



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

GUILHERME ZACHARIAS CHRISTOL

**UM LUGAR AO SOL: ENSAIO SOBRE AS IDÉIAS NATURISTAS DA
EXPERIÊNCIA DE MONTE-VERITÁ, SUÍÇA, E SEU DESDOBRAMENTO
BRASILEIRO NA DÉCADA DE 1920.**

CAMPINAS
2015

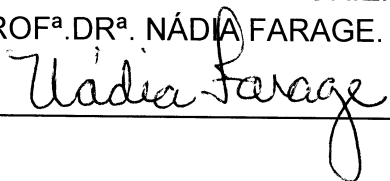
GUILHERME ZACHARIAS CHRISTOL

**UM LUGAR AO SOL: ENSAIO SOBRE AS IDÉIAS NATURISTAS DA
EXPERIÊNCIA DE MONTE-VERITÁ, SUÍÇA, E SEU DESDOBRAMENTO
BRASILEIRO NA DÉCADA DE 1920.**

Dissertação apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas
como parte dos requisitos exigidos para a
obtenção do Título de Mestre em
Antropologia Social.

Supervisor/Orientador. Prof^a. Dr^a. Nádia Farage

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO GUILHERME
ZACHARIAS CHRISTOL E ORIENTADA
PELA PROF^a. DR^a. NÁDIA FARAGE.



CAMPINAS
2015

Agência de fomento: Capes
Nº processo: 0

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

C465L Christol, Guilherme Zacharias, 1990-
Um lugar ao sol : ensaio sobre as idéias naturistas da experiência de Monte-Verità, Suíça, e seu desdobramento brasileiro na década de 1920 / Guilherme Zacharias Christol. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Nádia Farage.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Vegetarianismo. 2. Nudismo. 3. Erotismo. I. Farage, Nádia, 1959-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: A place in the sun : essay about the naturists' ideas of Monte-Verità's experience, Switzerland, and its brazilian consequences in the 1920's

Palavras-chave em inglês:

Vegetarianism

Nudism

Eroticism

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestre em Antropologia Social

Banca examinadora:

Nádia Farage [Orientador]

Mauro William Barbosa de Almeida

Ivone Cecília D'Avila Gallo e Batalha

Data de defesa: 16-09-2015

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 16 de setembro de 2015, considerou o candidato Guilherme Zacharias Christol aprovado.

Prof^a. Dr^a. Nádia Farage

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida

Prof^a. Dr^a. Ivone Cecília D'Avila Gallo e Batalha

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Professora Nádia Farage, pela orientação competente, que me garantiu autonomia intelectual sem prejuízo de rigor, em suas leituras a um só tempo críticas, sensíveis e perspicazes. Por me introduzir ao tema e apresentar uma proposta de pesquisa instigante, confiando em mim para levá-la adiante. Por criar, na medida de nossa resistência, condições intelectuais favoráveis à pesquisa, em tempos de produção acelerada e, por isso mesmo, desalentadora. A Nádia, também agradeço pela acolhida generosa e amizade;

À minha família pelo incentivo constante. Em particular, ao meu pai, Marcio, e à minha mãe, Regina, pelo carinho. À minha avó, Lener (*in memoriam*), artista, que não pode chegar a ver este resultado, mas sempre me deu apoio nos estudos; A Amanda Inocencio, amiga e companheira, pela paciência, particularmente na fase de redação do texto, e pela ajuda em conversas tão constantes quanto estimulantes. E também por me encantar.

Aos que se dedicaram a conhecer minha pesquisa, muitas vezes fornecendo valiosas sugestões. A Amanda Villa, Bruna Mendonça, Camila Midori, Fábio Pimentel, Giulia Levai, Guilherme Antunes, Igor Scaramuzzi, Lucas Krasucki, Luciano Cardenes, Luisa de Oliveira, Paulo Victor Lisboa, Rafael Cremonini e Rafaela de Carvalho, colegas cuja orientação em comum nos levou a trocas profícuas;

Em especial a Giulia e Paulo Victor, por sempre lerem meus esboços com presteza e interesse genuíno, mas também pelo diálogo politicamente engajado e, sem dúvida, pela diversão. A André Henrique Soares e Petras Antonelli, camaradas desde o início da graduação, com admiração;

Àqueles com quem debati às portas das bibliotecas, nos intervalos dos estudos: Aline Zouvi, Diego Lanciote, Guilherme Ivo, Pedro Couto e Yuri Zacra. A Gabriel Lima, Gabrielle Dal Molin, Juliana Prado e Maria Angélica Cianiulli, pela disposição em ouvir e aconselhar. Ajudaram-me Bruna Limoli e Isis Frank, com trechos das fontes em alemão, e Diana Lanças e Felipe Durante, com trechos em italiano;

À turma de 2012 de mestrado em Antropologia Social: Adriano Godoy, Ana Elisa Bersani, Ana Teresa Figueiredo, Catarina Trindade, David Reichhardt, Liniker

Batista, Lis Blanco, Lucas Krasucki, Mariana Pulhez, Rebecca Slenes e Thiago Da Hora;

Pelas hospedagens, tão solidárias quanto fundamentais, a Natália Noronha, em Curitiba; a Mariane Romão, em Lyon; a Michel, em Amsterdã. Na Suíça, recebi a hospitalidade de Daniela Zarro e Edy Zarro, em Caslano, e Cesarina Schrembs e Peter Schrembs, em Minusio – todos ligados ao Circolo Carlo Vanza. Em especial, pelos muitos dias em Lausanne, ao Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA), representado pela pessoa formidável de Marianne Enckell, que me acolheu prontamente e em muito me auxiliou na investigação. Ao seu irmão, Marcus Enckell, vizinho generoso;

A Gleison Vieira, historiador de Garuva, que me ouviu com entusiasmo e guiou pela região. Pela oferta de abrigo, durante a viagem, mesmo tendo sido tomado de surpresa naquele fim de tarde;

A Hetty Rogantini de Beauclair, de Ascona – considerada atualmente, por pessoas do local com quem conversei, a “história viva” de Monte Verità, além de atuar como guia no museu dedicado ao estabelecimento – pela seleção de trechos da bibliografia sobre a comunidade que tratam da partida dos fundadores para o Brasil, pela tradução, para o francês, dos trechos em alemão, a que não teria acesso por não dominar a língua e, ademais, por compartilhar comigo parte de seu acervo documental e de seu testemunho pessoal. Não obstante ainda não a ter conhecido pessoalmente, as correspondências com ela trocadas são de valor inestimável;

Aos arquivos e bibliotecas que me visitei, onde encontrei, no mais das vezes, funcionários muito solícitos, a quem também agradeço. Listo, a seguir, as instituições: Arquivo Edgard Leuenroth (AEL), de Campinas; Arquivo Histórico de Joinville (AHJ); Biblioteca Nacional (BN), do Rio de Janeiro; Biblioteca Pública do Paraná (BPP), de Curitiba; Biblioteca Terra Livre (BTL), de São Paulo; Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA), de Lausanne; Circolo Carlo Vanza (CCV), de Locarno; Instituto Neo-pitagórico (INP), de Curitiba; Instituut voor Sociale Geschiedenis (IISG), de Amsterdã; Museo de las Migraciones (MUMI), de Montevideo; e Museo Nacional de la Inmigración (MNI), de Buenos Aires;

Aos membros das bancas. De qualificação: Professor Mauro Almeida e Professor Paulo Santilli. Suas leituras generosas, seguidas de atencioso debate, resultaram em sugestões bastante pertinentes, muitas das quais pude incorporar

em tempo. De defesa: Professora Ivone Gallo e, novamente, Professor Mauro Almeida. Pela inspiração, pelas críticas bem temperadas e pelas direções sugeridas, instigantes. Pelo incentivo, também, em continuar meus estudos, apesar de tudo.

Por fim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por me ter concedido bolsa de estudo para a realização desta pesquisa.

*Tudo isso vai bem, mas que diabos essa
gente não usa calças?*

– Michel de Montaigne

RESUMO

A investigação focaliza o ideário de um grupo europeu que, na década de vinte do século passado, deixou a comunidade alternativa de Monte Verità, na Suíça, rumo ao Brasil, no intuito de formar nova comunidade no país. Busca reconstruir as trajetórias de seus membros, após a tentativa falhada de estabelecer a nova comunidade, a que nomearam Monte Sol, no sul do Brasil e, sobretudo, discutir o ideário que, inspirado no naturismo europeu, informou tal experiência. Interroga, assim, o sentido das escolhas deste grupo de jovens pelo Brasil no quadro de suas propostas para uma socialidade alternativa ao que chamavam de civilização, que incluíam, notadamente, o vegetarianismo, o nudismo e a liberação sexual.

Palavras Chave: Monte Verità; Monte Sol; naturismo; experiências alternativas; vegetarianismo; nudismo; erotismo.

ABSTRACT

This research focuses on the set of ideas of a European group that, in the 1920's, left the alternative community of Monte Verità, Switzerland, bound for Brazil, in order to create a new community in that country. This text seeks to reconstruct the trajectory of its members after the failed attempt to establish the new community, named Monte Sol, in southern Brazil, and, above all, to discuss the ideas, inspired by European naturism, that informed such experience. It examines, therefore, the motivations behind the choices of this group of young people as part of their proposals for a social alternative to what they called civilization, which included, notably, vegetarianism, nudism and sexual liberation.

Keywords: Monte Verità; Monte Sol; naturism; alternative experiences; vegetarianism; nudism; eroticism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: DE MONTE VERITÀ A MONTE SOL	18
Europa, 1900-1920.....	20
“Como é bela esta paisagem!”	20
<i>Mens sana in corpore sano</i>	21
Influências políticas	23
Movimento erótico	25
Feminismo	28
Ocultismo	30
Produção artística.....	31
Reencantamento do Mundo.....	33
América, 1920-1937.....	38
Preparativos e despedida.....	38
Primeiros passos	39
Opiniões paralelas.....	41
Encontros.....	44
Das ideias de Cedaíor.....	52
Reencontros	56
CAPÍTULO 2: A “GEOGRAFIA FANTÁSTICA” E OUTROS CÓDIGOS	60
“Casamentos vegetarianos”	62
Viver, transcender	67
Variações sobre o Matriarcado Primitivo	71
Terras virgens	74
Dentro, fora.....	76
CONCLUSÃO	80
REFERÊNCIAS	82

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objeto uma breve tentativa, por parte de um grupo de europeus, de estabelecer colônia no Brasil. O projeto de seu estabelecimento data de meados da década de 1910. Foi somente no início da década seguinte, entre 1921 e 1923, que seus idealizadores deixam a Europa, rumo ao Brasil. Mais exatamente, à região do Palmital, próximo de Joinville, no estado de Santa Catarina, onde hoje há o município de Garuva. Inicialmente seguirá, portanto, as trajetórias de seus membros, procurando esclarecer os motivos, declarados e presumidos, tanto de sua escolha pelo Brasil quanto de sua curta duração.

Experiências alternativas não eram inéditas no país. A mais conhecida delas, objeto de uma produção relativamente extensa, é a da colônia Cecília, de 1890, estabelecida no Paraná. Felici (1998) mostra, a partir de uma crítica rigorosa das fontes, desde como se gestou a comunidade, ainda na Itália, onde seu idealizador, Giovanni Rossi, travou acalorados debates com Errico Malatesta, para quem a criação da colônia significaria deserção da causa operária (Felici, 1998: 10-11), até os detalhes biográficos dos migrantes, na luta cotidiana pela manutenção da vida naquela comunidade orientada por princípios anarquistas – mas não naturistas, importa reter. Tomei o trabalho de Felici como primeiro modelo – ainda que em muito tenham divergido, ao final, os tipos de resultados a que chegamos – e, num plano implícito, seus dados como base comparativa.

Edgar Rodrigues (1986) relata o caso da “comunidade livre” de Erebangó, fundada no Rio Grande do Sul, com o “auxílio” do acaso, no início do século vinte, da qual participaram diversas famílias oriundas da Rússia e da Ucrânia. Vieram, em verdade, atraídas pelas campanhas colonizadoras, acreditando “nas promessas de uma vida paradisíaca no Brasil” (Rodrigues, 1986: 30), mas aqui chegadas, mais exatamente no estado de São Paulo, logo desistiriam devido às más condições de vida. Para evitar denúncias na imprensa europeia, as autoridades brasileiras lhes propuseram a cessão de terras no Rio Grande do Sul, “onde as condições climáticas se aproximavam mais dos seus costumes” (Rodrigues, 1986: 31) e poderiam melhor se dedicar ao trabalho agrícola. Entretanto, as condições, inicialmente, não melhoraram:

“Sem comida e casa que os abrigasse das intempéries e dos ataques dos animais e sem um mínimo de assistência médica para fazer

frente aos mosquitos transmissores de doenças, os imigrantes ucranianos tiveram ainda uma vez de recomeçar a luta pela sobrevivência. Elias Itchenko lembra então que começava aí uma riquíssima experiência e apoio mútuo e solidariedade humana entre as famílias dos trabalhadores” (Rodrigues, 1986: 32)

A partir de então, devido à perseguição dos anarquistas na Rússia na mesma época, algumas publicações libertárias de refugiados na Argentina começam a chegar à colônia. Mais tarde se somariam tantas outras publicações, vindas de várias partes do mundo. Curioso é que no caso de Erebangó aparentemente não havia qualquer projeto para sua formação, isto é, a chegada ao Brasil precedeu, àquelas famílias, o ideal anarquista comunitário posteriormente colocado em prática, pois que em princípio saíram da Europa como tantos outros imigrantes do período. Ainda que, por isso, fuja um pouco à regra do conjunto de experiências que pretendo mencionar nesta Introdução, seu breve registro parecia-me inescapável.

Outra experiência, talvez menos conhecida, é a do Falanstério do Saí. Se me atento a ela, além do eventual interesse comparativo dos dados, é pelo fato de se ter estabelecido, ainda que em torno de oito décadas antes, em 1840, numa região surpreendentemente próxima daquela onde se pretendeu fixar a comunidade sobre a qual decidi proceder à investigação, em 1920. Gallo (2002) demonstra que a ideia do falanstério – modelo comunitário idealizado por Charles Fourier, pensador social francês amiúde qualificado, sobretudo depois da crítica de Marx e Engels, como “socialista utópico” – foi transportada da França para o Brasil, mais exatamente para a península do Saí, em caráter “inédito fora do continente europeu” (Gallo, 2002: 11). Seu estudo de história de ideias, ou melhor, de imaginários, especialmente na relação entre os europeus e o Novo Mundo, é uma fonte de inspiração para o presente trabalho.

Itatiaia, cidade do interior do estado do Rio de Janeiro, também presenciou, em 1929, formação de colônia. Fundada por finlandeses de orientação naturista, a colônia de Penedo foi rastreada por Pereira (2012). A breve investigação procurou mostrar as inspirações – notadamente tolstoístas – dos colonos que, ainda na Finlândia, já planejavam o estabelecimento de sua comunidade em terras brasileiras. Sua figura mais ativa foi Toivo Uuskallio, que realizou, em 1927, viagem prévia ao país, só voltando em 1929, possivelmente após juntar um maior número de compatriotas para a realização de sua “colônia agrícola-vegetariana” (Pereira, 2012: 1-2).

Não somente as que efetivamente chegaram ao Brasil, muitas outras experiências foram, por grupos europeus, projetadas e colocadas em prática pelo mundo – fourieristas nos Estados Unidos da América, naturistas no Taiti –, incluso o próprio “Velho Mundo”, nos assim chamados “meios-livres”. Este ímpeto esteve presente com vigor, cumpre já anunciar, entre grupos especificamente naturistas, pela aversão mesma ao ambiente urbano – ou de qualquer maneira “civilizado” – que os definia: uma breve consulta a alguns de seus principais periódicos, como o francês *Le Néo-Naturien*, acompanha, sem dificuldade, menções a tais projetos e relatos de tentativas. Suas variações podiam ser, por assim dizer, de curta distância, na formação de cooperativas vegetarianas nas cidades; de média distância, na criação de pequenos assentamentos rurais; de longa distância, como é o caso aqui visado, no estabelecimento em países longínquos, supostamente mais adequados à vida em natureza.

Inspiram-me também diversos trabalhos, talvez menos próximos se considerados os objetos de pesquisa em relação ao deste, mas certamente valiosos para seu resultado. Menciono o primoroso *Visão do Paraíso*, de Sérgio Buarque de Holanda (2010), que não somente me mostrou, como o de Gallo (2002), determinada relação dos europeus – os navegantes! – com o Novo Mundo, mas que esta relação, desde os começos, esteve permeada por motivos míticos. Comecei a desconfiar, assim, que quatro séculos não mudaram, substancialmente, uma estrutura de longa duração – que devem vir de muito antes, já que se trata, afinal, de fenômeno de imaginação. Monteiro (2011), sobre o Contestado, ainda que por mim descoberto tardiamente, confortou-me ao também mobilizar conceito weberiano (em que pesem as diferenças entre os objetos de estudo) e, sobretudo, pela análise refinada, que não se deixa vencer pelas lacunas.

A utilização de trabalhos aparentemente tão desconexos justifica-se, em partes e justamente, pelas lacunas que encontrei no decorrer da pesquisa. No levantamento bibliográfico, nada ainda se havia escrito especificamente sobre a experiência prenunciada naquele periódico naturista. E os começos da investigação pareciam-me vãos, frustrando-me o furor, talvez imaturo, pelo acesso aos dados, fossem eles já trabalhados, fossem eles inéditos.

Visitei arquivos brasileiros e europeus; estive na região onde se pretendia estabelecer o grupo; vasculhei – vantagem dos tempos – domínios virtuais. Nada senão traços ou fontes duvidosas. Faltou-me competência? Relativizo a dimensão

desta falha presumida: se os dados fossem assim abundantes, ou tão facilmente localizáveis, a que se deveria, então, a carência de trabalhos sobre a experiência a que me propus investigar? Fato que se tornou ainda mais estranho quando descobri que seus idealizadores germânicos haviam antes fundado, na Suíça, outra experiência comunitária, das mais bem sucedidas e que durara cerca de vinte anos! Trata-se da comunidade de Monte Verità, já estudada com alguma ênfase na Europa, mas nada em nível nacional. Tais produções estrangeiras, contudo, restringem-se a afirmar pouco sobre a tentativa no Brasil: partiram e, poucos anos depois, faleceram¹.

Seja como for, meu interesse, ainda que forçosamente dependente de certas diligências historiográficas – as quais não nego, de forma alguma, a importância – jamais se limitou ao trabalho descritivo baseado nos registros. O interesse, desde o início, foi rastrear, nos periódicos ou em outras fontes escritas, os discursos através dos quais se projetou a comunidade, demonstrando, assim, a imagem da humanidade em natureza presente no ideário “naturista” do grupo.

Tal imagem seria reconstituída a partir das propostas práticas de outra sociabilidade, incluída outra relação com o mundo natural, com os exemplos do vegetarianismo, do nudismo, da liberação sexual, dentre outros, bem como a partir das representações da natureza exótica do Novo Mundo, focalizando sua escolha como um lugar adequado para tais propostas, isto é, para a realização de uma utopia. Sempre a partir do que se poderia chamar de “motivos míticos”. Em uma palavra, tratava-se de evidenciar, como definiu Marshall Sahlins (2008), as “mitopráticas” envolvidas naquele empreendimento.

Se eram poucos os dados de que dispunha, busquei, entretanto, extrair deles o quanto pude. Procurei indicar, no desenvolvimento da dissertação, alguns dos esforços, em seus erros e acertos, de acesso ao material, justificando, quando cabível, no corpo do texto ou em notas, os rumos tomados, esperando que isso possa contribuir com possíveis investigações futuras.

Mencionei já nesta introdução, algumas vezes, o termo “naturista”, sem me deter em seu sentido preciso. Fenômeno europeu surgido em meados do século dezenove e recrudescido desde seu final até a terceira década do século seguinte, o naturismo esteve sujeito a deslizamentos semânticos regionais, quer se estivesse na

¹ Uma troca de correspondência com Hetty Rogantini de Beauclair confirmou a suspeita desta carência.

Alemanha, na Espanha ou na França, locais onde aparentemente foi mais vigoroso. Parece-me mais ou menos válida, em essência, a definição de Baubérot (2004: 9), para quem o naturismo seria o “vasto projeto de reforma dos modos de vida pelo retorno à natureza”. Pode-se dizer que um componente importante – mas não o único – da experiência de que trato seja, ao menos nesse sentido, o naturismo.

