como visões fantasiosas, se não tivessem sido colocadas no contexto do *Manifesto*, que lhes deu um significado histórico e educativo que os relatos anteriores do capitalismo (uma palavra que ainda era nova) não tinham.

As projeções teóricas de Marx e Engels se tornaram realidades gritantes muitas gerações mais tarde, embora permaneçam não cumpridas até mesmo no novo milênio. O mais importante é a realidade saliente de que o capitalismo é a obra incontrolável da “feitiçaria” histórica – um sistema de produção para seu próprio bem – que, enquanto existir, deve corroer o mundo natural e refazer drasticamente o planeta, provavelmente em detrimento de todas as formas de vida, inclusive os seres humanos. Sem uma mudança revolucionária, seu impulso como um sistema transformador – uma sociedade que funciona por conta própria, além do controle da própria burguesia – pode ser modificado, mas não pode ser detido.

Nenhum “discurso” sobre as questões teóricas ou programáticas do *Manifesto* pode ser significativo a menos que aborde a necessidade de formação de um “movimento revolucionário contra a ordem social e política existente” (p. 519). “A teoria dos comunistas”, como declara o *Manifesto*,

“pode ser resumida em uma única frase: Abolição da propriedade privada” (p. 498) – ou, de forma equivalente, abolição do capitalismo, sem qualquer ressalva. Para um movimento comunista, ficar aquém dessa meta, como Marx e Engels entenderam, seria, não “aproximá-la” ou modificá-la “realisticamente”, mas abandoná-la completamente. Como os autores do *Manifesto* escreveriam em seu discurso à Liga Comunista após os eventos de 1848–49, as reformas poderiam ser validamente exigidas, mas apenas como um meio de aumentar as demandas maiores que seriam impossíveis de serem satisfeitas pela ordem social existente e que, portanto, levariam a um confronto armado com a burguesia pela própria estrutura da sociedade.

Tampouco os leitores do *Manifesto* naqueles anos – e nem mesmo em uma geração posterior – eram membros do proletariado industrial, a quem o documento foi dirigido. De longe, a grande maioria dos trabalhadores que podiam entender sua mensagem eram artesãos que aspiravam ao direito de se “associar” (em irmandades mutualistas semelhantes às do artesanato ou em sindicatos industriais) e, entre os trabalhadores mais avançados, ao direito de “organizar o trabalho” de forma cooperativa. Esse socialismo artesanal ou associativo, como os historiadores o chamam, era mais cooperativo do que comunista, recompensando os membros das associações de acordo com seu trabalho e não de acordo com suas necessidades.

Por outro lado, o *Manifesto do Partido Comunista* deu um salto dramático, inigualável em qualquer documento socialista contemporâneo. Ele mostrou que o comunismo não era apenas um desiderato ético de justiça social, mas uma necessidade histórica imperiosa, decorrente do próprio desenvolvimento do capitalismo. Esse salto foi contido por seu programa mínimo de dez pontos, em grande parte obra de Engels. Com suas exigências moderadas, parece ter sido elaborado para o movimento operário alemão, que ainda estava aliado às classes médias contra a aristocracia. Assim, até mesmo a mais socialista das dez exigências, a sétima, prudentemente pedia a “extensão das fábricas e instrumentos de produção como propriedade do Estado” em vez da coletivização da economia (p. 505). Em uma perspectiva de longo prazo, a parte II do *Manifesto* projetava a concentração de todas as instalações produtivas, inclusive a terra, nas “mãos de uma vasta associação de toda a nação” (p. 505). Na verdade, essa última frase, “uma vasta associação de toda a nação”, era específica da tradução para o inglês; o original em alemão falava de “indivíduos as-

ser usurpados sem dificuldade. Alguns anarquistas sempre encontrarão falhas em qualquer forma de organização social institucional, mas se as pessoas quiserem adquirir poder real sobre suas vidas e a sociedade, elas devem estabelecer – e no passado elas estabeleceram, por breves períodos de tempo – instituições bem ordenadas nas quais elas próprias formulam diretamente as políticas de suas comunidades e, no caso de suas regiões, elegem funcionários confederados, revogáveis e estritamente controláveis, que as executarão. Somente nesse sentido uma classe, especialmente uma classe comprometida com a abolição das classes, pode ser mobilizada como uma classe para gerenciar a sociedade.

Além de seus escritos em apoio à Comuna de Paris, nem Marx nem Engels jamais resolveram o problema das instituições políticas para o governo proletário que eles mesmos estabeleceram no *Manifesto*: o problema de como uma classe, e menos ainda a massa do povo na sociedade burguesa, assumirá as rédeas do poder como classe ou como povo. Em 1905, os trabalhadores russos apresentaram sua própria solução para a questão de uma instituição política para o poder de classe: o Soviete de Petrogrado. Esse soviete de toda a cidade, que surgiu na capital russa na Revolução de 1905, foi uma aproximação das assembléias que haviam surgido na Grande Revolução Francesa. Se tivesse permanecido apenas como um conselho municipal, teria sido pouco diferente da Comuna de Paris, embora tivesse um caráter muito mais operário.

Mas o Soviete de Petrogrado também criou raízes profundas nas fábricas da cidade e foi guiado, por meio de comitês de greve e comitês de loja, diretamente pelos próprios trabalhadores. Mais do que Lênin, foi Leon Trotsky, um de seus últimos e, certamente, mais proeminentes presidentes, que viu no soviete não apenas a instituição que poderia mobilizar o proletariado como classe, mas também fornecer a ponte política e econômica de transição de uma sociedade capitalista para uma socialista. A visão de Lênin sobre o soviete era mais instrumental: ele o considerava meramente como um meio de educar a classe trabalhadora e alistá-la a serviço do partido bolchevique.

Foi somente em 1917 que Lênin mudou decisivamente sua visão sobre os sovietes e passou a considerá-los como instituições de poder da classe trabalhadora. Mesmo assim, ele vacilou durante os eventos de julho, quando os líderes bolcheviques foram presos como resultado de uma insurreição espontânea prematura, mas, no outono de 1917, ele havia retornado ao objetivo de um governo soviético. Durante algum tempo, ele

reduzia um delegado de representante parlamentar ou deputado a um mero agente do povo, em cuja voz se esperava que ele falasse e votasse.⁵

A afirmação de Marx de que o governo central manteria “poucas, mas importantes funções” era corajosa, mas pouco crível – e até James Guillaume, um dos associados mais próximos de Bakunin, considerava a avaliação favorável de Marx sobre as características libertárias da Comuna como a base para uma reconciliação entre marxistas e anarquistas na Primeira Internacional. Engels, em uma carta de 1875 a August Bebel, criticando o Programa de Gotha (que acabara de ser adotado pelos socialdemocratas alemães), chegou a pedir que, em vez de “Estado Popular”, o programa usasse uma “boa e velha palavra alemã”, *Gemeinwesen*, “que pode muito bem servir à ‘Comuna’ francesa”, embora tenha falado pouco sobre sua essência.⁶

Com o tempo, e não sem vacilação, Marx voltou atrás em sua avaliação favorável da Comuna⁷. Há pouca dúvida de que ele voltou a apoiar as instituições republicanas que haviam marcado suas opiniões políticas após as revoluções de 1848. Nos últimos anos de sua vida, sem falar muito sobre o assunto da Comuna, ele claramente ainda era a favor da incorporação à república de muitas das características – a escala de pagamento dos deputados, o direito de revogação, a necessidade de armar a classe trabalhadora e o *mandat impératif* – que ele havia elogiado em *A Guerra Civil na França*. No entanto, até que ponto ele achava que um Estado operário deveria ser centralizado e quanta autoridade ele achava que deveria ter, permaneceram perguntas sem resposta após sua morte.