Certamente uma definição assim vaga permite um leque de variações semânticas. A noção podia abarcar desde o mero desenvolvimento e aplicação de técnicas terapêuticas “naturais” até o movimento politicamente engajado, caso do naturismo de tipo libertário, em combater as relações capitalistas, na “recusa à técnica e ao artifício que, necessariamente, supunha o modo de produção industrial” (Farage, 2012). Entre os dois polos, que dificilmente se encontrariam em “estado puro”, há matizes proposital e decididamente ambíguos, cuja diversidade interior resultava, por vezes, na forja de neologismos, caso do francês “*naturien*”, cunhado por Emille Gravelle (Zisly, 1934: 1775).

Para os fins desta discussão, opto, aqui, pelo termo genérico “naturismo”, segundo a definição de Baubérot transcrita acima, pois que o naturismo germânico certamente não esteve, como o meridional, engajado tão intimamente às propostas anarquistas. Se se perde, no início, a precisão do sentido, os movimentos da exposição que segue, ora desprendidos desta limitação, podem melhor garantir a inteligibilidade do fenômeno.

Esta pesquisa se iniciou em 2012, compondo um conjunto com o grupo de pesquisa coordenado por Nádia Farage sobre ideários e práticas dissidentes, quanto à natureza, na modernidade brasileira. Nesse sentido, o trabalho se articula aos resultados daquele grupo, em particular com a pesquisa desenvolvida por Amanda Villa Pereira (2012), sobre a comunidade naturista finlandesa em Penedo, a de Giulia Bauab Levai (2012) sobre maternidade consciente e controle da concepção na obra da pensadora anarquista Maria Lacerda de Moura. O tema me foi sugerido por Nádia Farage e dialoga, estreitamente, com sua pesquisa sobre as ideias naturistas no Rio de Janeiro no início do século XX.

Devo observar, por fim, que as traduções dos trechos em língua estrangeira – espanhola, francesa, inglesa ou italiana – são minhas, e sempre se baseiam nas edições referenciadas ao final. No caso dos textos em alemão – língua que não domino – que possuem tradução para qualquer uma das quatro línguas acima mencionadas, traduzi, por assim dizer, a tradução, tomando o cuidado, quando

possível, de cotejar com o original e grafar algumas de suas expressões centrais no próprio texto, entre parênteses ou colchetes, sempre em *itálico*. Os textos germânicos que possuem tradução para o português foram citados, naturalmente, baseados tão somente na edição lusófona. Para os que não possuem qualquer versão noutras línguas, contei com a ajuda de Hetty Rogantini de Beauclair e com o auxílio pontual de colegas, evitando, no entanto, sua utilização direta no texto, procurando utilizá-los a partir das fontes alternativas ou secundárias.

CAPÍTULO 1: DE MONTE VERITÀ A MONTE SOL

“Fossem também os homens feitos como os pássaros [...] que, sem fiar nem tecer, pudessem passar os dias suaves num perpétuo prazer! Tivessem eles também a mesma facilidade para, com a chegada do inverno, emigrar rumo a regiões longínquas, fugir da penúria e proteger-se do frio!”

– Johann Wolfgang von Goethe

Exploro, neste primeiro capítulo, uma das tentativas de estabelecimento de comunidade alternativa, feita em solo brasileiro nos anos vinte do século XX, chamada por seus idealizadores de Monte Sol. Não só poucos eram seus integrantes, como breve foi sua existência; a força e dimensão de seu ideário, porém, é o objeto de minha reflexão.

A notável história pregressa de Monte Sol será largamente utilizada para elucidar as questões que permaneceriam indetectadas, se dependessem tão somente das vastas lacunas de seus registros, assim isolados de sua origem. De fato, por causa da natureza mesma das questões que guiam esta investigação, não poderia ser diferente: interessa-me aqui a impermanência, isto é, os sucessivos deslocamentos que resultaram no estabelecimento de colônia no Brasil, assim como seus correspondentes motivos míticos.

Muito antes de cruzar o Atlântico, os idealizadores de Monte Sol já haviam fundado, na Suíça, a comunidade de Monte Verità. E nesta, já projetavam aquela, antes, como aspiração. Estabelecida na virada do século em colina homônima, em Ascona, comuna pertencente ao Cantão Ticino, a comunidade de Monte Verità ficou conhecida como um centro para “modos de vida” alternativos, para o qual seus seguidores eram atraídos e gravitavam. Na diversidade de propostas alternativas quanto ao modo de vida, pensadores e ativistas, vindos de diversas tendências, ali se cruzaram, em torno de temas comuns.

No que segue, sumário aspectos fundamentais de Monte Verità, baseado na sólida historiografia existente (Green, 1986; Noschis, 2011; Szeemann, 1972). Na segunda parte deste capítulo, procuro retratar, com base nos poucos dados

disponíveis, sejam eles inéditos ou esparsos, a trajetória dos migrantes, sobretudo no Brasil, onde tentaram estabelecer a pretendida colônia.

Europa, 1900-1920

“Como é bela esta paisagem!”

Assim exclamava o anarquista, artista e boêmio alemão Erich Mühsam sobre sua experiência em Monte Verità, relatada em opúsculo de 1905 (Mühsam, 2002: 20). Não faltam motivos para sustentar este juízo: a coloração turquesa do lago Maggiore, vista do topo da colina, contrasta com os verdes da flora, ricamente diversa, que se espalha pela base da cadeia de montanhas do entorno, cujos cumes, tingidos pela neve, completam a imagem alpina do local. O céu exibe-se com frequência azul na ensolarada região do Ticino. Relato semelhante faz o anarquista naturista Henry Zisly, em estudo sobre a comunidade, publicado na revista *Hélios* (Zisly, 1917, 14: 7). Tal profusão de encantos parece ter sido especialmente convidativa, alguns anos antes, aos seus fundadores.

Vindos do mundo germânico, foi no final do século que, em Munique, decidiram percorrer a Suíça, em pares, à procura de um local onde pudessem se estabelecer. De acordo com Martin Green (1986: 120), eles eram, no início, sete. Dois deles, que se poderia descrever ao menos provisoriamente como um casal e considerados os mais pragmáticos dentre os fundadores, são Henri Oedenkoven, filho de ricos industriais belgas, e Ida Hofmann, professora de piano e feminista da região dos Bálcãs. Além destes, Jenny Hofmann, irmã de Ida; Lotte Hattemer, filha de um alto oficial administrativo de Berlin; Karl Grässer e Gustav “Gusto” Arthur Grässer, também irmãos, nascidos na Áustria-Hungria; e, da mesma região, o teósofo Ferdinand Brume, que cedo abandonou o grupo. Eram jovens com um ideal de retorno à natureza e instigados por experimentos comunitários de vida. Possuíam em comum um tipo de formação intelectual, “eram todos da classe cultivada, todos dissidentes espirituais – uma vanguarda do *Bildungsbürgertum* – com forte gosto pelas artes e desgosto pela educação científica e medicina” (Green, 1986: 130). Em 1900, encontraram Ascona.

Das razões adicionais desta escolha é possível evocar, por exemplo, o custo relativamente baixo, à época, dos três hectares e meio de terra da região, indicado pelo mesmo relato de Erich Mühsam (2002: 22). Igualmente, o passado do local, que o teria tornado, por algumas peculiaridades, algo como “um terreno predisposto” aos anseios do grupo, como expressa Gilardoni (1978). Lá se estabeleceu asilado o

anarquista russo Mikhail Bakunin, onde passou os últimos anos de sua vida, fazendo do lugar, entre 1870 e 1875, um ponto de encontro de vários militantes do período (Broggini, 1978). Menciono também que, em 1889, um político local, Alfredo Pioda, propôs a fundação de um centro teosófico – ou “convento laico” –, e ainda que a tentativa tenha logo fracassado, é fato que no final do século pela região circulavam “alguns tolstoístas ascéticos, alguns vegetarianos e pessoas que usavam cabelos longos e sandálias” (Green, 1986: 117). Ainda, sua localização, na Europa Central, tornava-a acessível aos entusiastas das grandes cidades, característica evidenciada por Ida Hofmann, em panfleto de divulgação do sanatório naturista de Monte Verità, datado de 1902 (Hofmann, 1902).

Insisto na relevância dos prodígios naturais para a escolha da região, que não se reduzem às formas e às cores de sua paisagem: associam-se, também, a um estilo de vida capaz de restituir à humanidade seu vigor natural, perdido com a vida urbana. Esta associação é atestada no mesmo panfleto, onde se lê não somente elogios à boa quantidade de “excursões encantadoras” que oferece o entorno, mas, além, que “o clima do Monte Verità permite fazer a cura de ar em todas as estações” (Hofmann, 1902: 3). Exploro, a seguir, o interesse pelos métodos terapêuticos naturistas.

Mens sana in corpore sano

A famosa citação latina é utilizada por Paul Vigné d'Octon no verbete “naturismo” da Enciclopédia anarquista de Sébastien Faure (Octon, 1934). Com efeito, os chamados métodos de cura natural tiveram, no final do século dezenove, um período de prosperidade na Europa, inclusive nos círculos libertários e alternativos, estes últimos, em particular, no mundo germânico, onde tais métodos floresceram e se difundiram (Baubérot, 2004: 43-60). Diversos “sanatórios” foram abertos, onde pacientes, acometidos por doenças às vezes consideradas incuráveis, procuravam tratamentos alternativos como a helioterapia e a hidroterapia – ou seja, a exposição do corpo, respectivamente, à luz do sol e à água. Procedimentos chamados “higiênicos”, mesmo para pessoas consideradas saudáveis, eram recomendados, tal como a dieta vegetariana ou a manutenção das janelas dos aposentos abertas durante o sono. Contra a tuberculose frequentemente se indicava uma temporada no ar das montanhas.

Não pude estabelecer se o plano de fundar um sanatório em Monte Verità precedeu à reunião do grupo ou à escolha do local. O fato é que, pelo menos circunstancialmente, o local parecia adequado ao seu estabelecimento. A proposta partiu do casal Hofmann/Oedenkoven que, já interessado no tema, desejava a autossuficiência financeira da comunidade. Logo encontrou, contudo, a resistência dos irmãos Grässer que, em seus planos, rejeitavam o uso do dinheiro.

A folha de divulgação de 1902 logo revela o sucesso dos planos do casal, em detrimento da recusa dos irmãos. O estabelecimento de cura já funcionava, note-se, com preços tabelados. Os Grässer abandonaram então a colina, tendo permanecido por alguns anos, entretanto, em Ascona (Green, 1986: 122).

As críticas ao empreendimento não cessaram, contudo. Erich Mühsam, que esteve na colina em 1904, ironiza: “hoje em dia o Monte Verità já não é de grande interesse para os observadores interessados nas questões sociais [...]. É um sanatório como os outros, com a única diferença de ser vegetariano” (Mühsam, 2002: 25). Sua predileção pela boêmia e pelo proletariado – e, sobretudo, pelo *lumpemproletariado* – contrastava com a presença predominante dos jovens de origem rica em Monte Verità, ainda que o gosto pelas artes e a oposição ao militarismo, por exemplo, fossem compartilhados. Certamente frustrado em relação às suas esperanças anteriores, que diziam respeito ao estabelecimento de uma comunidade cooperativa agrícola baseada em princípios marcadamente anarquistas, Erich Mühsam, assim como antes o fizeram os Grässer, deixa a colina após uma breve, porém marcante temporada. Como os irmãos, o abandono é relativo, porque permaneceu frequentador dos círculos de Ascona.

A menção desdenhosa ao vegetarianismo – talvez a principal característica naturista –, feita com frequência pelo anarquista alemão para atingir ao grupo dos fundadores parece, inicialmente, não levar em conta o significado profundo, para estes, daquilo que poderia ser entendido como mero regime alimentar. Em panfleto de 1905, mesmo ano, diga-se, da publicação das impressões de Erich Mühsam sobre Monte Verità, Ida Hofmann distingue:

“Vegetalismo [*Vegetabilismus*] (quer dizer a alimentação vegetal), eis a palavra libertadora da época atual. É sob o signo da alimentação vegetal que se encontra hoje o homem realmente progressista, em referência à sua nutrição, pois é graças a ela que se faz progredir seu corpo e seu espírito paralelamente, é graças a ela que ele chega ao vegetarianismo [*Vegetarismus*]” (Hofmann, 2004: 136).

Vegetarianismo seria, então, além de uma dieta, um “modo de vida”. Nas palavras de um estudioso da comunidade, seria:

“a ideia de cura natural, a rejeição da vacinação, o uso de roupas que não precisam de goma ou ferro de passar, o compartilhamento do trabalho doméstico entre homens e mulheres, [...] novos trabalhos para mulheres, casamento livre da Igreja ou das formas legais, amizade com animais e um fim para as guerras e os exércitos” (Green, 1986, p.128).

Compreende-se, assim, que a terapêutica naturista, no qual, dentre outras medidas como a dieta vegetariana, inclui-se a exposição do corpo, nu com frequência, aos elementos naturais, seria não apenas fonte de saúde física, mas, para usar uma palavra por muitos naturistas dileta, de “regeneração”. Erich Mühsam parece reconhecê-lo quando, repetindo sua crítica, ainda irônica, formula-a mais detalhadamente:

“O vegetarianismo foi inflado até se converter em uma ideia liberadora da humanidade e, quando os que dele participavam não conseguiram realizar seus sonhos sociais à base desta visão de mundo um tanto irrelevante, intentaram-no com a totalmente impossível combinação de um princípio ético com uma empresa capitalista de caráter especulativo” (Mühsam, 2002: 26).

Projeto de mudança social baseado na transformação do indivíduo, que deve ser, através de determinada conduta de vida, acorde com as assim chamadas “leis naturais”, reformado integralmente – quer dizer, física e moralmente: tal era o projeto político do grupo e, diga-se, de um conjunto de movimentos mais vasto, dentre os quais se inclui um especificamente germânico, referido como “movimento pela reforma dos modos de vida” (*Lebensreformbewegung*), associado a esta vertente de Monte Verità (Noschis, 2011: 34). Por parte de outros círculos asconianos, a desconfiança em relação ao projeto referia-se, como Erich Mühsam explicita, não somente à monetarização do projeto, mas à sua eficácia, presumidamente diminuta, na transformação social.

Influências políticas

Erich Mühsam não foi o único anarquista a participar da experiência feita em Ascona. Somente em relação ao período aqui investigado, é conhecida a presença perene, por exemplo, de Raphael Friedeberg, médico e militante alemão, que chegou em 1904 e foi responsável por convidar, para a comuna suíça, outros

anarquistas, como o próprio Erich Mühsam e, posteriormente, nos verões de 1908 a 1913, o famoso anarquista russo Piotr Kropotkin (Green, 1986: 125; Noschis, 2011: 27).

Todos eles pareciam mais ou menos críticos ao naturismo, entendido aqui como “modo de vida” proponente de uma ética que visa à aproximação da humanidade ao seu suposto estado natural. Creio que as críticas de Erich Mühsam já citadas sejam contundentes a este respeito, e que o tenha sido também Piotr Kropotkin, em carta publicada em periódico editado pelo naturista libertário Henri Zisly, intitulado *La Vie Naturelle*, quando opina contra o que chama de “deserção da causa da humanidade”, aconselhando em seguida: “sê socialista sincero – ainda melhor, anarquista –, militante, que a simplificação da vida virá necessariamente” (Lettres, 1911, 5: 60). Compreende-se logo que a divergência talvez fosse menos referente aos fins, pois o “retorno à natureza” implicava o fim do modo de produção capitalista, que aos métodos de ação para alcançá-los, como é o caso, por exemplo, da criação de comunidades apartadas da sociedade a que se opunham seus proponentes, entendida, então, como recusa a combatê-la – caso notório é o da Colônia Cecília, mencionada na Introdução, no qual seu idealizador, Giovanni Rossi, foi, ainda na Itália, enfaticamente criticado por anarquistas como Errico Malatesta, ainda que, vale repetir, não se tratasse de experiência naturista.

Se havia divergências, não se pode deixar de mencionar, entretanto, as convergências entre anarquistas e naturistas. Ao recusar as instituições por sua artificialidade, projetando para a humanidade uma vida harmoniosa em natureza, o naturismo pôde ser compreendido, sobretudo na virada do século, como deriva libertária. E, inversamente, o próprio anarquismo foi influenciado pelas teses naturistas. Alguns trabalhos mostraram esta dupla associação, tanto no movimento social quanto nas ideias, tais como Baubérot (2004) para o contexto francês, Rosseló (2003; 2008) para o contexto Ibérico e Farage (2013) para o contexto brasileiro. Não é evidência menor que, durante a voga sindical na Espanha, uma das revistas de maior circulação entre os operários anarquistas foi a valenciana *Estudios* (1928-1937), que tratava de temas como higiene sexual, feminismo, ciência, educação, arte e, não com menor frequência, “naturismo” (Navarro, 1997).

E se não pude estabelecer, através de outros trabalhos, tal associação para o contexto germânico, é certo que, ao menos, havia tanto para uns quanto para outros, universalmente, influências comuns. Cito como exemplo mais evidente a

figura do escritor russo Liev Tolstói. Conhecidas por toda a Europa, suas obras, notadamente as mais tardias como *Ressureição*, de 1899, propagavam ideias como a renúncia aos luxos da vida urbana, o vegetarianismo e o desprezo pelas instituições. Por tais ideias, mas também por seus empreendimentos práticos, Liev Tolstói foi classificado ora como anarquista (Woodcock, 2002: 251-266), ora como “progenitor do movimento pela reforma da vida” (Hanke, 2001: 23), como é o caso dos naturistas de Monte Verità (Noschis, 2011: 33). Porque após um radical processo de conversão, descrita em sua *Confissão*, de 1879 (Hanke, 2001: 24), Liev Tolstói fez da propriedade rural, que herdou de sua família, um local para a vida comunitária, seja na educação das crianças, no trabalho rural e no usufruto de seus produtos. Decorre uma espécie de “doutrina ascética”, o tolstoísmo, que ainda que se reivindicasse cristianismo, inspirou um círculo muito mais vasto.

Friedrich Nietzsche foi outro pensador que influenciou muitos daqueles que circularam por Monte Verità (cf. Minazzi, 2001), fossem eles anarquistas ou reformadores dos modos de vida. Trato, a seguir, de um deles em especial, que pode ser agrupado entre anarquistas por ter participado de seus círculos, mas que merece tratamento separado devido aos debates psicanalíticos nos quais se incluiu.

Movimento erótico

Proponente de uma solução ao problema do mal-estar na civilização referido por Sigmund Freud (2010), Otto Gross, como mostra Schwenther (1996), foi figura protagonista do chamado “movimento erótico” da primeira década do século vinte. Ainda que partisse da tese freudiana da base sexual das neuroses, encontrou em Friedrich Nietzsche uma das influências para sua proposta terapêutica. O choque entre o indivíduo, com suas pulsões sexuais, e a sociedade, que teria por função controlá-las, seria a fonte dos males, a um só tempo, dos indivíduos e da civilização, apontando de modo inédito “a conexão entre conflitos psicopatológicos e problemas sociais” (Schwenther, 1996: 164)².

Nos desdobramentos filosóficos que Herbert Marcuse (1968) opera a partir da obra de Sigmund Freud, a proposta do jovem psicanalista, ainda que não seja

² Poder-se-ia lembrar, aqui, das teorias de Wilhelm Reich. Ainda que compartilhasse com Otto Gross a veia militante na psicanálise, notadamente de inspiração anarquista (Albertini, 2012: 27), os trabalhos do segundo precedem os de Reich, que começa a publicar somente a partir da década de 1920, antes, portanto, da morte prematura de Gross, precisamente em 1920.

explicitamente referida, pode ser, creio, localizada em suas linhas gerais. Pois que o pressuposto quase axiomático na teoria freudiana a que se recusava Otto Gross – e que Marcuse critica, utilizando-se, com frequência, dos escritos do próprio Freud – é o de que a repressão dos instintos libidinais seja fundamental para a vida social, ou que “a felicidade deve estar subordinada à disciplina do trabalho como ocupação integral, à disciplina da reprodução monogâmica, ao sistema estabelecido de lei e de ordem” (Marcuse, 1968: 27). Acredito ainda que esta discordância esteja fundamentada em concepções opostas de natureza: enquanto Freud subscreve o *Homo homini lupus* (Freud, 2010: 77), Gross localiza nos “impulsos inatos”, dos quais deriva sua teoria, uma predisposição à cooperação e à vida social, que é, declaradamente, a ajuda mútua kropotkiana (Gross, 1977: 106; Mitzman, 1977: 96). A repressão seria, então, dispensável e, além, a fonte mesma da crise na civilização. Já naquilo que foi considerado seu primeiro artigo programático,

“colocou, em termos muito gerais, a importância, para a mudança revolucionária, da nova psicologia do inconsciente – a qual ele atribuiu a Nietzsche tanto quanto a Freud – particularmente à medida que essa psicologia minou o patriarcalismo autoritário da sociedade existente e acabou por declarar que a revolução do porvir seria uma revolução para o matriarcado (*Mutterrecht*)” (Mitzman, 1977: 86).

Não me detenho, contudo, em uma análise exaustiva de suas teorias, algumas das quais serão retomadas oportunamente adiante. Evoco, todavia, alguns aspectos biográficos, porque Otto Gross, em certo sentido, alinhou sua vida pessoal, seus engajamentos políticos e sua técnica terapêutica.

Nascido na Áustria, Otto Gross foi filho de Hans Gross, renomado criminalista, com o qual manteve conturbada relação e que encarnava, por sua austeridade e conservadorismo, o assim chamado patriarcado, contra o qual o primeiro, assim como parte de sua geração, rebelava-se. Otto Gross iniciou-se na carreira científica através da influência paterna, tendo se formado em medicina no final do século e se interessado por psicanálise pouco tempo depois (Green, 1986: 23).

De inclinação libertária, logo começou a frequentar os círculos boêmios de Schwabing, distrito de Munique, e, em 1905, fez sua primeira aparição por Ascona, local que frequentou, intermitentemente, durante alguns anos. De fato, foi figura notável da colina: trabalhos de fôlego sobre Monte Verità dedicam capítulos inteiros a ele (Green, 1986: 17-50; Hurwitz, 1972: 109-118) e, reconhecidamente, sua presença teve grande influência sobre parte dos participantes da comunidade, como,

por exemplo, Erich Mühsam, ainda que, importa frisar, não sobre todos (Schwenther, 1996: 170).

Por entender que “as estruturas familiares patriarcais autoritárias e um código moral institucionalizado no casamento” (Schwenther, 1996: 165) são responsáveis pela perpetuação de relações sociais opressivas, estabelece com Frieda Schloffer uma espécie de casamento onde relações eróticas, por assim dizer, extraconjugais, estavam liberadas e mesmo incentivadas. Seu estilo de vida, considerado imoral, também por causa de sua dependência de drogas (Mitzman, 1977: 82), somou-se aos processos criminais por ter facilitado o suicídio de pacientes (Green, 1986: 131), resultando em uma sucessão de internações em instituições psiquiátricas (Green, 1986: 26). De acordo com amigos de Otto Gross, seu pai teria intercedido pela manutenção da internação do filho, causando um vasto movimento por sua defesa nas publicações anarquistas do período (Mitzman, 1977: 87).

Enquanto Otto Gross esteve internado seu pai apressou-se em requerer a guarda de seu neto, Peter, filho de Otto com Frieda, alegando que nenhum dos dois teria condições, por conta de seu estilo de vida, de tutelar a criança (Whimster, 1999: 18). O caso ganhou destaque na época por representar, em escala reduzida, a querela contra a sociedade patriarcal mencionada.

Em associação aparentemente inusitada, Max Weber, o conhecido sociólogo alemão, e sua esposa, Marianne, ajudaram na defesa jurídica de Otto e Frieda contra a requisição de Hans Gross pela guarda do neto. Isso se deve, em partes, a uma relação que começou anos antes, porque os dois casais possuíam um círculo de amigos em comum (Roth, 1995: xvi; Noschis, 2011: 71), que transitavam entre Ascona e Heidelberg. O sociólogo chegou, mais adiante, já nos anos de 1913 e 1914, durante algumas semanas, a se hospedar em Monte Verità (Whimster, 1999: 8).

Esta relação, desde o início se fez acompanhar, todavia, de acalorados debates. O casal Weber, compondo um grupo de intelectuais alemães progressistas, interessava-se, como o casal Gross, pela causa da emancipação feminina. Entretanto, faziam-no de pontos de vistas diferentes. Quando a Associação para a Proteção das Mães (*Bund für Mutterschutz*), fundada em 1905 com o apoio de Max Weber, mudou sua orientação inicial, pautada por interesses sociopolíticos limitados ao “bem-estar de mães solteiras e seus filhos”, para objetivos mais radicais, o sociólogo recuou:

“a Associação atacou a convencional ossificação do casamento burguês e difundiu como alternativa uma ‘nova ética’, segundo a qual as mulheres poderiam exigir o direito de se envolver em relacionamentos sexuais independentemente de considerações de caráter material e legal. O direito ao ‘amor livre’ e a filhos ilegítimos, que os fervorosos adeptos do movimento exigiam para si, foi expressamente rejeitado por Weber, levando-o a deixar a Associação no começo de 1906” (Schwenther, 1996: 166).

Ainda que o Max Weber tenha, inicialmente, resolutamente se colocado contra as ideias defendidas pelo “movimento erótico”, é certo que se ocupou delas, chegando a escrever, a uma de suas amigas em comum com Otto Gross, Else Jaffé, uma longa carta (Weber, 2002) enumerando as razões da rejeição de um artigo submetido por Gross ao *Archiv für Sozialwissenschaft*, editada à época por Max e Edgar (Schwenther, 1996: 167).

Detalhes biográficos de Max Weber talvez possam ter algum interesse. Colocando-o como defensor da ordem matrimonial, contra as propostas de Gross, poder-se-ia supor uma retidão inabalável na manutenção de sua relação “monogâmica” com Marianne, o que parece ser falso. Fontes afirmam que Weber possuiu ao menos uma amante³, nomeadamente, Else Jaffé (Noschis, 2011: 76). Else von Richthofen como se chamava antes de seu casamento, em 1902, com Edgar Jaffé, foi aluna de Weber e uma das primeiras doutoras em sociologia da Alemanha. Interessou-se pela proposta de liberação erótica de Gross, relacionando-se então com ele, o que resultou, aliás, no nascimento de um filho, em 1907. Sua irmã, Frieda, que após se divorciar de Ernst Weekley viria a se casar com o escritor D. H. Lawrence, também manteve nesse meio tempo um caso com Gross, instigada pelas ideias por ele propugnadas.

Não me parece consensual, entre os comentadores, o real impacto das ideias de Otto Gross na produção de Max Weber que será, a propósito, retomada adiante, mas é certo que dedicou algumas célebres páginas à questão erótica. Antes, contudo, exploro as manifestações feministas de Ascona.

Feminismo

³ Seja como for, como bem aponta Noschis (2011: 76), Max Weber, assim como Freud e à diferença de Otto Gross, não reivindicou o direito a relações extraconjugais “nos debates de ideias”, mantendo-as em relativo segredo.

O chamado “movimento erótico”, que encontrou na figura de Otto Gross uma espécie de expoente, foi também, poder-se-ia dizer, uma vertente do feminismo. Uma mulher de Ascona merece ser referida como representante desta tendência. Franziska zu Reventlow chegou à região por recomendação de Erich Mühsam, e desde sua passagem anterior, por Schwabing, já era celebrada por seu comportamento transgressor e sexualmente livre (Green, 1986: 136).

Seu feminismo poderia ser descrito como oposto àquele de Marianne Weber. Enquanto este último, de caráter liberal, reivindicava a igualdade legal e econômica das mulheres – sem jamais recusar, por exemplo, a instituição do casamento monogâmico –, ao primeiro, de caráter libertário, interessava, por outro lado, o controle do próprio corpo, incluído aí o livre dispor de sua fertilidade, e o direito a relações livres, avessos à instituição do casamento. Tal oposição já foi notada por Farage (2013), a respeito das teses libertárias presentes na obra de Lima Barreto sobre mulheres. E parece mesmo estar presente em artigo da própria Franziska zu Reventlow (1899) quando opõe viragos (*Viragines*) e heteras (*Hetären*), quer dizer, de um lado, forma de feminismo virilizante, o conjunto de mulheres que procura se equiparar aos homens nos valores masculinos, e, de outro, o conjunto daquelas que assume os atributos tidos como femininos, nos quais se inclui a sensualidade, visando libertá-los das limitações patriarcais.

A noção de hetera⁴, palavra derivada do grego antigo, *hetaira*, que pode ser traduzida também por “cortesã”, é elogiada pela autora, que como tal se identifica. Tem como inspiração provável a obra do antropólogo e jurista suíço Johann Jakob Bachofen (1996), que em meados do século dezenove teria elaborado uma hipótese, recebida com entusiasmo por uma larga parcela dos grupos dissidentes da virada do século (Benjamin, 2002), acerca de formas matriarcais de organização, no princípio da história humana, oportuna àqueles que se opunham aos valores da “sociedade patriarcal” – no qual se incluem, sabidamente, os personagens de Monte Verità.

De fato, nem todo feminismo encontrado na experiência define-se por sua ligação com o movimento erótico, isto é, com o heterismo, assim entendido como

⁴ Para o Grande Dicionário da Língua Portuguesa de António de Moraes Silva, a forma ortográfica mais usual da palavra é “hetaira” que, não obstante, considera incorreta no português (Silva, [1949-1959]: 693). A forma preferencial, que adoto, portanto, daqui em diante, é “hetera”, bem como seus derivados “heterismo”, etc.

período de licenciosidade “afrodítica”⁵. Para Martin Green (1986: 173) há, em relação a este, outro polo, que não se reduz, todavia, ao feminismo de Marianne Weber. Dele faz parte Ida Hofmann. Para ela, que publicou em 1905, a propósito, um panfleto endereçado especialmente às mulheres (Hofmann, 2004), o feminismo se subsume na concepção de vegetarianismo que, como mostrei anteriormente, deve ser compreendido enquanto modo de vida: “não deveis continuar a viver atormentadas, passivas e inativas. Deveis agir de maneira vegetariana”. Isto inclui, note-se, “uma alimentação não excitante”, importante, segundo ela, para a educação comum de meninos e meninas e “sua influência favorável sobre a vida sexual” (Hofmann, 2004: 135), relacionada à ética naturista da moderação.

As tendências feministas de Ascona mantinham, entretanto, algumas afinidades. Espero ter mostrado que, em comum, desprezavam o casamento institucional (Green, 1986: 175) e enalteciam formas matriarcais de organização, enaltecimento que Green (1986: 162) chamou de “culto em Ascona”. A preferência matriarcal chegou a Ascona pela redescoberta de Bachofen, por um grupo de Schwabing nomeado Círculo Cósmico (*Die Kosmische Runde*), cujos membros “discutiam mitologia, antropologia e história cultural” (Green, 1986: 162). Dentre eles, o nome mais conhecido é Ludwig Klages.

Ocultismo

Walter Benjamin enfatiza o componente esotérico na leitura de Johann Jakob Bachofen por Ludwig Klages (Benjamin, 2002: 18-19). Tal componente, com efeito, parecia difundido entre grupos dissidentes que compuseram aquele mosaico no qual Monte Verità pode ser localizado.

O ocultismo esteve presente em Ascona pelo menos desde a divulgação das ideias teosóficas por Alfredo Pioda, anos antes da fundação da comunidade, até, pelo menos, o fim do período que aqui se estuda, isto é, 1920. A constância desta presença não é estranha, já que as afinidades e intersecções entre o naturismo e o

⁵ O vocábulo “afrodítico”, que pretende ser forma adjetival derivada do nome da divindade grega Afrodite, existe no português, mas não possui, nos dicionários consultados, o significado pretendido de “relativo a Afrodite”, sendo usado tão-somente no âmbito da biologia. Preferi mantê-lo, no entanto, para evitar o uso do vocábulo “afrodisíaco”, que apesar de possuir o sentido de “relativo a Afrodite”, é mais frequentemente tomado em sua acepção derivada e figurada, sinônimo de “excitante”. A manutenção de “afrodítico” adapta a tradução espanhola, de idêntica grafia. Em alemão, no original: “*aphroditischen*”.

esoterismo já foram tratadas com acuidade por Baubérot (2004: 219-278). Dos asconianos já mencionados, tiveram um destacado interesse pelo oculto a naturista Ida Hofmann, o coreógrafo Rudolf von Laban e o escritor Hermann Hesse (Green, 1986: 176-7).

Foi durante a Primeira Guerra Mundial, com a chegada de Theodor Reuss em Monte Verità, que a presença ocultista no local tem seu auge, inclusive com a fundação da loja franco-maçônica *Vera Mystica*, em 1913 (Noschis, 2011: 99). Em 1917 a colina é sede do congresso anacional (*Anationale Kongress*) da Ordo Templi Orientis, ordem maçônica não oficial à época encabeçada também por Reuss. Nele, Ida Hofmann participou como conferencista e Rudolf von Laban, com sua trupe, realizou performances de culto ao Sol (Green, 1986: 147-8). Uma rede aparentemente complexa de tendências ligadas ao ocultismo incluía não somente a franco-maçonaria, mas o rosacruzianismo, o pitagorismo e a teosofia. Como pretendo mostrar, parte dessas tendências estiveram, também, fortemente presentes na experiência brasileira.

Produção artística

Mencionei que em Monte Verità, durante o período que trato, esteve presente Rudolf von Laban, considerado um dos grandes nomes fundadores da dança moderna. Lá, auxiliado por Ida Hofmann e Henri Oedenkoven, fundou uma escola de arte, privilegiando certamente a dança e nomeada, note-se bem, algo que se poderia traduzir por Escola para a Arte de Viver (*Schule für Lebenskunst*). Artistas insígnies lá se estabeleceram para tomar lições de Laban, incluídas Mary Wigman e Suzanne Perrottet, suas pupilas mais conhecidas (Green, 1986: 139; Noschis, 2011: 85-104).

Na literatura, ao lado do também já citado Hermann Hesse, menciono o inglês D. H. Lawrence como figuras que estiveram presentes em Ascona (Green, 1986: 9). Em 1914, Lawrence casou-se com Frieda von Richthofen, também frequentadora de Ascona, que se relacionara com Otto Gross durante o fim de seu casamento com Ernest Weekley, antigo professor de Lawrence (Noschis, 2011: 73). É possível se supor alguma influência, através de Frieda, das ideias do movimento erótico sobre a literatura de Lawrence, que se consolida na década de 1920. Erich Mühsam mesmo, além de anarquista e boêmio, pode ser lembrado como escritor, não somente pela obra ensaística, mas também poética e teatral.

Além dos nomes que se tornaram conhecidos no meio artístico, pode-se afirmar que o interesse pela arte, em Ascona, era generalizado. Ida Hofmann, por exemplo, tocava piano e ensinava música na escola de Laban e Franziska zu Reventlow, feminista famosa em Schwabing e Ascona, aspirava a uma carreira de pintora (Green, 1986: 161). Mitzman (1977) destacou, também, as estreitas conexões entre a psicanálise de Gross, o anarquismo e o expressionismo alemão.

Fazer “viver a vida como se fosse uma obra de arte” era um mote bastante difundido, e parecia receber alguma influência da máxima nietzschiana, influenciada por Richard Wagner, segundo o qual “a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético” (Nietzsche, 2007: 16). Tanto Nietzsche quanto Wagner, sabidamente, em muito inspiraram os asconianos. Do último é a autoria do ensaio, publicado em 1880, intitulado “Religião e Arte” (Wagner, 1897), que influenciou o movimento pela reforma da vida ao propor “a função de transcendência mundana da arte assim como da religião” (Green, 1986: 123). Este será, também, um tema importante em Weber, que discutirei na próxima seção.

Reencantamento do Mundo

Parto da análise de Pierucci (2013), que mostra, em detalhe, como o conceito de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) atravessa a obra de Max Weber, possuindo nela dois sentidos simultâneos. No primeiro, abrangente, é “perda de sentido”, especialmente pela ciência, técnica e burocracia, que o faz aproximar da noção de racionalização, ainda que não se reduza a ela. No segundo, sentido estrito, “núcleo duro” do conceito, usado particularmente no âmbito da sociologia da religião, é entendido, então, “como a desmagificação da religiosidade ocidental resultante da racionalização ético-ascética da conduta diária de vida” (Pierucci, 2013: 118). Segundo minha leitura do conceito weberiano, a experiência de Monte Verità pode ser entendida como resistente a este processo, ou melhor, como reencantadora do mundo.

Por um lado, deve-se antes fazer jus a alguns autores, como, por exemplo, Green, que afirmou a experiência como reação à “jaula de ferro”, outra expressão de grande força poética na obra do sociólogo, usada, particularmente, para referir ao processo de racionalização no mundo moderno (Green, 1986: 1-2). Aproxima-se, portanto, do sentido abrangente de desencantamento, ainda que o autor não o refira.

Por outro lado, a utilização da ideia de “reencantamento do mundo” também já foi feita, se bem que não em relação a Monte Verità, por Sayre e Löwy (1984: 55), acerca do romantismo, aplicação que ademais recebeu as críticas de Pierucci, que alerta contra “deslizamentos semânticos incontrolláveis, dadas as suas conotações românticas” (2013: 46), que negligenciariam, segundo o sociólogo, o “núcleo duro” do conceito, pertencente à sociologia da religião. Contudo, quando os autores afirmam que um importante aspecto do romantismo é “o reencantamento do mundo através da imaginação” (Sayre e Löwy, 1984: 55) penso referirem-se, sobretudo, à retomada de elementos mágico-míticos proposta pelo movimento (Nunes, 2011:52).

Ora, alguns indícios permitem-me afirmar que o ideário de Monte Verità é, precisamente, herdeiro do romantismo. Não somente por vias da tese bem difundida segundo a qual a apologia da natureza, comum a ambos, seria reação à industrialização em marcha. Mas, também e dentre outros, porque a retomada dos elementos mágico-míticos, por exemplo, que se opõe tanto à ciência quanto, note-se, à própria religião racionalizada, tenha sido feita amiúde através da arte – e não só pelos românticos do século dezoito! Para mencionar apenas alguns dos artistas

asconianos já citados – também, a propósito, como entusiastas do ocultismo –, relembro a coreografia de culto ao Sol de Laban, o famoso número de Mary Wigman intitulado *A Bruxa (Hexentanz)* e a literatura de Hermann Hesse. Sobre a obra deste último, não inoportunamente qualificado de “último cavaleiro do romantismo” por Anatol Rosenfeld, o crítico em seguida afirma:

“apesar de ela ser pobre na observação da sociedade real, focalizando de preferência círculos esotéricos, ordens teosóficas ou uma Idade Média ou Índia míticas ou lendárias, se manifesta com frequência, direta ou indiretamente, a crítica à civilização ocidental moderna” (Rosenfeld, 1993: 107).

A arte parece ser, a despeito de considerações sobre conteúdos particulares, salutar num projeto de reencantamento do mundo. É isso que diz o próprio Weber quando propõe que, com a racionalização da vida, “a arte assume a função de uma salvação neste mundo, não importa como isso possa ser interpretado” (Weber, 1971: 391). Interpreto, então, pela ótica de Marcuse, para quem “a arte desafia o princípio de razão predominante; ao representar a ordem da sensualidade, invoca uma lógica do tabu – a lógica da gratificação, contra a repressão” (Marcuse, 1968: 165). Mas não só isso: ela age mesmo, ainda conforme Weber, como “força concorrente” (Weber, 1971: 392) da religiosidade, e, parece-me, como esfera da vida imune à racionalização completa.

O mesmo é o caso, creio eu, da esfera erótica, ainda que Pierucci a ela dispense uma celebrada exclusividade enquanto âmbito da vida capaz de reencantamento (Pierucci, 2013: 119; 221). Weber, é verdade, afirma ser o amor sexual “a maior força irracional da vida” (Weber, 1971: 393), isto é, a mais resistente às ordens racionais do mundo. Não creio, entretanto, que tenha sido a única. Seja como for, também pela esfera erótica Ascona pretendeu reencantar o mundo.

Já mencionei o contato de Weber com a proposta de liberação sexual de Otto Gross, deixando em aberto, todavia, seu real impacto na obra do sociólogo – posição que entrementes mantenho. Creio ser possível, no entanto, encontrar, em suas passagens mais conhecidas sobre o tema, ideias que possam render uma análise sobre tal proposta, pois que Weber reconhece um enorme grau de variação do fenômeno erótico: de sua relação religiosa original como parte ou consequência do orgiasticismo mágico, passando pela prostituição profana até o matrimônio legalmente constituído (Weber, 1971: 393).