INSTITUIÇÕES REPUBLICANAS, POR MAIS QUE TENCIONEM EXPRESSAR os interesses dos trabalhadores, necessariamente colocam a formulação de políticas nas mãos dos deputados e categoricamente não constituem um “proletariado organizado como uma classe dominante”. Se a política pública, diferentemente das atividades administrativas, não for feita pelo povo mobilizado em assembleias e coordenada de forma confederal por agentes em nível local, regional e nacional, então não existe uma democracia no sentido exato do termo. Os poderes de que as pessoas desfrutam em tais circunstâncias podem

⁵ Ibid., p. 332.

⁶ Engels, “Letter to August Bebel, March 18–28, 1875”, em Marx e Engels, *Collected Works*, vol. 24, p. 71.

⁷ Veja a carta de Marx a Ferdinand Domela Nieuwenhuis, 22 de fevereiro de 1881, em Marx e Engels, *Collected Works*, vol. 46, pp. 65–66.

sociados”, uma formulação um tanto proudhoniana que teria tornado o documento mais aceitável na Alemanha da época.

Depois que as classes desaparecerem e a propriedade se tornar socializada, diz o *Manifesto*, o “poder público perderá seu caráter político”, ou seja, sua forma estatista:

“O poder político [o Estado], propriamente dito, é apenas o poder organizado de uma classe para oprimir outra. Se o proletariado, em sua disputa com a burguesia, for compelido, pela força das circunstâncias, a se organizar como classe, se, por meio de uma revolução, ele se tornar a classe dominante e, como tal, varrer à força as antigas condições de produção, então, juntamente com essas condições, ele terá varrido as condições para a existência de antagonismos de classe e de classe em geral e, assim, terá abolido sua própria supremacia como classe.”

No lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e seus antagonismos de classe, teremos uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos. (pp. 505–6)

Os comunistas que tentam alcançar esses objetivos, diz o documento, não têm interesses “além daqueles do proletariado como um todo” (p. 496). Eles constituem o partido mais resolutivo na luta pela promoção do bem-estar do proletariado, mas sempre vendo os contornos da luta como um todo, eles “apoiam em toda parte todo movimento revolucionário contra a ordem social e política existente”. De fato, eles sempre trazem “como a questão principal em cada [luta], a questão da propriedade, não importa qual seja seu grau de desenvolvimento no momento” (p. 519).

DADA A SUA ANÁLISE DO CAPITALISMO COMO UMA ORDEM SOCIAL FRACASSADA, na qual as reformas devem sempre ser colocadas a serviço da revolução; seu compromisso resolutivo com a revolução (geralmente violenta); sua visão do comunismo como um sistema associativo, e não estatal, “no qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos”, é justo perguntar o que Marx e Engels queriam dizer com “poder político” em 1847–48. A resposta – idiossincrática à luz do que os dois homens escreveriam nos anos seguintes – é surpreendentemente libertária.

No *Manifesto*, o “Estado” proletário que substituirá o “poder político” burguês e inicialmente fará as mais “despóticas incursões no direito de propriedade” consistirá no proletariado elevado à “posição de classe dominante”. Mais especificamente:

“O proletariado usará sua supremacia política para arrancar, aos poucos, todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, ou seja, do *proletariado organizado como classe dominante*, e para aumentar o total de forças produtivas o mais rápido possível.” (ênfase adicionada, p. 504)

Isso dificilmente pode ser chamado de Estado, tanto no sentido marxiano usual quanto no sentido anarquista social da palavra. De fato, as implicações dessa formulação extraordinária incomodaram até mesmo os mais competentes teóricos socialistas, tanto anarquistas quanto marxistas, e perseguiram os próprios Marx e Engels como um problema até os últimos anos de suas vidas. Como uma classe inteira, o proletariado organizado como um “movimento” que acabaria por falar pela sociedade como um todo, poderia se institucionalizar em um poder “político” (ou estatal)? Por quais formas institucionais concretas essa classe, cuja revolução, em contraste com todas as anteriores, representaria “o interesse da imensa maioria” (p. 495), exerceria sua soberania econômica e política?