Interessa-me ressaltar, em primeiro lugar, a relação de concorrência que o erotismo também parece compor com fenômenos propriamente religiosos, notadamente o misticismo. Entende-se por misticismo, em oposição ao ascetismo, a forma de religiosidade que não se baseia na obediência a um conjunto de preceitos “éticos”, mas na “possessão” da divindade no indivíduo: “o que importa para sua salvação é apenas a compreensão do significado último e completamente irracional, através da experiência mística” (Weber, 1971: 374-375). O erotismo, então, visto de fora como irracional ou mesmo enquanto “delírio” e “perda indigna do autocontrole”, é experimentado cheio de sentido no interior do indivíduo e entra, de acordo com Weber (1971: 399) em relação de substituição psicológica com o misticismo. Em segundo lugar, ressalto a afirmação de Weber de que a vida sexual poderia “adquirir o caráter de ligação única e necessária com a animalidade” (Weber, 1971: 396-397), que teria uma surpreendente afinidade com a defesa antifreudiana, feita por Otto Gross, da liberação dos instintos, contra as formas de repressão instituídas pela civilização.

Resta uma questão, contudo, a ser respondida com maior clareza: se é relativamente fácil estabelecer a resistência de Monte Verità ao desencantamento na primeira acepção, de “perda de sentido” ou racionalização, poder-se-ia dizer, por outro lado, que pretenderam reencantar o mundo também na outra acepção, isto é, se o que lá se passou pode ser descrito como manifestação religiosa?

O caso do Falanstério do Saí, estudado por Gallo (2002), levou a autora a indagar o componente religioso que se manifestava no pensamento fourierista, particularmente através das “concepções milenaristas-messiânicas” nele presentes. Ainda que “incongruente a todo pensamento socialista, definido, antes de mais nada, pelo ateísmo” (Gallo, 2002: 15), a autora percebe paralelos não negligenciáveis entre este pensamento e aquelas concepções, afirmando que Fourier e seus adeptos, tal “como os combatentes do Contestado, elegeram certos princípios religiosos como elementos de inteligência do mundo” (Gallo, 2002: 16-17). Imagino que esta formulação, bastante acertada, possa se aplicar ao caso de Monte Verità. Retomo o objetivo central do trabalho de Monteiro (2011) sobre, precisamente, o “surto milenarista” do Contestado:

“minha intenção é analisar o comportamento social de uma comunidade humana que, enfrentando uma crise global, realocou, dentro dos limites que lhes eram dados, os problemas fundamentais de sua existência como grupo. Ao fazê-lo, elaborou um universo

mítico, adotando as condutas ritualizadas correspondentes” (Monteiro, 2011: 19).

Ora, o que Monteiro descreve é, sucintamente, o movimento geral de sua análise, que recorre, de maneira bastante explícita, às noções de desencantamento e reencantamento. A um só tempo semelhante e diverso de Monte Verità, os casos do falanstério e da guerra santa, e suas respectivas análises, podem lançar sugestões valiosas à questão em pauta.

Baubérot (2004) conclui seu trabalho sobre os motivos míticos no naturismo francês respondendo a esta pergunta pela negativa porque, segundo ele, “a ausência quase sistemática de discurso sobre a transcendência, o sobrenatural ou o divino nos impede de assimilar *a priori* o naturismo a um fenômeno religioso” (Baubérot, 2004: 334). Ainda que eu discorde parcialmente de sua primeira justificativa, como insinuo ao final deste trabalho, julgo acertada a escolha de algumas perspectivas teóricas de Roger Bastide, feita pelo autor, para atenuar sua resposta, ou melhor, para requintá-la.

Com efeito, Bastide (2006) evoca a noção de um “sagrado selvagem” surgido no mundo industrializado e urbano, referência à irrupção de formas de religiosidade não domesticadas por um poder eclesiástico constituído, a que se opõem “as seitas esotéricas, os consultórios de astrólogos e as clínicas dos novos curandeiros” (Bastide, 2006: 265), nas quais se prescinde mesmo a divindade – mas não, reforça o autor, o sagrado – e que Baubérot alude ao naturismo como um caso particular. Alhures, Bastide chega a formular a ideia, ao questionar se o misticismo seria fenômeno estrita e exclusivamente religioso, de um “misticismo sem deuses”, que se poderia manifestar, por exemplo, na contemplação estética, da natureza ou das obras de arte (Bastide, 2006: 18). Julgo que tais considerações cabem, também, à reflexão de Max Weber, para quem a esfera estética concorre com a religião na experiência íntima dos indivíduos.

O leitor que tenha em mente a definição durkheimiana de religião talvez possa estranhar o uso aqui empregado do termo. Com efeito, para Durkheim “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas”, que, importa destacar, “reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (Durkheim, 1996: 32). O caráter institucional da religião a diferencia da magia, mais do que qualquer outro critério (Durkheim, 1996: 26). A inspiração aqui, contudo, é weberiana, havendo, portanto, maior fluidez entre as

categorias analíticas. Segundo Weber, é fluída, na realidade, a distinção entre mago e sacerdote, que corresponderia àquela entre magia e religião, mesmo se o último seja objetivamente definido – o que se aproxima da perspectiva durkheimiana – como “funcionário de uma *empresa* permanente, regular e organizada” (Weber, 2014: 294). Mais importante para Weber, e menos para Durkheim, é a relação específica que a magia estabelece com as divindades – ou espíritos e entidades sobrenaturais de qualquer tipo –, que é de coação, oposta às formas de súplica, sacrifício ou veneração que a religião impõe aos indivíduos na relação com as divindades (Weber, 2014: 929-294). Talvez, para afastar mal-entendidos inúteis, possa-se falar de fenômeno mágico-religioso.

Assim, à questão colocada, se a experiência de Monte Verità – ou parte dela, já que espero ter mostrado se tratar, vista de dentro, de um conjunto mais ou menos variado de experiências – constitui fenômeno religioso⁶, vê-se que tal definição viria reduzir experiências que, estéticas, eróticas ou ocultistas, melhor se abrigam sob o conceito mais amplo de reencantamento do mundo.

Importa, então, compreender que a experiência lançou mão de estratégias que implicaram seja na retomada de temas mágicos e mitológicos ou mesmo nas associações ocultistas, seja, em outro plano, na sobrevalorização de esferas da vida que, sociologicamente, ao se constituírem como cosmos de valores independentes da religião, assumem o papel que esta assumia num mundo outrora encantado: brechas para a resistência ao racionalismo exacerbado, que viam no mundo moderno. Retida esta hipótese, cuja importância será retomada no segundo capítulo, passo, agora, a Monte Sol.

⁶ Uma menção que encontrei sobre Monte Verità pela imprensa brasileira talvez valha ser referida aqui. Trata-se de uma breve reportagem, publicada pela Gazeta de Notícias, em 25 de agosto de 1907 (Os Naturistas, 1907: 237: 4) – anos antes, portanto, da chegada dos colonos no Brasil, na década de 1920. Intitulada “Os naturistas do Monte Verita”, a reportagem é um resumo daquela de Jules Chancel, publicada na imprensa européia no mesmo ano (Chancel, 1907: 3361). Além de descrever os aspectos da vida do grupo (alimentação vegetariana, nudismo, etc.) para o público carioca, refiro a versão brasileira do texto, oportunamente, pela maneira irônica com o qual o encerra seu redator: “E Chancel assegura que todo o bando nú do Monte Verita não tem seita religiosa, está lá por hygiene apenas e que todos são simples, delicados e de mentalidade acima do vulgar... A nós sempre nos causa a impressão de que Chancel visitou o próprio Adão...” (Os Naturistas, 1907: 237: 4).

América, 1920-1937

A data em que se inicia a história dos fundadores de Monte Verità na América é incerta, ainda que se possa supor, através dos indícios, entre 1921 e 1923. Incerta também é a composição do grupo na ocasião da chegada. Sabe-se inicialmente de um nome, que é o de Ida Hofmann. Sigo brevemente, nesta etapa da investigação, sua trajetória, relacionando-a a outras, paralelas ou cruzadas, que possam esclarecer alguns aspectos do projeto de vida comunitária que se pretendeu estabelecer no Brasil.

Preparativos e despedida

O desejo de estabelecimento em países distantes não era estranho aos fundadores de Monte Verità. Retomo a afirmação de um dos principais historiadores da comunidade suíça, referindo-se ao momento de sua fundação, em 1900: “eles sem dúvida discutiram deixar juntos a Europa” (Green, 1986: 121). O plano permaneceu latente até, pelo menos, o período da Primeira Guerra Mundial, quando, por razões evidentes, passa a ser novamente mencionado. Cito um excerto da carta ao naturista anarquista Henry Zisly, enviada por Henri Oedenkoven em março de 1916:

“nosso projeto consistia em realizar por inteiro as aspirações que sustentamos, de criar uma vasta rede de cooperação natural individualista, coisa que aos poucos estão levando ao terreno prático alguns de nós. Mas, se no princípio, os aderentes a este projeto não fossem mais de trinta ou quarenta, daríamos início à ideia começando por instalar a primeira colônia na acomodatória região do sul da Espanha. E, um pouco mais tarde, quando transcorrido algum tempo, engrossando o exército de prosélitos, formaríamos então a segunda na América” (Hélios, 10, 1917: 4).

Conforme os planos, Henri Oedenkoven e Ida Hofmann partem para a Espanha, em 1920, após a venda de Monte Verità em janeiro do mesmo ano (Green, 1986: 152). Versão levemente diferente é encontrada em Noschis (2011: 106), para quem o terreno só foi vendido em 1923, após dois anos de abandono por parte de uma má gerência, tendo como certo, contudo, a ida dos fundadores para a Espanha em 1920.

Os dois já não formavam mais um casal, posto que ele, em 1914, desposara uma inglesa de nome Isabelle Adderley, que aparentemente não aceitava o

relacionamento que o marido anteriormente mantinha com Ida. Seja como for, partiram, juntos, em nome do projeto comum (Green, 1986: 152). O terreno comprado na Espanha foi logo revendido, em seguida, por um valor maior, devido à construção de uma estrada de ferro que passaria pelo local, permitindo a realização do “grande desejo” (Landmann *apud* Rogantini, 2014).

Entretanto, para o Brasil parece não ter partido, de imediato, Henri Oedenkoven – tampouco o grosso “exército de prosélitos”. Os dados a respeito da trajetória de Oedenkoven são vagos, apontando para uma chegada posterior no país. Ida Hofmann, é certo, não tardou. Dou-lhe, portanto, protagonismo na história que conto.

Primeiros passos

O porto no qual desembarcou Ida Hofmann é desconhecido. Ainda que existam indícios, aliás bastante fracos, de que teria passado pela Argentina antes de chegar ao Brasil, não encontrei qualquer menção ao seu nome nos mecanismos de busca eletrônicos do *Museo de las Migraciones* de Buenos Aires⁷. O que se sabe como certa é sua passagem por Joinville, entre 1921 e 1923. Bem o comprova trecho da seção de correspondências do periódico francês *Le Néo-Naturien*, acerca de uma carta, que aparentemente aquela enviara a alguém que assina como Le Naturocrate:

“Na carta da camarada Hofmann, que parece ser a verdadeira pioneira do movimento vegetaliano, tendo superado muitos de nossos amigos da Europa, e que foi fundadora do ‘Monte Verità’, – primeiro estabelecimento vegetaliano da Europa – em companhia de seus amigos Oedenkoven, Birukoff, L. Kastcher e de Clerq. Nesta carta, eu dizia, atentei para a compra de um lote de 100 hectares a 3 horas de navegação ou de automóvel de Joinville, o local de chegada dos amigos, cito esta passagem da carta: ‘Os eventos mundiais apressam. Não se deve hesitar em chegar a um acordo sobre a necessidade de construir comunidades fraternais’. O nome da colônia em formação é ‘Monte Sol. A liberdade individual e o espírito de tolerância serão respeitados’”. (Naturocrate, 1925, 20: 333).

Estimo que a carta date de 1923, por ser período de “formação” da colônia, em que tão somente estabelecia terreno, ou, talvez ainda, 1924, posto que se publicava o

⁷ Devido à inexatidão da data de chegada, não procedi a uma busca exaustiva dos registros de imigrantes disponíveis nos arquivos portuários brasileiros, argentinos ou uruguaios, limitando-me a consultas ocasionais e, infelizmente, infrutíferas. No caso argentino, devido ao alto grau de digitalização de tais registros, a busca resumiu-se à procura, no sistema de busca, das variações pérfidas da grafia do nome Ida Hofmann, mas nada encontrei.

excerto, na Europa, no início de 1925. Vale esclarecer que os quatro “amigos” citados, com exceção de Oedenkoven, que chegaria posteriormente, certamente não migraram, com Ida, para o Brasil. Mencionam-se seus nomes, dentre tantos outros que fizeram parte de Monte Verità, porque compuseram o comitê do Congresso Vegetariano-Social, sediado em Monte Verità, em 1916, e noticiado em dois números anteriores do mesmo periódico (Zisly, 1924, 18: 249).

No raio aproximado de “três horas de navegação ou de automóvel” de Joinville está a região do Palmital, distante trinta ou trinta e cinco quilômetros da cidade. As mesmas três horas de navegação ou automóvel são mencionadas em anúncio de venda de lotes do Palmital, sob o nome “Colônia Hercílio Luz”, publicado no Jornal de Joinville em abril de 1921 (Vieira, 2007: 88). O “sítio possuía 120 hectares de terras, pouco mais, mas ainda próximo, dos 100 hectares noutro trecho referido (Swami, 1959: 143). Swami (1959: 143-144) ainda destaca que se tratava de “mata virgem, cheia de canela, peroba e urucurana”, tendo sido “adquirido em ‘Urubuquarinha’, no Palmital; a uns 30 quilômetros de *Joinville*, bonita e agradável cidade de Santa Catarina, onde tinha sua sede a ‘Cia. Palmital’, milionária empresa que nos vendeu as terras”. A região pertence hoje ao município de Garuva, criado somente em 1963.

O terreno da região é plano e pantanoso, como atestei em viagem ao local. O nome da colônia, Monte Sol, quiçá faça referência a algum de seus escassos morros, mas nada me permite ir além nesta correlação. Diverso de Monte Verità não somente por sua fisiografia, mas também por seu clima, porque ao contrário das temperaturas amenas registradas na Suíça, a região brasileira é quente e úmida.

Do pouco que se sabe sobre o que foi feito no terreno durante a permanência de Ida Hofmann no Palmital, destaco o seguinte fragmento, extraído de uma carta, datada de 1993, escrita por uma de suas sobrinhas, Maria Költer:

“Tia Ida [...] queria criar aqui um novo Monte Verità; comprou um grande terreno e construiu sete casebres, mas o local era muito distante, muito difícil para se reunir e infestado de malária. Hoje nele passa a estrada Paraná – S. Catarina” (Költer *apud* Rogantini, 2014).

Durante a breve visita que realizei ao município de Garuva não encontrei os casebres mencionados.

Na ocasião conversei com alguns moradores locais, à procura de informações na história oral, porém, sobre “Monte Sol” ou “Ida Hofmann”, nada sabiam. Aparentemente a presença dos franceses do falanstério do Saí, que lá estiveram,

note-se, oitenta anos antes de Ida Hofmann, é mais bem conhecida pelos habitantes de Garuva, indício da menor dimensão, demográfica e temporal, de Monte Sol, que seguramente não durou mais do que quatro anos. Em 1925, Ida Hofmann já não estava mais na região do Palmital por motivos que, declaradamente, incluem a dificuldade de acesso e surto de doença infecciosa, transmitida por mosquitos. Outras tentativas de estabelecimento de colônias por naturistas europeus no Brasil podem reforçar, ou alargar, as explicações e hipóteses sobre o fim prematuro de Monte Sol.

Opiniões paralelas

Não por acaso, duas outras tentativas feitas no Brasil, também carentes de trabalhos sobre elas produzidos, trazem motivos semelhantes aos de Monte Sol para justificar a brevidade de suas existências. Enfatizo a experiência de Raoul Boucheron e Karl Rist, em Pernambuco, pela simultaneidade em relação àquela de Ida Hofmann, quer dizer, por ter sucedido no início da década de 1920, e pela correspondência comum, que mantinham os três, com Henry Le Fèvre, editor do periódico *Le Néo-Naturien*. Em outro periódico editado por Émile Armand e intitulado *L'en Dehors*, cito ainda a presença de um naturista chamado Neblind em Guararema, interior de São Paulo, onde tentou estabelecer, na mesma década, colônia homônima ao município.

No último número de *Le Néo-Naturien*, Henry Le Fèvre dedica algumas páginas às “tentativas de vida livre e naturiana [*naturienne*]” no Brasil (1925, 21: 362-365). E uma de suas seções é destacada sob o título “Conversação entomológica” (Fèvre e Rist, 1925, 21: 365-366). Quem escreve, além do editor, é Karl Rist, de Pernambuco, e sua queixa refere-se ao “bicho-de-pé” (fêmea do *Tunga penetrans*). Assim como Monte Sol com sua malária, causada igualmente por inseto, a tentativa em Pernambuco esbarra em obstáculo à primeira vista de ordem natural, ou melhor, em uma natureza hostil, inversa ao paraíso que, suponho, havia sido sonhado. Enviadas de Recife, em carta datada de 20 de outubro de 1924, suas impressões sobre a paisagem revela, também, esta decepção:

“Da colina onde habito, tenho uma vista esplêndida sobre a cidade e o mar. A vegetação não é tão luxuriante como lemos frequentemente nas descrições; ao contrário, o litoral é um tanto monótono. Uma recomendação: jamais dar muito crédito às maravilhas contadas nos

livretos geralmente escritos com fim comercial, de imigração ou outro” (Rist, 1925, 21: 358).

Não é, contudo, à natureza que se maldiz. Sobre as doenças o naturista menciona com desprezo algumas características como “a vida absolutamente anti-higiênica do povo”, propícia, segundo ele, à “contaminação por todos os tipos de doença” (Rist, 1925, 21: 359). Estavam próximos de Recife, e a proximidade mesma dos centros urbanos de modo geral é mencionada, por Henry Le Fèvre que escreve, note-se, da França, ainda esperançoso em relação ao Brasil agreste, como causa de certo insucesso até então experimentado por seus correspondentes:

“Constato que, infelizmente, nenhum dos naturianos, partidos da Europa para o Brasil, ultrapassou as regiões já ocupadas pelos civilizados – cidades, subúrbios e entorno – que nenhum esteve nas regiões virgens – eu constato simplesmente e sem mais – onde, segundo as informações coletadas por Rist mesmo, existem territórios imensos, livres, florestas virgens, flora e fauna abundante, onde vivem ainda algumas tribos de índios livres a distâncias formidáveis uns dos outros” (Fèvre, 1925, 21: 364).

Jean Moura, escrevendo do Rio de Janeiro a Emile Armand, anarquista individualista, naturista e editor do *L'en Dehors*, sobre a experiência de Neblind em Guararema, enumera alguns fatores importantes para o desenvolvimento de uma colônia: “meios de comunicação, rio próximos da terra, clima, qualidade do solo, etc.” (Moura, 1926, 77-78: 6). A facilidade de comunicação, ou mesmo acesso, como o relata a sobrinha de Ida Hofmann sobre a experiência desta, aparece como preocupação prática daqueles que se dispunham a habitar terras longínquas, a despeito das vantagens imaginadas dos sertões.

Outra questão prática parecia ser o preço da terra, inversamente proporcional à sua distância dos centros urbanos. Em notícia de 1922, sobre uma tentativa feita no Rio de Janeiro e sobre a qual não encontrei mais informações, lê-se como indício:

“Atualmente existe a 70 quilômetros do Rio, uma colônia naturista que dá as mais firmes esperanças, nossos camaradas nela instalaram uma escola onde as crianças são educadas segundo os princípios racionais naturistas e antiautoritários, nossos amigos informam-nos que neste país, com pouco dinheiro podemos obter quantidades de terras férteis, e mesmo sem dinheiro, nas regiões longínquas” (Dans, 1922, 5: 22).

Esta afirmação, talvez soasse demasiadamente otimista para os naturistas de Pernambuco. Sua permanência nas proximidades de Recife acompanha menção ao poder dos “fazenderos”, detentores de grandes pedaços das melhores terras. Tais

terras somente podem ser obtidas a “preços insanos”, donde a sobrevivência era feita à custa do pagamento de parte do rendimento do trabalho aos donos da terra, que Karl Rist chama escravidão por contrato, o que “faz lembrar [...] a história do feudalismo” (Le Rist, 1925, 21: 360).

Creio que, não estando nas melhores terras, certamente um tanto mais inférteis do que podiam imaginar, desistem do empreendimento. Se Raoul Boucheron admite, inicialmente, em notícia enviada na ocasião de sua chegada, que “é preciso ter vivido isso para jamais querer abandonar esses lugares que dão tantas coisas boas e tornar-se amante da Natureza e da Liberdade” (Boucheron, 1924, 15: 153), o mesmo, um ano após, afirma desiludido: “a região de Pernambuco não convém para a fundação de uma colônia com os europeus”, concordando “com outros camaradas, preconizando o Estado de São Paulo” e reconhecendo seu fracasso (Naturocrate, 1925, 21: 369).

As razões climáticas figuram dentre outras tantas para justificar o fato da colonização europeia nos séculos dezenove e vinte, de modo geral, ter sido feita nos estados do sudeste e do sul do país. O relatório do Presidente do Estado de Santa Catarina, em 1921, tratando da colonização da região, bem o atesta, ao concluir que o sul espera “grande parte da corrente imigratória [...] onde o europeu se adapta com maior facilidade” (Luz, 1921: 46). Não somente o clima, mas, correlatamente, a fertilidade da terra, já que esta carecia aos naturistas do nordeste brasileiro, que consideravam errônea a imaginação do Brasil como um “país de sonho, quase uma Atlântida econômica” (Rist, 1925, 21: 357).

São Paulo, no entanto, ainda parecia decepcionar. Jean Moura, após mencionar que um bom número de colonos facilitaria a compra, por rateio, de um melhor lote de terra – diga-se, “um grande terreno de 15 a 20 hectares” –, alerta aos entusiastas sobre a vantagem de já se ter tentado “experiências em um meio análogo, para saber se esse gênero de vida convém, e não crer que se vá encontrar o paraíso terrestre. [...] Os começos são difíceis e a agricultura é um trabalho de fôlego” (Moura, 1926, 77-78: 6). A decepção parecia ser, a despeito de suas justificativas circunstanciais, comum a todas as experiências.

As causas relatadas do fim precoce de Monte Sol estão presentes nas outras experiências mencionadas: dificuldade de acesso e doenças. Posso supor que não houve, para Ida Hofmann, dificuldade financeira para a aquisição do terreno, já que se comprou cerca de 100 hectares, área cinco ou seis vezes maior do que aquela do

“grande terreno” mencionado pelos colonos de Guararema e mais de vinte vezes maior do que o terreno que possuía na Suíça, onde estava a comunidade de Monte Verità. Suponho, por outro lado, que a região, palustre, não era adequada à agricultura salvo a alguns gêneros específicos – se é que se chegou a tentar algum cultivo! Os braços, eu creio, não eram muitos e, portanto, insuficientes para um trabalho de fôlego.

Encontros

Albert Raymond Costet de Mascheville, também conhecido como Cedaíor, é a primeira das figuras ligadas à viagem de Ida Hofmann, e talvez a mais importante. Nascido na França, iniciou-se no ocultismo ainda na Europa, no que se destaca sua relação com o famoso Papus (Zago, 1975, 33: 52)⁸. Foi, ademais, fundador, em 1919, da assim chamada Igreja Expectante, sendo seu “1º Patriarca” e iniciado nas ordens Martinista e Rosa-Cruz. No começo da década de 1910, muito antes, portanto, de Ida Hofmann desembarcar na América, o conde de Mascheville chegava à Argentina, local no qual permaneceu por pelo menos uma década. Não se sabe ao certo como e quando se conheceram, mas é sabido que já trocavam correspondências havia algum tempo. Ida era conhecida, então, nos círculos ocultistas, pelo nome Peregrina (Swami, 1959: 141-143). Suponho que foi em torno de 1923 – porque estive em Mendoza, cidade argentina, até este ano – que Albert de Mascheville partiu para as proximidades de Joinville, para ajudar Ida no estabelecimento da colônia.

O filho mais velho de Albert, Léo Alvarez Costet de Mascheville, também conhecido como Jehel ou Sri Sevānanda Swami, fornece o principal relato⁹ da

⁸ Cito, aqui e noutros trechos, material oriundo da revista Planeta – dedicada a temas astrológicos e ocultismo em geral –, com a devida cautela. Se se tornou uma fonte utilizável é porque as matérias feitas a respeito basearam-se em entrevistas com Emma Costet de Mascheville, sobrinha de Ida Hofmann e esposa de Albert Costet de Mascheville. É, além, curioso notar que, no bojo de uma das matérias citadas, quem escreve uma pequena nota elogiosa ao trabalho astrológico de Emma é o pensador reacionário brasileiro Olavo de Carvalho (1980: 18-19).

⁹ Relato em vasta medida autobiográfico. Cumpro anunciar ainda outra fonte, baseada nesta. Já mencionei que Cedaíor fora o 1º Patriarca da Igreja Expectante, fundada por ele na Argentina, em 1919 (Swami, 1959: 143), sendo seu filho, Sri Sevānanda Swami, o 2º Patriarca. O 3º Patriarca, Huascar Corrêa Cruz, conhecido como Thoth, compilou, no texto “A Venerável Figura do Mestre Cedaíor (1872-1943)”, alguns detalhes sobre a vida do fundador da Igreja e os publicou em seu jornal oficial, intitulado O Semeador da Nova Raça, em agosto-setembro de 1978 (a que tive acesso somente à transcrição, publicado na página *web* da mesma Igreja). Ainda que em muito coincida com o relato de Swami (1959), algumas informações, em relação a ele, vão além, não sendo indicadas, contudo, suas referências. Tais informações adicionais, utilizadas adiante, podem provir por

trajetória de Ida e seu pai, publicado no ano de 1959, em excerto, no segundo volume sua obra *O Mestre Philippe de Lyon*, assinada com o último nome. Nele se lê que:

“Em Joinville mesma, o M. Cedaïor e Peregrina trabalhavam, musical e pedagogicamente, para sustentar aos ‘naturistas’ que vinham tomar banhos de sol na ‘Colônia’, da qual eu tomei conta com minha espôsa Lotusia, ao chegar de Paris, em dezembro de 1924, e que liquidamos (a colônia, não as terras) ao comprovar que, entre a falta de atividade ideal dos naturistas e o excesso de atividade dos pernilongos, transmissores de malária, era melhor desistir” (Swami, 1959: 144).

Fica estabelecida, assim, a data em que se finda a colônia no Palmital, que se constatava, para o naturismo, certa carência de “atividade ideal” e, além, confirma-se que a malária foi, então, uma das razões do fim precoce da tentativa. Foram, a seguir, para Curitiba. Atesta-o, dentre outros, excerto muito semelhante ao anterior, que vale a citação por fornecer, além do dado referido, detalhes, por exemplo, sobre a dieta dos colonos:

“Efetivamente, Jehel e Lothusia vão se instalar em plena selva, na ‘Colônia Monte Sol’. Porém, em pouco tempo, dada a mais absoluta preguiça dos poucos ‘colonos naturistas’ que se haviam apresentado e a intensidade da febre malária que reinava, atacando aos colonos, a Lothusia e a Jehel, apesar de serem todos vegetarianos e quase exclusivamente frugívoros, Jehel se convence da inutilidade de lutar em tais condições de inferioridade.

“Cedaïor também se cansa de lutar contra o clima demasiado quente e, de comum acordo, todos se mudam para os planaltos do Paraná, para a bonita cidade de Curitiba, na qual Cedaïor já tinha relações por correspondência com o poeta e filósofo Dário Veloso” (Thoth, 1978: [s.p.]).

O número do *Le Néo-Naturien* que anunciava a compra do terreno de Monte Sol, publicava, também, um texto de Ida Hofmann intitulado “Os Neo-Arianos” (Hofmann, 1925, 20: 326-327) – texto ademais mencionado por Swami (1959: 146) – no qual expunha algumas das principais ideias da doutrina e de seu fundador, Albert Costet de Mascheville, confirmando o encontro de ambos e, talvez, fornecendo uma perspectiva nova ao ideário do grupo:

“Os Neo-Arianos são uma seleção etnológica dentre as últimas raças humanas. Eles têm a missão de ‘criar um tipo etnológico’, respondendo às ideias que são hoje a norma dos espíritos mais avançados, purificando progressivamente e cientificamente os já eleitos. ‘Nossa doutrina preocupa-se em realizar as teorias, e de

formar um centro' que pode ser considerado como um laboratório de experimentação antropológico" (Hofmann, 1925, 20: 326-327).

Uma das condições para a formação de tal centro seria a "escolha de um terreno virgem, apropriado para as novas condições de vida", quer dizer, "uma vida livre de todas as ligações com o velho mundo" (Hofmann, 1925, 20: 326) – e seus valores. Esta proposta incluía, ainda, o naturismo, entendido como vegetarianismo e abstenia.

No mesmo texto, a propósito, Ida Hofmann anuncia a centralidade do feminino, associado à sua capacidade reprodutiva, na doutrina dos Neo-Arianos: "o homem superior, consciente, não pode escravizar a mulher e deve a libertar socialmente pela mais sagrada de sua missão salvadora: a maternidade" (Ida Hofmann, 1925, 20: 326). Tal ideia é mencionada em artigo publicado na revista *Planeta* acerca da vida de Emma de Mascheville, astróloga e esposa de Albert, nos seguintes termos:

"Maternidade consciente é a doutrina de Cedaio que prega que toda criança deve ser concebida conscientemente e não por acaso. O filho desejado será feliz e não estará sujeito a traumas e neuroses. Nunca se sentirá rejeitado. Além da consciência, a astrologia desempenha um papel importante no nascimento de uma criança. Toda concepção astrológicamente calculada dá à criança a possibilidade de vir a ser um homem mais evoluído" (Zago, 1975, 33: 53).

Tais ideias serão, com melhor cuidado, discutidas adiante; aqui as evoco, tão somente, para demonstrar o contato intenso entre Ida e Albert. Por ora, então, concentro-me nos percursos e nas redes de relações. Para isto, cumpre notar que texto de Ida Hofmann sobre os Neo-Arianos não está datado, mas provavelmente foi escrito em 1925, quando se estabeleceu em Curitiba, a seguir da região do Palmital. Sustento esta hipótese porque, além de ter sido publicado ao final do mesmo ano, menciona-se a necessidade da escolha de um "terreno virgem" para a formação do centro – expressão que, como visto, foi comum aos projetos de outros colonos naturistas. As "terras virgens" referem-se aos sertões, suficientemente distantes dos centros urbanos, e a esperança em tais regiões, longínquas e intocadas, corresponde ao deslocamento feito pelo grupo, em 1926, ao estado de Goiás, no centro-oeste brasileiro, "para tentar", diz o filho de Albert, "por decisão da 'maioria' (e contra minha opinião), outra colônia" (Swami, 1959: 144). Mais detalhes são mencionados por Thoth:

“Em 1926, depois de um ‘Conselho Deliberativo’ no qual o único voto discordante foi o de Jehel, se resolveu tentar a fundação de uma Colônia em Goiás e marcharam em “vanguarda” para lá Cedaïor, Lorelair, Lothusia e Jehel, seguidos de perto por outro Martinista, o (já falecido agora) Irmão Nerval e sua família” (Thoth, 1978: [s.p.]).

Esclareço que, dos nomes, os ainda não mencionados são o de Lorelair (Emma de Mascheville), esposa de Cedaïor (Albert Costet de Mascheville), e o de Nerval, sobre quem nada encontrei salvo que era “odontólogo baiano” e tinha por nome completo Nerval de Araújo e Silva (Swami, 1959: 147). Relembro ainda que Jehel é Léo Alvarez de Mascheville (ou Sri Sevānanda Swami), filho de Cedaïor, e Lothusia, sua esposa.

Ignora-se o porquê de Ida Hofmann não ser citada pela fonte, o que se pode justificar pela possibilidade de ter partido separadamente, não ter partido em absoluto – hipótese mais plausível, como se verá – ou, tão somente, ter sido esquecida sua menção. Seja como for, parece-me fundamental a passagem, ainda de Thoth, que afirma:

“Ida Hoffman nunca tinha perdido a esperança de conseguir estabelecer a colaboração entre Cedaïor – rico espiritualmente e pobre materialmente – com o ex-fundador do Sanatório Naturista de Monte Verità, o milionário belga Henri Oedenkoven. Precisamente no ano de 1925 este último chega ao Brasil e, depois de percorrer grande parte do enorme país num Ford de campanha, havia adquirido grande extensão de terras no estado de Goiás” (Thoth, 1978: [s.p.]).

Assim, parece-me certo que, para Goiás, partiram ao menos Henri Oedenkoven, Isabelle Adderley, Albert Costet de Mascheville, Emma de Mascheville e Léo Alvarez de Mascheville, dentre outros, lá se encontrando para a realização de uma nova tentativa.

Este último deslocamento deve soar estranho, dado que um dos motivos do fracasso de Monte Sol, relatado acima, era a razoável dificuldade de acesso ao local. Este problema prático evidentemente não seria sanado pela mudança para Goiás, mais distante de área urbana do que o Palmital. Tal insistência, a despeito dos sólidos motivos contrários, reforça a hipótese da operação de motivos míticos, que fornecia ao grupo a esperança de encontrar uma natureza paradisíaca no interior do país, replicando, em escala reduzida, a mesma esperança que o imaginário europeu depositava na América como um todo.

A região do Palmital, provavelmente por circundar cidades e, à época, estar em franco processo de colonização agrícola, foi preterida. Já não se tratava de uma natureza em estado puro, se assim se pode dizer, mas talvez já tomada pelos males causados pela balbuciente “civilização” do entorno. Ora, não se tem registros se, para Ida Hofmann e seu grupo, o surto de malária teria sido causado por ação humana¹⁰, como parece ser a explicação de Karl Rist para as doenças pernambucanas, mas certamente os mosquitos e as doenças por eles transmitidas não estão contidos, por suposto, no ideal de vida em natureza por eles imaginado.

Sua mudança para Curitiba, intermediária entre a tentativa em Palmital e o deslocamento para Goiás, aparece como uma breve passagem pelo ambiente urbano brasileiro, estruturalmente ambíguo, que permitiu a Ida Hofmann estabelecer relações diversas, até então inviáveis por seu relativo isolamento. Destaco aquela com o poeta simbolista Dario Vellozo, já mencionado brevemente, também ligado ao ocultismo e fundador do Instituto Neo-Pitagórico, cuja sede, ainda em operação e nomeada Templo das Musas, está justamente na capital paranaense. Algumas fotografias (Figura 1, 2 e 3) publicadas em *blog*, após doação anônima a seu autor, mostram o poeta ao lado de Ida Hofmann e Albert Costet de Mascheville, quando em visita ao Templo.

¹⁰ Curiosamente, essa parece ser a tendência da ciência atual, pois que cientistas “concluíram que apesar de o parasita que causa a malária *falciparum* ter surgido há muito (talvez de 50 mil a 100 mil anos antes do presente), um repentino crescimento da população do parasita não ocorreu até cerca de 10 mil anos atrás, quando os seres humanos começaram a praticar a agricultura” (Harper e Armelagos, 2010: 683).



Figura 1: Ida Hofmann, Albert Costet de Mascheville, criança não identificada e Dario Vellozo. Ao fundo, o Templo das Musas, sede do Instituto Neo-Pitagórico. Disponível em: <<http://paulodafigaro.blogspot.com.br/2014/12/dario-vellozo-e-seu-templo-das-musas>>.



Figura 2: Albert Costet de Mascheville, Ida Hofmann e Dario Vellozo, no Templo das Musas. Disponível em: <<http://paulodafigaro.blogspot.com.br/2014/12/dario-vellozo-e-seu-templo-das-musas>>. Último acesso em 20/06/2015



Figura 3: Dario Vellozo, Ida Hofmann e Albert Costet de Mascheville na biblioteca do Templo das Musas. Disponível em: <<http://paulodafigaro.blogspot.com.br/2014/12/dario-vellozo-e-seu-templo-das-musas>>. Último acesso em 20/06/2015

Das ideias de Cedaïor

Não se deve ter passado sem espanto pela menção ligeira à doutrina dos “Neo-Arianos”, definida como criação de “um tipo etnológico”, selecionado “dentre as últimas raças humanas”. O mesmo texto menciona, ademais, o caráter eugênico da doutrina (Hofmann, 1925, 20: 326), o que merece exame.

Tais ideias eram aceitas pelo grupo, com aparente entusiasmo, ainda em 1925. A análise, no entanto, deve evitar associações rápidas e anacrônicas, sem a devida contextualização; aqui aponto alguns elementos que permitem ler, sob outra luz, a terminologia utilizada pelo grupo, afastando-a, em medida significativa, do racismo científico.

Vejam, antes de tudo, o que entendiam por “raça”, noção que pareciam situar muito além da conturbada e infrutífera busca por uma definição objetivamente válida da noção de raça humana, que marcou os começos do pensamento racista enquanto doutrina (Lévi-Strauss, 2013: 358). Já tratei, de modo geral, da influência da tradição ocultista em Monte Verità, tal como nos círculos “alternativos” europeus. Ida Hofmann foi entusiasta e Albert Costet de Mascheville, notável conhecedor e membro de diversas ordens ocultistas. Assim, minha hipótese é de que a noção de raça, para eles, estivesse baseada, principalmente, naquela proposta pela Teosofia, doutrina esotérica bastante difundida à época.

Com efeito, a doutrina sistematizada por Helena Blavatsky – uma das cofundadoras da Sociedade Teosófica – em seu Glossário Teosófico de 1892 (1995: 545-547) propõe a divisão da humanidade em sete raças sucedâneas num tempo cíclico (admitindo, entretanto, a coexistência eventual entre algumas delas). A primeira seria composta de seres etéreos, cumpre notar. A quinta raça – ou, mais apropriadamente, “Raça-Mãe” ou “Raça-Raiz” – seria chamada, então, “Ária”, e habitaria atualmente o planeta.

Embora a influência teosófica não seja expressamente citada no pequeno conjunto de documentos que analisei sobre o assunto, é bem plausível que seja dela extraída a noção de raça, acompanhada daquela de Neo-Arianismo. Plausibilidade que se manifesta além da coincidência dos termos e de ligações difusas, porque o grupo – refiro-me aqui, enfaticamente, a Ida Hofmann, cuja trajetória liga pontos cronologicamente muito distantes – esteve constantemente em contato com a Teosofia. Bastaria lembrar que, em Ascona, no ano de 1889, antes da fundação de

Monte Verità, Alfredo Pioda já propusera a criação de um centro teosófico na colina – o que pode ter tornado o local, dentre outros motivos, mais atraente para os fundadores de Monte Verità (Schönenberger, 1972: 65) – e que, adiante, as publicações relacionadas ao Instituto Neo-Pitagórico ou a Dario Vellozo tratem, com frequência, da doutrina de Blavatsky, dando-lhe central importância, com o exemplo do periódico Pythagoras (1920).

Alguns teóricos, como Albert de Mascheville, traziam teor abertamente racista à definição, esotérica e vaga, da teosofia, quanto à raça, sustentando ideias “difícilmente aceitas atualmente”, como julga seu próprio filho (Swami, 1959: 146). Cedaíor deixava claro que “fica proibida [...] a união com pessoas que não sejam de raça branca ou que não aceitem a doutrina neo-ariana” (Cedaíor *apud* Swami, 1959: 146), pois que, explica Swami, “a cútis da 6ª Raça será ‘branco-azulada’ e, evidentemente, isso não se obtém com pigmentação escura” (Swami, 1956: 146). Se, neste caso, determinada característica fenotípica integra a noção “espiritual” de raça, não se pode deixar de mencionar que, por outro lado, não é basilar ao pensamento esotérico ou consensual, na rede de relações aqui exposta, essa correlação. Isso é atestado pela insistência de Dario Vellozo em ecoar, em suas diversas publicações, a máxima e objetivo “essencial” da “Sociedade Theosophica”, que considera em relação de irmandade ao neo-pitagorismo, a saber: “crear nucleo de Fraternidade Universal, sem distinção de raça, sexo, credo, casta ou cor” (Vellozo, 1911, 27: 199-200). Não se sabe, ademais, da real aceitação que as ideias racistas de Albert de Mascheville tiveram no resto do grupo, notadamente em Ida Hofmann.

Quanto à eugenia, uma variedade de concepções parece ter surgido desde que Francis Galton cunhou o termo em 1883 (Thomas, 1995: 3). E como o afirmam Levine e Bashford:

“a prática eugênica às vezes objetivou evitar vidas (esterilização, contracepção, segregação, aborto em alguns casos); objetivou trazer melhores vidas (reformas ambientais, puericultura focalizada na educação e na criação de crianças, saúde pública); objetivou gerar mais vidas (intervenções pró-natalinas, tratamento de infertilidade, “*eutelegenesis*”). E em seu mais extremo, findou vidas (a assim chamada eutanásia de incapazes, o não tratamento de neonatos)” (Levine e Bashford, 2010: 3).