Até a Comuna de Paris de 1871, Marx e Engels provavelmente pretendiam que o “poder político” que o proletariado estabeleceria fosse nada mais do que uma república, ou seja, uma forma *representativa* de governo, embora enraizada em direitos políticos como a revogação. Os críticos anarquistas de Marx apontaram, com considerável efeito, que qualquer sistema de representação se tornaria um interesse estatista por si só, que, na melhor das hipóteses, trabalharia contra os interesses das classes trabalhadoras (incluindo o campesinato) e que, na pior, seria um poder ditatorial tão perverso quanto as piores máquinas estatais burguesas. Na verdade, com o poder político reforçado pelo poder econômico na forma de uma economia nacionalizada, uma “república dos trabalhadores” poderia muito bem se revelar um despotismo (para usar um dos termos mais favoritos de Bakunin) de opressão sem paralelo.

Marx e Engels não tinham nenhuma resposta efetiva para dar a essa crítica, como podemos ver na correspondência com seus apoiadores alemães. Nada em seus escritos mostra que eles deram alguma atenção séria à tradição “assembleísta” estabelecida pelas seções parisienses durante a Grande Revolução Francesa, na qual os *sans culottes*, incluindo os mais pobres e despossuídos da capital francesa, exerceram de fato o poder coletivo em suas assembleias de bairro durante o período tempestuoso entre a *journée* de agosto de 1792, que eliminou a monarquia, e a *journée* de junho de 1793, que quase substituiu a Convenção por um sistema comuna-

lista de administração sob controle seccional. Essa tradição, que perdurou na França durante a maior parte do século XIX, não encontrou eco na literatura marxista.

Mas a Comuna de Paris de 1871 foi uma lufada de ar fresco para Marx e Engels, que, uma geração após a publicação do *Manifesto*, adotaram a Comuna como a estrutura institucional que o proletariado produziria entre uma sociedade capitalista e uma comunista, ou, como Marx disse em sua *Crítica do Programa de Gotha*, “a ditadura revolucionária do proletariado”.³ Marx elogiou a Comuna por introduzir o direito de convocar deputados para o Conselho Comunal (o equivalente ao conselho municipal de Paris), a adoção de um salário de trabalhador qualificado como reembolso pela participação no Conselho, o armamento do povo e, muito significativamente, um “órgão de trabalho, não parlamentar, executivo e legislativo ao mesmo tempo”.⁴

As conquistas econômicas da Comuna foram muito limitadas; além de não ter conseguido socializar a economia, ela trouxe reformas muito necessárias para a classe trabalhadora apenas porque os internacionalistas mais radicais, que formavam uma minoria no Conselho Comunal, tiveram que superar a obstrução dos neojacobinos, que apoiavam as legalidades burguesas. Em suas instituições políticas, a Comuna era muito mais uma entidade *municipalista*, com fortes afinidades com as noções anarquistas de uma confederação de comunas. Essencialmente, ela desafiava a existência do Estado-nação francês, conclamando as milhares de comunas que pontilhavam a França a se unirem em uma rede contratual proudhonista de comunas autônomas em vez de se sujeitarem a um Estado centralizado.

Marx adotou essa comuna municipalista e, em essência, seu apelo por uma confederação de comunas (sem usar a palavra comprometedora *confederação*, que seus oponentes anarquistas empregavam), como uma estrutura política na qual “o antigo governo centralizado nas províncias”, seguindo Paris como modelo, “teria de dar lugar ao autogoverno dos produtores” – presumivelmente uma ditadura proletária. Cada delegado das várias comunas estaria vinculado “ao *mandat impératif* (instruções formais) de seus constituintes”, um conceito estritamente anarquista que

³ Karl Marx, Critique of the Gotha Programme [Crítica do Programa de Gotha] em Marx e Engels, Collected Works, vol. 24, p. 95; ênfase no original.

⁴ Karl Marx, The Civil War in France [A Guerra Civil na França], em Marx e Engels, Collected Works, vol. 22, p. 331.