Tendo alcançado seu pico justamente na década de 1920 (Levine e Bashford, 2010: 4), os debates sobre a eugenia percorreram diversos círculos do período,

muito além do científico, incluindo certamente o de naturistas¹¹. Ainda que o culto ao corpo fosse constitutivo do movimento, seu entendimento da eugenia estaria antes vinculado às reformas do meio, às orientações de saúde pública (isto é, o que chamavam “higiene”) e à “maternidade consciente”, tema largamente difundido nos círculos feministas e naturistas do início do século vinte (Navarro, 1997), que presumia o controle de natalidade. Assim, a maternidade consciente traria, a um só tempo, a melhoria quantitativa do meio (pela redução demográfica em um mundo superpovoado) e qualitativa das gerações (pela condição mais adequada de criação das crianças). Tal pode ser o caso para muitos dos círculos “alternativos”, entre os quais o de Ida Hofmann.

Se minha hipótese acerca da influência teosófica sobre a noção de raça em pauta estiver correta, pode-se interpretar, ainda, que eugenia, para os Neo-Arianos, fosse, também, um conceito espiritual de evolução racial. A defesa feita pelo grupo, justamente, da “maternidade consciente”, vista na seção anterior, relacionava-se, cumpre notar, com a “concepção astrologicamente calculada” para os descendentes.

Goodrick-Clarke (2002) mostrou que o ocultismo constituiu uma das raízes do ideário nazista. E a popularização da teosofia, compreendida, ainda de acordo com o autor (Goodrick-Clarke, 2002: 34), através dos movimentos reformadores, viria a associar esses movimentos àquele ideário. Com efeito, de acordo com o estudioso:

“a teosofia gozou de considerável voga na Alemanha e na Áustria. O seu advento compreende-se melhor no âmbito de um movimento neo-romântico mais amplo de protesto na Alemanha guilhermina conhecido por *Lebensreform* (reforma da vida). Este movimento representou uma tentativa da classe média de aliviar os males da vida moderna, decorrentes do crescimento das cidades e da indústria. Uma variedade de estilos de vida alternativos – incluindo a medicina ervaria e natural, o vegetarianismo, o nudismo e as comunas rurais auto-suficientes – foi abraçada por pequenos grupos de indivíduos que esperavam restaurar-se a si próprios numa nova existência” (Goodrick-Clarke, 2002: 34).

Ciente de tais associações, Martin Green (1986: 238-253), em seu estudo sobre Monte Verità, dedica um capítulo inteiro à questão. Seu objetivo cardinal é

¹¹ Para o contexto francês, por exemplo, novamente Baubérot (2004: 309-316). Para o espanhol, vale ressaltar a conclusão de Navarro (1997: 85), para quem neo-malthusianismo – corrente de pensamento que, à época, defendia o controle de natalidade, com um viés talvez menos conservador que o primeiro malthusianismo – e a eugenia, temas correlacionados, eram os principais enfoques da revista valenciana de orientação anarquista *Estudios*, que manteve, na década de 1930, uma postura abertamente contrária ao nazismo. Segundo o autor, a noção de eugenia, nela, é “positiva” e sempre atrelada às questões de “melhoria do meio” e vinculada à defesa da assim chamada “maternidade consciente” (Navarro, 1997: 97-100).

“resistir à polarização” que afirma, por um lado, que a “ideia asconiana [...] não tem qualquer relação com o Nazismo” e, por outro lado, que a relação entre ambas seria tão somente de continuidade.

Refere-se, inicialmente, como indícios de “continuidade”, ao nacionalismo *völkisch* que foi abraçado por muitos dos “neo-românticos” ligados a Ascona e, em seguida, pelas ligações concretas que, por exemplo, o coreógrafo Rudolf von Laban – que chegou a expressar opiniões abertamente racistas (Green, 1986: 244) – estabeleceu quando se tornou diretor, entre 1934 e 1936, do *Deutsche Tanzbühne*, então incorporado ao Ministério da Propaganda do Terceiro Reich, encabeçado por Joseph Goebbels (Green, 1986: 110-111). O autor mostra, sobre as associações e em suma, que “a filosofia de vida [asconiana] abriu um caminho que os ideólogos do Nacional Socialismo seguiram” (Green, 1986: 238), isto é, que alguns dos valores que se popularizaram através dos movimentos reformadores do início do século, que eram afinal, também, de descontentamento, talvez tenham sido apropriados estrategicamente pelo regime.

As descontinuidades, ainda seguindo o autor, também são notáveis. É indício concreto o fato de que “nenhum dos asconianos, até onde sabemos, filiou-se ao partido Nazi” (Green, 1986: 243). E curioso que o próprio Laban, cujo exemplo foi evocado para mostrar uma proximidade entre as ideias “asconiana” e nazista, tenha sido, a partir de 1936, perseguido pelo regime, “rotulado de judeu e homossexual”, exilando-se em seguida na França e na Inglaterra (Green, 1986: 111-112).

Mais importante, a meu ver, são as considerações conclusivas de Green (1986: 245) sobre a questão: ainda que “algumas das ideias asconianas sejam reconhecíveis, mesmo na caricatura de uma imagem espelhada distorcida, na ideologia do Nazismo e pré-Nazismo”, pode-se reconhecê-las, igualmente, em outros movimentos, ainda que distantes, como o gandhismo. E a correlação é justificada pelo autor: “Gandhi leu os mesmos livros que os pioneiros de Monte Verità; foi inspirado pelos mesmos heróis e formulou as mesmas ideias no mesmo momento da história mundial”. Foi, por exemplo, pela influência de Tolstói e da teosofia, quando esteve em Londres, em seus anos de estudante de direito, que Gandhi tornou-se vegetariano – “os mesmos argumentos que converteram Ida Hofmann e Henri Oedenkoven”, relembra ainda Green (1986: 245).

Assim, é razoável que se fale de uma matriz que, em si, não se pode definir como autoritária. Nela, contudo, havia já um acirramento de posições que culminou,

como no caso de Albert de Mascheville, na formulação de ideias marcadamente racistas. Tais ideias não eram centrais para o conjunto do movimento e igualmente não o são para este trabalho. Ainda que tema ardiloso e complexo, exigente de investigações à parte, espero lhe ter dado um tratamento minimamente crítico, apesar de sua brevidade. Retorno, portanto, ao Brasil, e à rede de relações nele estabelecida.

Reencontros

Mencionei acima o nome de Emma de Mascheville – nascida Emma Hofmann e conhecida nos círculos esotéricos, posteriormente, como Lorelair – esposa de Albert. Foi, ademais, sobrinha de Ida Hofmann, e viveu parte de sua infância em Monte Verità. Também através de Buenos Aires, desembarca na América em 1924 (Certificado, *Museo Nacional de la Inmigración*, 22 jan. 1924) e, em seguida, chega ao estado do Paraná, para viver junto de sua família. Seu pai, Friedrich Wilhelm Brepohl, foi um pastor evangélico que partiu para o Brasil em missão, por dois anos no município de Lapa, no Paraná, e, em seguida, no de Ponta Grossa, no Rio Grande do Sul (Magalhães, 1998). Acompanhavam-no sua esposa, Julia (Lilly) Hofmann, irmã de Ida, e suas quatro filhas, dentre elas Emma e Maria¹².

Emma cruzou o caminho de Albert nas ruas de Curitiba, em 1925, supostamente sem saber que se tratava de um amigo de sua tia. Ela, com 22 anos, e ele, com 53, casaram-se logo e partiram para Goiás: “Emma aderiu ao movimento da maternidade consciente e, com seu marido e enteados, partiu para Goiás pois o grupo naturalista [sic] tinha decidido que aquele Estado possui o melhor clima para se viver” (Zago, 1975, 33: 52-53), deslocamento que já foi anunciado acima. A decisão de partir para um local com presumido melhor clima, tema geral dos deslocamentos de colonos naturistas, é também relatada alhures, acerca do deslocamento de Henri Oedenkoven e sua esposa, na metade da mesma década:

“Eles partiram para o Brasil e Oedenkoven comprou um grande terreno o qual lhe parecia especialmente adaptado, pelo clima e pela flora, para a realização de uma estação experimental vegetariana e fundou, junto de alguns entusiastas e ativos colaboradores, sua colônia vegetariana. Ida, a fiel cofundadora do Monte Verità participou também no trabalho na nova empresa. Em seguida ela

¹² Maria Költer, autora da carta retransmitida a mim por Hetty Rogantini, que muito pôde elucidar alguns detalhes importantes da rede que investigo.

abandonou temporariamente o casal” (Landmann *apud* Rogantini, 2014).

Esta nova colônia foi fundada em Goiás, mais precisamente no município de Catalão, conforme relatam outras fontes, como Eerden (*apud* Rogantini, 2015) ou Swami (1959: 147).

Landmann, como se vê, afirma que Ida Hofmann teria partido para Goiás, referindo-se à participação da “fiel cofundadora de Monte Verità [...] na nova empresa”. Ou bem ela partiu, tendo permanecido, no entanto, certamente por pouco tempo no novo local, ou bem sequer partiu, tendo permanecido no Paraná. Tendo a dar maior crédito à segunda opção, não somente porque na compilação de Thoth (1978: [s.p.]) se exclua Ida Hofmann da lista dos que rumaram a Goiás, mas também porque, cronologicamente, me parece incabível esse último deslocamento.

A morte de Ida Hofmann, em 12 de julho de 1926, aos 62 anos de idade, na cidade de São Paulo, é anunciada pelo jornal suíço *Die Südschweiz* de 15 de setembro do mesmo ano, em nota de falecimento. Maria Költer, uma das sobrinhas de Ida Hofmann, confirma o local da morte da tia, por conta de doença, afirmando que, no entanto, ela passara um ano no Paraná, mais especificamente no município de Lapa, na casa de familiares, antes de fazer sua derradeira viagem, a São Paulo, para tratamento de enfermidade não especificada (Költer *apud* Rogantini, 2014). Ora, é inverossímil que Ida Hofmann tenha acompanhado o grupo para Goiás em 1926, pois que faleceria em meados do mesmo ano. Além do mais, nenhuma fonte afirma, salvo Landmann acima citado, a presença de Ida Hofmann em Goiás, o que corrobora a hipótese, contrária à do autor, de sua permanência no eixo sul-sudeste do país.

Fontes afirmam, de todo modo, que a nova experiência, tentada ao menos pelo grupo que até então acompanhava Ida, logo fracassou: “estavam em Goiás, onde ficariam por pouco tempo [...]. Eles estudavam, observavam os astros, discutiam. Foi quando veio a tragédia. Um período de chuvas que mais parecia o dilúvio” (Zago, 1975, 33: 53). A referida observação dos astros fazia já parte do projeto da colônia, como se lê no texto de Ida Hofmann, provavelmente escrito em Curitiba e publicado em *Le Néo-Naturien*:

“Vozes já se fazem ouvir sobre o estabelecimento de uma colônia eugênica neo-ariana em nossas paragens. Entre outros pontos interessantes, há sobretudo um, que chamará a atenção pública: a

fundação de um observatório para a astronomia, sismologia e meteorologia” (Hofmann, 1925, 20: 326).

Estas observações têm importância, continua o texto, para a “agronomia”, inclusive a astronomia para o cultivo de plantas e para a criação de animais, questões que, aparentemente, passaram a fazer parte das preocupações do grupo.

Sabe-se que o casal Mascheville logo saiu de Goiás, tendo viajado “por diversos lugares, até chegar a São Paulo, em 1937” (Zago, 1975, 33: 56), por lá tendo residido alguns anos. Ambos se deslocam para Porto Alegre, onde Albert morre, em 22 de janeiro de 1943 (Swami, 1959: 149-151). Henri Oedenkoven faleceu no Brasil, não se sabe precisamente onde, no ano de 1935 (Noschis, 2011: 106), por problemas de saúde. Aparentemente até sua morte permaneceu no estado de Goiás, junto de sua família.

Em entrevista publicada em 1980 pela revista Planeta, Emma de Mascheville, aos 73 anos, após admitir a tia, Ida Hofmann, como grande influência de sua vida, é perguntada sobre o que foi a comunidade fundada por esta, em Ascona. Transcrevo sua resposta na íntegra:

“Bem, a Comunidade do Monte Verità, para onde fui levada ainda pequena, foi fundada pela minha família na Suíça, com o ideal da busca de uma vida mais natural. Hoje em dia se escreve muito sobre essa comunidade como o primeiro exemplo dessa volta à natureza, a fonte dessa volta a um mundo mais natural. No começo do século, no Monte Verità, muitos foram para lá e mais tarde se tornaram grandes pensadores, grandes escritores, grandes orientadores como Hermann Hesse, Hugo Höppener e muitos outros; todos eles, na busca de um caminho melhor, estiveram no Monte Verità. Logo após a Primeira Guerra Mundial vendeu-se o Monte Verità, por se achar que o futuro da humanidade não estava mais na Europa, e sim na América do Sul; assim muitos dos fundadores vieram para cá. Deles, restei apenas eu. Mas os ideais do Monte Verità, a busca de uma vida renovada, a busca da verdade, ficaram. Quando minha mãe morreu, ela me disse: ‘Como éramos loucos!’ Loucos porque naquela época, lá por volta de 1913, tiravam os espartilhos e andavam de sandálias. Hermann Hesse cortou suas calças e andava de bermudas pela cidade! Respondi à minha mãe que aquilo não fora loucura: ‘Graças ao esforço que vocês fizeram, hoje nós temos a liberdade’” (Emma, 1980, 93: 19).

Berço da contracultura, dizia Martin Green sobre Monte Verità. É neste espírito que a comunidade foi lembrada por Emma de Mascheville. Neste capítulo, fiz um breve resumo de sua história, do plano de alguns de seus fundadores de chegar ao Brasil e, finalmente, de sua experiência no país, sempre evocando os

aspectos que me parecem fundamentais na composição de um ideário. Analiso-os a seguir.

CAPÍTULO 2: A “GEOGRAFIA FANTÁSTICA” E OUTROS CÓDIGOS

“Quem é ateu e viu milagres como eu
 Sabe que os deuses sem Deus
 Não cessam de brotar, nem cansam de esperar
 E o coração que é soberano e que é senhor
 Não cabe na escravidão, não cabe no seu não
 Não cabe em si de tanto sim
 É pura dança e sexo e glória, e paira para além
 da história”

– Caetano Veloso

Brotados de um solo comum, elenquei no capítulo precedente os distintos “círculos” presentes em Monte Verità, apontando de maneira rápida alguns de seus atributos principais. Faço neste capítulo uma análise que, a partir de um conjunto de códigos, distingue na comunidade suíça duas tendências que se podem opor, visando elucidar, assim, seus projetos e suas trajetórias. Tal análise buscará apontar alguns dos motivos míticos em seu ideário.

Ao tratar do reencantamento do mundo anteriormente, pretendi demonstrar que havia um sentido no evocar de temas mitológicos pelo grupo de Monte Verità. De fato, o grupo, em busca de alternativas, voltava seus olhos ao mundo greco-latino, e dele se apropriava, senão diretamente, por meio de “mitopráticas”. Não deve parecer estranho, portanto, o constante recurso à Grécia clássica ou outra mitologia. A análise de Noschis sobre a história de Monte Verità, ainda que feita a partir de um ponto de vista arquetípico – o que certamente não é o caso para este trabalho, inclusive pelos motivos que acabo de expor –, lança mão, também, do recurso à reabilitação das divindades do mundo antigo (Noschis, 2011: 13).

A primeira seção parte da constatação que “as uniões livres entre os recém-chegados são chamadas de casamentos vegetarianos pela população local” (Green, 1986: 124), e procura extrair-lhe um sentido. Cinde-se a comunidade, então, através de representações distintas das relações entre animalidade, humanidade e divindade, o que faço, numa segunda seção, com base em análises de estudiosos da mitologia grega. Na terceira seção esboço hipóteses sobre a influência do pensamento social de Johann Jakob Bachofen sobre Monte Verità, em particular, sua teoria do “matriarcado primitivo”, de grande impacto na mitoprática do grupo. Na

quarta seção, retomo a menção às “terras virgens”, feita pelo grupo conforme mostrado no primeiro capítulo, relacionando-a aos motivos míticos apresentados no presente capítulo. Finalmente, na quinta seção, procuro mostrar a coerência interna a um conjunto de códigos, depreendidos da contraposição das duas tendências e dentre os quais se inclui um código espaço-temporal, que culminou num deslocamento real operado por parte dos membros do grupo.

“Casamentos vegetarianos”

Se as relações livres que se formavam no interior da comunidade eram assim descritas pela população de camponeses pobres e católicos da região do Ticino, devo ressaltar dois aspectos desta caracterização. O primeiro, que o vegetarianismo possui, mesmo para esses observadores externos, um campo semântico mais abrangente que a restrição dietética da carne, porque tal acepção o aproxima, metonimicamente, do “modo de vida” a que se referia Ida Hofmann. E, o segundo, conseqüentemente, que o casamento dito vegetariano em muito diferia do casamento em seu sentido institucional, que a comunidade pretendia combater.

Por vegetarianismo, insisto, procuro designar um signo do movimento de reformadores naturistas, como Ida Hofmann bem o foi, proponentes de uma ética da “abstinência”, da qual o vegetarianismo, entendido como recusa da carne, no caso e por suposto, faz parte. E, como se sabe, desta ética nem todos em Monte Verità foram adeptos ou entusiastas, donde se pode identificar mesmo outra vertente, em alguns aspectos oposta à primeira. Tal distinção é antecipada por Green (1986: 157), para quem os adeptos da “cura natural”, que faziam da colina um “estabelecimento ascético e puritano”, certamente não eram os mesmos que os artistas e boêmios do círculo de Schwabing como Franziska zu Reventlow e Erich Mühsam, ambos em particular chamados por Green de “antivegetarianos”. Em comum, ambas as tendências possuíam um desprezo mais ou menos marcado pelo casamento institucional, entendido como grilhão, mas propunham soluções à questão erótica que, de certo ponto de vista, em muito diferem.

Num caso, hipossexualidade, ou atitude moderada com relação aos impulsos sexuais. Bem corrobora esta hipótese, de imediato, a constatação de que sejam justamente os “vegetarianos” que, de modo geral, recomendavam a prática do nudismo: em seu multifacetado propósito, de acordo com estudos sobre o naturismo germânico da virada do século, além dos benefícios físicos – decorrentes da exposição do corpo aos elementos naturais – e estéticos – ligados ao culto do corpo, de notória inspiração da antiguidade grega, donde deriva, também, o uso de largas túnicas (Baubérot, 2004: 54; Hofmann, 1902: 2) – há recorrente menção, por grupos naturistas de modo geral, a certos benefícios “morais”, porque, segundo muitos proponentes da prática, a exposição à nudez, longe de excitar os apetites sexuais, produziria, justamente, seu inverso, ao fazê-la habitual, ordinária. Ao mencionar a

prática, na colina, do “contato nu com a natureza”, Green (1986: 157) não deixa de relacioná-lo à “abstinência”, termo que define, de modo geral, o tema dos escritos e das práticas de Ida Hofmann, representante desta tendência.

Ainda que as fontes não sejam claras sobre detalhes do relacionamento de Ida Hofmann com Henri Oedenkoven, limitando-se, quando muito, a defini-lo como “união livre” (Noschis, 2011: 38), é fato que a primeira assinou suas publicações primeiras compondo seu sobrenome com o de seu companheiro – “Ida Hofmann-Oedenkoven” –, de onde se pode supor que o casal possuísse um vínculo razoavelmente consolidado. Vínculo que, como visto, parece ter se rompido no casamento de Oedenkoven com uma jovem inglesa, que conhecera entre 1913 e 1914, de nome Isabelle Adderley, que não aceitava o relacionamento livre de seu marido com Ida (Noschis, 2011: 97). Rompimento parcial, pois nada parece tê-los feito desistir dos empreendimentos posteriores, em que estiveram juntos, seja na Espanha, seja no Brasil. Não há menção a qualquer outro relacionamento de Ida Hofmann que, à diferença de Henri com Isabelle, aparentemente sequer chegou a ter filhos.

Retomo o relato de Erich Mühsam que, a propósito da suposta baixa taxa de natalidade do grupo dos naturistas e da hipossexualidade a que me refiro, escreve:

“Pode-se notar aqui que os casamentos vegetarianos de Ascona e das populações vizinhas, em geral, não produziram filhos. Somente me consta uma exceção. Mas neste caso o menino procede, que eu saiba, de uma época pré-vegetariana. Seria interessante saber das mãos de especialistas se a aparição da esterilidade ou impotência, – a abstinência sexual é para muitos vegetarianos um dos princípios de sua moral – resulta do modo de vida vegetariano ou se a inclinação ao vegetarianismo se desenvolve em indivíduos ligeiramente impotentes” (Mühsam, 2002: 34).

Curioso é notar que Mühsam parece repetir a diatribe vulgar, segundo a qual se associa a recusa ao consumo de carne à invirilidade; associação já criticada, poucos anos antes da publicação do livreto de Mühsam, em texto de 1901, pelo anarquista francês Élisée Reclus (2010: 8-9). E ainda que seja essencialmente verdadeira a afirmação de que “a abstinência sexual” seja, para aqueles vegetarianos naturistas, “um de seus princípios fundamentais”, o argumento a respeito da taxa de natalidade para afirmá-la esbarra num outro, contrário, a saber: que o naturismo esteve engajado, de modo geral, no controle de natalidade, “influenciado pela tese neo-

malthusiana de que a reprodução humana descontrolada levaria ao desastre global” (Farage, 2013: [s.p.]), o que pode explicar a constatação do anarquista alemão.

Seja como for – volto ao tema central –, a noção de liberdade amorosa em jogo parece resultar menos na multiplicidade de parceiros sexuais e mais na recusa, no interior de relacionamentos estáveis, de um conjunto de prescrições e proscricções que, àqueles jovens, o casamento instituído poderia impor, como suas conformações “arranjadas” – por critérios econômicos, que não se baseiam na “livre escolha” – ou como o dever de sua manutenção, na elaboração social de obstáculos ao divórcio. Ida Hofmann, a respeito de tais pressões, propõe seu ideal:

“Tentai imaginar um casamento consciente, em sua significação física e ética, uma união entre o homem e a mulher fundada sobre a inclinação mais pura, sobre a livre decisão, sobre a livre dádiva, ligações que não são correntes, ligações tão sólidas que nenhum motivo exterior as atou, que o livre desejo as fez nascer e que o livre desejo as pode desatar” (Hofmann, 2004: 145).

Há de se notar que “a inclinação mais pura” confirma a hipótese “hipossexual” tratada acima, donde sua concepção de erotismo estaria ligada à transcendência, noção que retomarei adiante. Conclui-se logo que liberdade amorosa residiria não somente na escolha livre de seus respectivos parceiros, mas, também, na superação de um imperativo sensual e mesmo instintivo, que poderia incidir negativamente sobre essa escolha. Estados de alta excitação erótica, assim, pareciam ser, dentro de suas premissas gerais e aparentemente de sua prática, algo a ser contido e moderado, mesmo entre as partes constitutivas de um casal.

Noutro caso, oposto ao primeiro, hipersexualidade, que se reflete, precisamente, na variedade das parcerias sexuais estabelecidas entre seus entusiastas. Sobretudo por sua produção teórica, o mais destacado defensor, em Ascona, do que chamo aqui de movimento erótico ou de liberação sexual foi Otto Gross, sobre quem já tratei brevemente. Para Green (1986: 27), adiciono, os rumores derivados de suas práticas recorriam ao qualitativo “orgiástico” e, ainda para o historiador, ao descrever como “um Dioniso branco” um personagem de um de seus romances, D.H. Lawrence fazia referência ao psicanalista – a ele ligado através de Frieda von Richthofen, com quem ambos se relacionaram.

O romance de Lawrence mencionado, *Mr. Noon*, cuja segunda parte, notadamente autobiográfica, veio a lume postumamente, somente em 1984, descreve em algumas passagens as impressões de Frieda (sob o nome ficcional de

Johanna Keighley) sobre seu antigo amante, Otto Gross (sob o nome ficcional de Eberhard). Menciono uma delas:

“Ele [Erberhard] me fez acreditar no amor, na santidade do amor. Ele me fez ver que o casamento e todas essas coisas são baseadas no medo. Como pode o amor ser errado? É o ciúme e o ressentimento que é errado. O amor é tão maior do que o indivíduo. Os indivíduos são tão pobres e mesquinhos... E depois, não pode haver amor sem sexo. Eberhard me ensinou isso. E é tão verdadeiro. Amor é sexo” (Lawrence, 1988: 151).

Vale dizer, mais uma vez, sobre Gross, que sua vida pessoal foi descrita frequentemente pela pluralidade de relações eróticas que estabeleceu, paralela ou consecutivamente, com diversas mulheres. Reputação substancialmente acorde com suas perspectivas políticas e terapêuticas.

Apesar de ser figura marcante, Otto Gross, é bastante evidente, não esteve sozinho no assim chamado movimento erótico, tampouco foi seu único representante. Entre aqueles que fizeram do crescente interesse pela sexualidade sua bandeira, menciono o círculo boêmio de Schwabing em geral e, relembro, em particular, de outra figura, Franzisca zu Reventlow, com sua defesa das “heteras” que, como apontei no capítulo anterior, refere, possivelmente, ao estágio de licenciosidade da pré-história conjectural da antropologia do período.

A recusa do conjunto de prescrições e proscricções matrimoniais era, então, feita a partir da liberação da sexualidade para o exterior das relações conjugais, quer dizer, pela recusa e combate ativo à monogamia. Já mencionei, no capítulo anterior, a relação do casal Weber com o círculo da liberação erótica. Este círculo é descrito na biografia do sociólogo, escrita por Marianne, como composto por “novos tipos de pessoas, relacionadas aos Românticos em seus impulsos intelectuais, mais uma vez colocando em questão os sistemas burgueses de pensamento e vida” (Weber, 1988: 370). Mais arguta e precisamente, Marianne ainda analisa:

“eles sentiam que a vida era curta e que era errado sofrer pelo abandono da felicidade juvenil pretendida pela natureza. [...] A sociedade deveria reconhecer ligações temporárias e dar uma ênfase de valor *positiva* para este necessário suplemento do casamento. [...] As discípulas dessa ‘nova ética’ caricaturaram a castidade como moralidade de monges e o casamento como instituição estatal compulsória para a proteção da propriedade privada. Demandavam o direito ao ‘amor livre’ e a filhos ilegítimos” (Weber, 1988: 372-373).

E, o que é mais importante, Marianne Weber pondera que para o ideário da liberação erótica, “somente ‘leis’ trazem transgressões para o mundo; se se desse

livre jogo aos instintos, não se tornariam males” (Weber, 1988: 372). Concepção imanente do erótico, os impulsos libidinais, aqui, longe de serem afastados por um rigor ascético – abstinente e moderado –, devem ser aceitos como reais condições do “amor-livre”, porque sua limitação pelo social é, ao mesmo tempo, limitação da liberdade individual e coletiva.

Opõem-se, assim, dois grupos em torno de um código sexual, um marcado pelo comedimento e outro, pelo excesso – códigos extraídos mais de seus discursos e, talvez em certa medida, dos discursos que, sobre eles, os reputaram enquanto tais, do que de qualquer dado concreto sobre suas vidas privadas, que não só ignoro como à investigação desinteressa. Em suma, o fenômeno erótico em Ascona pode ser organizado, analiticamente, através dessa oposição, que se correlaciona, por sua vez, a outra, que se poderia chamar “cosmológica”.

Viver, transcender

Como vimos, a erotização da vida, ao negar a supressão dos impulsos dos indivíduos, constitui recusa daquilo que Sigmund Freud (2010) descreve como uma espécie de mal necessário – em nome do progresso da civilização, noção claramente rejeitada pelo círculo que Gross, íntimo aos debates psicanalíticos, representa. Não somente por uma diferença de concepções da relação entre indivíduo e sociedade, mas porque essa recusa pauta-se, justamente, em uma representação do estado selvagem, em oposição ao civilizado, que modifica seus valores: grosso modo, enquanto a tradição dominante encara o primeiro como, por assim dizer, o polo negativo e, o segundo, como o polo positivo, a tradição dissidente, ora encarnada em Gross, inverte-os. O recurso a uma sexualidade liberada – por um incentivo radical dos aspectos instintivos da ação erótica – opera-se, então, segundo um sentido que aproxima os campos da humanidade ao da animalidade. Com a condição de que o último termo refira-se não a uma noção “naturalmente” violenta, competitiva e predatória, mas, como em Kropotkin (1904), a uma animalidade na qual a solidariedade constitua um princípio de socialidade¹³.

Esta reaproximação à animalidade torna-se ainda mais evidente quando se considera, por oposição, a outra tendência, a dos naturistas proponentes de uma ética da abstinência ou temperança que, tal como no pitagorismo antigo, dela faziam uma via de transcendência da condição humana. Devo explorar esse paralelo.

Marcel Detienne (1972), ao desvendar o sentido dos ritos ligados a Adônis na Grécia antiga, conclui que havia uma dupla oposição no sistema religioso grego, que Jean-Pierre Vernant (1972), em prefácio à obra, bem sumariza: a oposição ao culto oficial, ligado à vida dos homens na pólis, é feita por grupos, seitas e cultos formalmente antitéticos. Por um lado, o dionisismo, que procuraria abolir a barreira entre humanidade e animalidade, ligado, assim, ao estado selvagem; e o pitagorismo, por outro, que procuraria resgatar uma unidade perdida entre humanidade e divindade, associado, por seu turno, à idade do ouro.

¹³ Tal inversão de valores, seja da sexualidade, seja da animalidade, aplacaria a objeção possível à proposta de Gross, se certa é a interpretação que proponho aqui, de que ela nada faria senão reforçar a ideia – antropocêntrica – segundo a qual a animalidade seria qualificada pela desmedida, inclusive sexual, discurso já ironizado por Thomas (2010: 54). Pode-se ir além, pois ao participar, de modo fundamental, para entusiastas da psicanálise, de um mesmo princípio associativo, a sexualidade assumiria uma função eminentemente positiva.

Para os autores, o estado selvagem, no pensamento grego, é aquele que, espacialmente, corresponde às terras incultas. A ele pertencem os animais indomáveis, em geral as bestas ferozes, bem como os vegetais não cultivados ou sob controle humano. Como interpreta Vernant (1972: xli-vlii), é em referência a ele que se estabelece a religião dionisiaca. E nos bosques e montanhas selvagens, realizando seu culto, os seguidores de Dioniso, tomados pela *manía* divina, passam a se comportar como as bestas que neles vivem: no consumo da carne crua, na atividade sexual desenfreada e sem regras – práticas contrárias, portanto, aos preceitos do culto oficial da cidade, dentre os quais se inclui a preparação ritual da carne sacrificial, cujo aroma, ofertado aos deuses, provém de sua cocção.

A idade do ouro, segundo Vernant (1972: xli), seria o “reverso” do estado selvagem. Tempo mítico que antecede a separação entre homens e deuses, quando os homens, equiparados aos deuses, ainda não haviam conhecido a morte ou as dores da vida. O roubo do fogo por Prometeu veio romper esta unidade, pondo fim à idade do ouro, e inaugurando a condição mortal do homem, baseada no tríptico alimentação carnívora, trabalho agrícola e reprodução sexuada. A idade do ouro, na inversão de tais obrigações, seria então triplamente caracterizada. Em primeiro lugar, pela dieta vegetariana, que dispensa, além do mais, toda cocção. Pelo ócio, que não implica em carência, mas em abundância, nos banquetes compartilhados com os deuses. Como bem descreve Hesíodo:

“[...] Primeiro de ouro a raça dos homens mortais
criaram os imortais, que mantêm olímpias moradas.
Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava;
como deuses viviam, tendo despreocupado coração,
apartados, longe de penas e misérias; nem temível
velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos,
alegravam-se em festins, os males todos afastados,
morriam como por sono tomados; todos os bens eram
para eles: espontânea a terra nutriz fruto
trazia abundante e generoso e eles, contentes,
tranquilos, nutriam-se de seus pródigos bens [...]”
(Hesíodo, 1996: 31).

E, por fim, pela ausência do sexo, na medida mesma em que Pandora, presente ardiloso de Zeus, em retaliação ao roubo do fogo por Prometeu, pertence a esse tempo humano, em que a imortalidade só poderia ser alcançada, custosamente, pela reprodução sexuada.

O pitagorismo constituiu seita esotérica, fundada no sexto século anterior à Era Cristã, baseada nos ensinamentos de Pitágoras de Samos que, através de um conjunto de preceitos éticos, visava restabelecer a unidade com os deuses: viver como se vivia na idade do ouro – recusando as formas posteriores e estabelecidas de relação com o sagrado, como exemplifica a imolação de animais e seu consumo, quer fosse ritualmente feito, quer não o fosse – seria o meio eleito para acessar a harmonia e felicidade perdidas. Em outras palavras, agir no mundo de acordo com “um gênero de vida e um modo de alimentação suscetível de restabelecer com os Imortais essa comunidade de existência, essa completa comensalidade que existia outrora” (Vernant, 1972: xxviii).

Não é sem razão que Plutarco cite Pitágoras na primeira linha de uma das suas obras “morais” (Plutarco, 1957: 540), ao tratar precisamente da recusa da carne e que, na Europa moderna, a expressão “dieta pitagórica” faça referência ao vegetarianismo (Thomas, 2010: 420). Com efeito, o código alimentar pitagórico caberia na fórmula de Vernant: “para viver em companhia dos deuses, comeremos, sempre que possível, como eles mesmos. Absorveremos vegetais inteiramente ‘puros’ como esses alimentos que consumíamos na idade do ouro” (Vernant, 1972: xxviii). Código alimentar que paraleliza atitude sexual, talvez menos marcada, mas que também está relacionada à abstinência, ou moderação, na aversão pitagórica aos jogos de sedução, que resultou numa verdadeira condenação antiafrodisíaca, por parte da seita, às cortesãs e concubinas (Vernant, 1972: xxix).

O paralelo entre a seita pitagórica e o grupo de naturistas de Monte Verità torna-se evidente no compartilhamento de um ascetismo, uma conduta de vida ligada, repito, à abstinência e moderação, visando o retorno à harmonia primordial, seja da idade do ouro, tomada como modelo direto, seja da vida integrada a uma natureza idealizada. Mas, além do que se poderia chamar fortuito, sabe-se que o pitagorismo esteve presente, também, em certo sentido, nos círculos naturistas europeus da virada do século (Baubérot, 2004: 252-253), retomado, sobretudo, por aqueles interessados no esoterismo. Em Ascona, tais eram Ida Hofmann e seu grupo. Essa ligação histórica, até então indireta, confirma-se por um detalhe que mencionei no capítulo anterior, a saber: o contato de Ida Hofmann com Dario Vellozo, fundador, no Brasil, da seita dos neo-pitagóricos.

Ainda que a descrição de D.H. Lawrence sobre Otto Gross, mencionada acima, evoque o nome do deus Dioniso, nenhuma ligação concreta, como no caso

do pitagorismo e do naturismo, pode ser estabelecida entre o dionisismo e os proponentes da liberação sexual. A associação, no entanto, parece ser fácil, pois que ambos pretendem liberar, em homens e mulheres, seus comportamentos imanentemente animais ou instintivos – noções decerto voláteis, cujos conteúdos, para um e para outro, não eram os mesmos.

Otto Gross, curiosamente, era vegetariano (Green, 1986: 18), mas aqui no sentido estrito de se recusar ao consumo de “carcaças”, como dizia – aparentemente nada em favor de qualquer moderação ascética. Longe, também, da presumida atitude dionisíaca da omofagia. O vegetarianismo de Gross talvez se explique, então, por ver nas criaturas selvagens não “bestas ferozes” dos bosques da mitologia grega, mas, como leitor de Kropotkin (1904), por imaginar como “instintivos” também os laços de solidariedade encontrados na natureza.

Assim, pode-se falar em duas direções inversas – “a forma selvagem da possessão” do dionisismo e “a forma intelectual e ascética da purificação espiritual” do pitagorismo – que se encontram na recusa daquilo que, a meio termo, concerne ao mundo humano e cultural (Vernant, 1972: xlii). Paralelo parece ser o caso em Ascona: estados extáticos e eufóricos do culto erótico e ascetismo como modo de vida obediente às “leis naturais” dos “vegetarianos”. Parecem, ambos, integrados a um projeto geral de reencantamento do mundo, colocado em marcha em Monte Verità dos anos de 1900 a 1920, sem se confundirem entre si. Antes de extrair as consequências analíticas do exposto, convém retomar o tópico do matriarcado, a que a tanto intimamente se liga.

Variações sobre o Matriarcado Primitivo

Coube a Johann Jakob Bachofen, jurista e antropólogo suíço do século dezanove, a formulação de teoria, a partir da mitologia antiga, acerca de uma etapa matriarcal nos primórdios da sociedade humana. Partindo do pressuposto de que os mitos carregam, como que por inércia, narrativas donde se inferem estados “pré-históricos” das sociedades que os contam, Bachofen conclui em sua obra principal de 1861, *O Direito Materno (Das Mutterrecht)*, que foram as mulheres que não somente governaram em tempos remotos, mas instituíram mesmo o social.

Num estado primordial, anterior à sociedade, a vida da humanidade reger-se-ia pela “lei natural da matéria”, que Bachofen atribui, no que diz respeito à sexualidade, licenciosidade. Este estágio, por isso, foi chamado de heterismo. Frequentemente abusadas pelos homens devido à sua força física inferior, as mulheres fundam, como reação, a ginecocracia matrimonial: “por todas as partes a ginecocracia desenhou-se, assegurou-se e conservou-se com uma resistência consciente e constante da mulher contra o heterismo que a envilecia” (Bachofen, 2000: 37). Em oposição ao desregramento de um estado que se poderia chamar de selvagem, a instituição do matriarcado, isto é, do matrimônio e da descendência matrilinear legítima.

A evolução da forma “material” do princípio “materno-telúrico”, para a forma “espiritual” do princípio “paterno-urânico” seria operada, inicialmente, por esta instituição: “é à mulher que se deve a primeira elevação do gênero humano, o primeiro passo em direção aos costumes, em direção a uma existência regrada” (Bachofen, 2000: 33). Há, contudo, uma variação possível, caso da ginecocracia guerreira, ou amazonismo, que consiste em uma consequência do estágio de heterismo anterior, no qual, por assim dizer, limita-se a dominação e os constantes abusos masculinos através de seu combate físico, possibilitado pelas associações bélicas femininas. Quando Bachofen (2004: 58) afirma a estreita relação entre amazonismo e heterismo, suspeito tratar-se da relação onde dois polos, extremos antagônicos, opõem-se a um terceiro, intermediário que, nomeadamente, seria a ginecocracia matrimonial, forma normal da evolução das sociedades humanas.

Mais do que os meandros de sua obra, importa sublinhar sua recepção, já bem analisada por Walter Benjamin (2002). A tese de Bachofen, mais do que a própria obra, terá chegado a Ascona, compondo seu ideário, não somente por vias

da leitura de alguns pensadores de esquerda – que inclui, além de Friedrich Engels (2012), o já referido anarquista Elisée Reclus, para quem o matriarcado primitivo seria um período democrático da história humana –, mas também da leitura de alguns “místicos”, como Ludwig Klages, integrante do círculo de Schwabing (Benjamin, 2002: 18-19).

São múltiplos os indícios deste motivo nos discursos e, pretendo mostrar, na experiência geral do grupo. Como uma espécie de mitologia moderna (Bamberger, 1979), a propósito, “esta ideia tornou-se um culto em Ascona” (Green, 1986: 162). As teorias de Otto Gross, em aberta oposição ao “patriarcado”, tiveram dele reconhecida influência (Mitzman, 1977: 86). Mesmo a tendência que se lhe opunha, a dos naturistas da abstinência, parece tê-lo utilizado, quando Ida Hofmann, relembro, evoca-o, já no Brasil: “os Neo-Arianos instituíram o matriarcado, que é a glorificação da mãe e da maternidade” (Ida Hofmann, 1925, 20: 326).

É no conjunto heterogêneo de feminismos de Ascona que se pode encontrar, em linhas gerais, as conjecturas matriarcais de Bachofen, em algumas de suas formas mais fundamentais. Por um lado, a defesa de Franzisca zu Reventlow das “heteras”, como se definia, imputando ao termo liberdade sexual, encontra sua fonte na noção de “heterismo”, ou estado selvagem – “material” – da humanidade, como propunha Bachofen. Tal estágio não seria caracterizável pelo assim chamado “direito materno”, ou qualquer superioridade política-jurídica das mulheres, na medida em que sequer existia, na conjectura bachofiana, direito qualquer que fosse. E se a analogia entre o “movimento erótico” asconiano e o dionisismo, que propus na seção anterior, permanece válida, será válido extrapolar para o movimento de Reventlow e Gross as conclusões do jurista e antropólogo a respeito do dionisismo:

“Uma religião que funda suas maiores esperanças no cumprimento da lei sexual e que liga estreitamente a felicidade do ser suprassensível [*übersinnlichen*] à satisfação do ser sensível [*sinnlichen*] deve necessariamente, ao conferir à vida feminina esta orientação erótica, enterrar sempre mais profundamente o rigor e a disciplina própria ao matronato demetríaco [*demetrischen Matronenthums*], e finalmente reconduzir a existência inteira a esse heterismo afrodítico que reconhece seu modelo na plena espontaneidade da vida natural” (Bachofen, 2000: 47).

Por outro, Bachofen imputa ao pitagorismo um retorno, justamente, ao princípio “demetríaco”¹⁴ (Bachofen, 2000: 1132). À primeira vista haveria, então, uma contradição entre a leitura de Bachofen e aquela de Detienne e Vernant: como se poderia pautar em princípios “demetríacos” – ou seja, à agricultura cerealífera, e por extensão ao cultivo e reprodução de todo tipo – uma seita que se orientava pelo retorno à idade do ouro, pretendendo revivê-la – idade marcada, justamente, pela feliz ignorância do trabalho, do cultivo, da reprodução? Em que pesem cisões internas ao pitagorismo, o culto a Deméter que Bachofen (2000: 1127) atribui ao pitagorismo talvez possa se referir, genericamente, ao culto da “Mãe-Terra”, entendida por seu princípio maternal e englobando, assim, todas as divindades ctônicas.

Segundo Vernant (1972: xlv), o princípio “demetríaco”, para os pitagóricos, no que se refere à sexualidade, aplica-se à produção de descendência legítima, na recusa de todo sensualismo “afrodítico” e relações sexuais ilegítimas, que marcaria o dionisismo. Recusa que me parece fundamental. Em paralelo, a maternidade propugnada pelo grupo de Ida Hofmann, tardiamente e apenas quando no Brasil, está em harmonia, assim, com a hipossexualidade de sua doutrina ascética e abstinente, pois que importa menos a relação sexual em si e mais a maternidade que, tomada metaforicamente, faria referência à natureza prodigiosa dos tempos primeiros e estreitaria a fraternidade entre os homens e sua possibilidade de transcendência. A maternidade, “glorificada” pelos Neo-Arianos, mantém, então, estreita relação com as hipóteses de Bachofen, em particular sua leitura do pitagorismo. Tal se configura em oposição ao argumento do heterismo primordial, posto que forma disciplinada, quer dizer, anti-erótica, do matriarcado. Retida esta hipótese, prossigo no argumento principal.

¹⁴ O vocábulo “demetríaco”, que pretende ser forma adjetival derivada do nome da divindade Deméter, ao que tudo indica, não existe no português. Seu significado pretendido é “relativo a Deméter”, e está adaptado da tradução espanhola da obra de Bachofen, de grafia idêntica. Em alemão, no original: “*demetrischen*”.

Terras virgens

Insisti, no capítulo precedente, na caracterização da natureza encontrada no Brasil pelos naturistas, que remete aos motivos edênicos os quais, desde que europeus pela primeira vez chegaram ao que chamaram de Novo Mundo, nas explorações marítimas, a ele atribuíram (Holanda, 2010). Aquele “paraíso perdido” dos séculos que inauguram o período moderno possui uma mesma natureza exuberante, fonte abundante de recursos que, somado ao seu clima ameno, atrairia, entre final do século dezanove e começo do século vinte, outro grupo de europeus, interessado em formas alternativas de vida em comunidade, distantes da civilização, a que recusavam. Compartilhava-se, entre ambos, um fascínio convertido, na imaginação, nesta “estrutura de longa duração” que o pensamento europeu reproduz a partir de seu repertório mítico.

A referência à idade do ouro, mesclada frequentemente à imagem do paraíso herdada do cristianismo (Holanda, 2010: 55, 230), já foi associada ao ideário naturista da virada do século por Baubérot (2004: 166-181), que a extrai dos periódicos, por vezes através de menções diretas. O autor imputa à influência de certo “Éden profano” (Baubérot, 2004: 175) do Iluminismo – com o exemplo memorável do genebrino Jean-Jacques Rousseau (cf. L’Aminot, 1996) – a menção naturista a este passado idealizado, anterior à civilização, período feliz da humanidade que, no seio da natureza, desconhecia tanto o trabalho quanto as misérias. Gallo também o afirma, em passagem preciosa, ainda que se pautasse não no fenômeno do naturismo, mas no pensamento utópico de modo geral: “o elo que mais une os diversos projetos alternativos seria esta preocupação em criar ou refazer uma ordenação do todo, seja em comparação com uma idade de ouro ou com o paraíso como estados originários de uma felicidade perdida” (Gallo, 2002: 236).

A concepção da idade do ouro constitui o ponto em que se interceptam códigos – sexual, alimentar, espaço-temporal – operantes no ideário de Monte Verità, sobretudo entre o grupo que se dispôs à travessia do Atlântico, rumo ao Novo Mundo, naturistas que propunham a moderação ou a abstinência, por vias de um ascetismo também de ordem sexual.

É, assim, sob a referência espaço-temporal, mítica, da idade do ouro que sua partida para o Brasil encontra maior inteligibilidade. A constante menção, feita pelo

grupo, às “terras virgens” para o estabelecimento da comunidade no país integra o sistema e dá coesão ao seu deslocamento. A virgindade, signo da hipossexualidade máxima, metaforiza, no caso, a distância das terras até então intocadas pela civilização. O Brasil lhes reservava, por conseguinte, não somente o gozo contemplativo da natureza, fator certamente relevante, mas, além disso, uma pureza própria às terras jamais maculadas pelo ímpeto destrutivo da ação humana, notadamente patriarcal.

Dentro, fora

Retorno a Max Weber. No comentário de Edith Hanke (1999) sobre as relações do sociólogo com Tolstói (ou melhor, com o tolstoísmo) e com Monte Verità, a autora afirma que a ideia de uma tensão entre, por um lado, o erotismo e, por outro, as éticas de altruísmo e fraternidade, é esporádica, desde cedo, na obra de Weber: surge, pela primeira vez, na carta que escreve a Else Jaffé em 13 de setembro de 1907 (Weber, 2002) – em que justificava a recusa de um artigo de Gross para o *Archiv für Sozialwissenschaft* – e reaparece, eventualmente, em alguns escritos, até o tratamento mais detido, publicado como ensaio em 1915 (Weber, 1971; cf. Schwenher, 1996). A autora ainda mostra que esta tensão esteve presente em Monte Verità, sob a forma de uma oposição entre as “ideias anarco-eróticas”, propugnadas por Gross, e a ética de Tolstói – considerada, aliás, pelo próprio Weber, ascetismo de “fraternidade altruísta” (Hanke, 1999: 153-157) – ambas consideradas acosmísticas (cf. Weber, 2002: 683), isto é, negadoras da ordem mundana.

Por via diversa, subscrevo a posição da autora, quando distingo duas tendências em Monte Verità. De um lado, a rejeição do mundo através do erotismo e, de outro, através do ascetismo dos “vegetarianos”, influenciados, precisamente, pela ética tolstoísta da fraternidade e pela moderação pitagórica. Rejeição do mundo – ou acosmismo – porque nem uma, nem outra tendência procura agir em conformidade às ordens cotidianas do mundo, pois que recusam, como já exemplifiquei, o trabalho e o matrimônio institucionalizado. Podem assumir também, nessa leitura – francamente inspirada por aquela de Schwenher (1996) –, a função religiosa de salvação.

No ensaio de 1915, Weber dedica-se longamente à esfera erótica e seus desdobramentos e tensões em relação à religião que, como vimos anteriormente, opera, para o autor, ao lado da esfera estética, como força de reencantamento do mundo. Segundo Weber (1971:399), o erotismo, equivalente funcional do misticismo, estaria em franca oposição às formas ascéticas de conduta, ponto de vista sob o qual não passaria de “perda indigna do autocontrole”. Ao cabo de um breve panorama do processo de constituição do fenômeno erótico, em sua emancipação enquanto cosmo de valores independentes, Weber afirma:

“A última intensificação da esfera erótica ocorreu em termos das culturas intelectualistas, quando essa esfera colidiu com o traço inevitavelmente ascético do homem especialista vocacional. Sob essa tensão entre a esfera erótica e a vida cotidiana racional, a vida sexual especificamente extraconjugal, que havia sido afastada das coisas cotidianas, pode surgir como o único laço que ainda ligava o homem à fonte natural de toda vida. [...] Uma tremenda ênfase de valor sobre a sensação específica de uma salvação interior em relação à racionalização foi o resultado disso” (Weber, 1971: 396).

Note-se o caráter “especificamente extraconjugal” da vida sexual, definição, a meu ver, central para a hipersexualidade do círculo de Gross. Mas, mais importante, é “a sensação específica de salvação” referida por Max Weber. Não é pouco significativo que Marianne Weber, ao resumir sua leitura das propostas de Gross, “discípulo de S. Freud”, ironize: “o amor livre salvará o mundo” (Weber, 1988: 374).

O estado de “euforia” causado pela relação erótica teria, para Gross, um efeito libertador – ou salvador – contra as ordens racionais do mundo moderno e desencantado: “uma alegre vitória sobre a racionalidade correspondeu, em seu radicalismo, à rejeição inevitável, e igualmente radical, por uma ética de qualquer tipo de salvação no outro mundo, ou supramundana” (Weber, 1971: 396). Procurava-se, assim, reencantar o mundo através de um sentimento, “equivalente à ‘posse’ do místico” (Weber, 1971: 397), proliferado indefinidamente nas relações subjetivas até a aniquilação psicológica do “mal-estar” freudiano, na ausência de qualquer repressão de ordem sexual.

Max Weber desconfia da eficácia intrínseca a esse projeto. Inicialmente, porque a euforia é, por definição, um estado transitório (cf. Weber, 2014: 360-362). E, correlatamente, esclarece em carta de 31 de março de 1914, endereçada a Marianne durante sua estadia em Monte Verità, na qual que discorre sobre suas conversas com Ernst Frick, então amante de Frieda Gross: “ele gostaria de realizar a ‘bondade’ e o ‘amor fraternal’ através do acosmismo do erótico. Eu já disse a Frida o porquê isso não é possível, e ela admite que o único caminho possível era o do ascetismo tolstoiano” (Weber, 1999: 54). Como aponta Hanke em sua leitura de Weber, o erotismo “somente simula o sentimento de ligação humana e dedicação” (Hanke, 1999: 153) que, para o sociólogo, realizariam, efetivamente, as éticas altruístas de fraternidade. Como interpreta Schwenker (1996), o erotismo, apesar de orientado pela noção de “amor”, tende a se transfigurar “em seu polo oposto, produzindo o mais antifraternidade egoísmo”.

Detenho-me, finalmente, na oposição das tendências de Monte Verità. Weber, ainda no ensaio de 1915, diz:

“por motivos psicológicos e de acordo com seu sentido, o delírio erótico só está em uníssono com a forma orgiástica e carismática da religiosidade, que, porém, num sentido especial, é interiorizada [e...] entra facilmente numa relação inconsciente e instável de substituição com o misticismo” (Weber, 1971: 399).

A ideia que me parece central é a do caráter “interior” do delírio erótico, que deve ser retida. Como na orgia dionisíaca, o movimento erótico de Gross – se está certa a interpretação que sugiro – também pretende suplantiar as normas vigentes de conduta social ou, poder-se-ia dizer, como Marianne Weber, de qualquer lei (Weber, 1988: 370) e conduzir à liberação do componente animal “interior” ou imanente do comportamento humano.

Em oposição, os naturistas ascéticos – “vegetarianos” – estariam orientados, no sentido inverso, para o “exterior”. O próprio ascetismo pressupõe a obediência a normas éticas de comportamento, no caso, a moderação. Sua norma, é claro, não é a norma vigente de conduta social, mas uma ética baseada em sua compreensão particular das “leis naturais”. A natureza, então, não estaria num interior, não seria uma animalidade imanente; antes uma unidade, por assim dizer, transcendente, exterior, cuja obediência é condição para a “salvação” dos males causados pela civilização. E Weber (1971: 373) efetivamente aponta uma afinidade geral entre as buscas “ascéticas” de salvação e o caráter transcendente do divino.

Interessa-me extrair disso, como consequência, a continuidade entre o esquema proposto, que aponta duas direções opostas nas estratégias de “rejeição do mundo”, e o código geográfico efetivamente verificado nos deslocamentos das duas tendências. Pois que os libertários da sexualidade, visando restabelecer a animalidade imanente do humano, nunca deixaram de circular pelos centros urbanos, de frequentar os bairros boêmios, de agir, em suma, no interior do mundo “civilizado”, ainda que a ele também se opusessem. O instinto liberado seria, através da propagação da “euforia” erótica, a força de transformação das ordens mundanas. Em duplo sentido, a transformação ocorreria no interior: do indivíduo e da sociedade.

Os naturistas ascéticos, inversamente, orientaram-se, por assim dizer, pelo exterior, também ambigualmente caracterizado: a obediência às normas, exigida por essa natureza “transcendente”, para que se cumpra com maior pureza e coerência, deve ser intentada à distância da civilização. Pode-se falar de uma fuga literal. A

natureza longínqua oferece à imaginação as condições ideais para um novo modo de vida. E tem como ponto virtual, justamente, sua versão edênica, que foi efetivamente buscada na travessia do Atlântico.

A imagem da América, composta por uma natureza prodigiosa e exuberante não somente instigou as imaginações e as aventuras de um grupo de europeus – e dos europeus em geral, desde que se descobriram no Velho Mundo, na descoberta do outro – que buscava, em seu ideal, retornar à natureza que se perdeu com os “progressos” da civilização. Esta imagem, mais complexa, reitero, que uma paisagem de cores e formas, é composta, estruturalmente, por códigos, nos quais, ainda em Monte Verità, estava inscrito Monte Sol: a busca por um paraíso na Terra, ou melhor, pela utopia.

CONCLUSÃO

“Graças ao esforço que vocês fizeram, hoje nós temos a liberdade”. Essa teria sido a resposta, como vimos ao final do primeiro capítulo, de Emma de Mascheville à exclamação de sua mãe, Lilly Hofmann, irmã de Ida: “Como éramos loucos!” (Emma, 1980, 93: 19). Emma aludia decerto a todos aqueles que, através do grande projeto de Monte Verità, sonharam com a possibilidade de outros mundos. E corajosamente tentaram realizá-lo.

Neste trabalho fui inspirado pela proposta que Farage (2012: 281) – também por ela inspirada – lê na obra de Manuela Carneiro da Cunha, isto é, a produção de “uma antropologia histórica que convida a contemplar o sentido em escolhas e projetos políticos que, dissidentes ou mesmo derrotados, vivem nas entrelinhas das histórias oficiais”. Monte Verità – e seu desdobramento brasileiro – foi, sem dúvida, um projeto político dissidente. E se em razão de sua existência breve pode-se afirmá-lo derrotado, contraponho a resposta de Emma, para quem o esforço não foi vão.

Evoco brevemente a noção de *communitas*, no sentido dado ao termo por Victor Turner (2013), em oposição àquela de estrutura, no sentido britânico. A primeira estabelece com a segunda uma relação de suspensão mais ou menos temporária, causado por estágios “liminares”. Em breve retomada da obra, há de se notar que Turner incluía, dentre alguns de seus exemplos, o movimento *hippie* dos anos de 1960 e os movimentos milenaristas; que “a arte e a religião” – colocadas contiguamente, note-se bem – sejam, para ele, seus produtos (2013: 123); que afirme Tolstói exemplo de pregador de seus valores (2013: 179); e que uma de suas características preferenciais seja a “continência sexual (ou a antítese desta, a comunidade sexual, pois tanto a continência quanto a comunidade sexual liquidam com o casamento e com a família, que legitimam o estado da estrutura)” (2013: 111). Em vasta medida, Monte Verità também pode ser lido como exemplo notável de *communitas*. Nesse sentido, seu caráter temporário nada teria de imprevisível ou problemático: estaria previsto em seu nascimento e em sua função.

A experiência daqueles jovens resiste, hoje, centenária, como memória e inspiração, em um mundo diferente, mas ainda desencantado. Nela estavam delineadas questões da ordem do dia: a luta feminina por sua emancipação do “patriarcado”, a busca por medicinas alternativas contra a dependência da indústria

farmacêutica, as “novas” formas de relação amorosa contra as imposições que o casamento – ou a “monogamia compulsória” – pode oferecer, os pactos urgentes de respeito à natureza e de solidariedade contra a marcha destrutiva do modo de produção capitalista. A todas elas Monte Verità procurou, à sua maneira, ser uma solução. Contribuindo, assim, para compor, com tantas outras, um grande repertório para a imaginação, a experiência talvez nos deixe, afinal, um legado de resistência: para que o desencantamento, apesar de tudo, não se cumpra.

REFERÊNCIAS

Bibliográficas:

ALBERTINI, Paulo. Wilhelm Reich: a ciência como militância. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. (Org.). *O Pensamento Alemão no Século XX*. v. 2. São Paulo: Cosacnaify, 2012, p.11-35.

BACHOFEN, Johann Jakob. *Le Droit Maternel: recherche sur la gynécocratie de l'antiquité dans sa nature religieuse et juridique*. Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1996.

BASHFORD, Alison; LEVINE, Phillippa. *The Oxford handbook of the history of eugenics*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

BASTIDE, Roger. O Sagrado Selvagem. In: _____. *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras: 2006, 250-275.

_____. Um misticismo sem deuses. In _____. *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras: 2006, p. 13-28.

BAUBÉROT, Arnaud. *Histoire du Naturisme: le mythe du retour à la nature*. Rennes: Presses Universitaires Rennes (PUR), 2004.

BENJAMIN, Walter. Johann Jakob Bachofen. In: _____. *Selected Writings*, v. 3, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002, p. 11-24.

BROGGINI, Romano. Anarchia e libertarismo nel Locarnese dal 1870. In: SZEEMANN, Harald (Org.). *Ascona Monte Verità: la mammelle della verità*. Milão: Electra Editrice, 1972, p. 15-25.

DETENNE, Marcel. *Les Jardins d'Adonis: La mythologie des aromates en Grèce*. Paris: Gallimard, 1972.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FARAGE, Nádia. De ratos e outros homens: resistência biopolítica no Brasil moderno. In: LÉPINE, Claude; HOFBAUER, Andreas; SCHWARCZ, Lília M. (Org.). *Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia*. Rio de Janeiro: Ed. Beco do Azougue, 2012, p. 279-309.

_____. No collar, no master: workers and animals in the modernization of Rio de Janeiro. In: MODEL-HOUSE RESEARCH GROUP (Org.). *Transcultural modernisms – Publication Series of the Academy of Fine Arts Vienna*. Viena: Sternberg Press, 2013, p. 110-127.

_____. Um dever de Antígona: o nexó entre o feminino e o animal na obra de Lima Barreto. *Labrys*, [S.l.], v. 24, [s.p.], 2013. Disponível em: <<http://www.labrys.net.br/labrys24/antispecisme/nadia.htm>>. Acesso em 20 jul. 2014

FELICI, Isabelle. *A Verdadeira História da Colônia Cecília de Giovanni Rossi*. Campinas: Cadernos AEL, n. 8/9, p. 9-66, 1998.

FREUD, Sigmund. O Mal-Estar na Civilização. In: _____. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 13-122.

GALLO, Ivone Cecília D'Avila. *A aurora do socialismo: fourierismo e o falanstério do Saí (1839-1850)*. Tese (doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

GILARDONI, Virgílio. Um terreno predisposto. In: SZEEMANN, Harald (Org.). *Ascona Monte Verità: la mammelle della verità*. Milão: Electra Editrice, 1972, p. 10-11.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *As raízes ocultistas do nazismo: cultos secretos arianos e sua influência na ideologia nazi: os Ariósofos da Áustria e da Alemanha, 1890-1935*. Lisboa: Terramar, 2002.

GREEN, Martin. *Mountain of Truth: the counterculture begins, Ascona, 1900-1920*. Hanover: University Press of New England, 1986.

GROSS, Otto. Protest and Morality in the Unconscious. *New German Critique*, n. 10, p. 105-109, Inverno, 1977.

HANKE, Edith. "L'uomo della verità": Le idee di Leo N. Tolstoj al Monte Verità. In: SCHWAB, Andreas; LAFRANCHI, Claudia (Org.). *Senso della vita e bagni di sole: Esperimenti di vita e arte al Monte Verità*. Ascona: Fondazione Monte Verità, 2001, p. 23-41.

_____. Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth. In: WHIMSTER, Sam (Org.). *Max Weber and the Culture of Anarchy*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 1999, p. 144-161.

HARPER, Kristin; ARMELAGOS, George. The Changing Disease-Scape in the Third Epidemiological Transition. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, n. 7, p. 675-697, 2010.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias* (Primeira Parte). 3.ed. São Paulo: Iluminuras: 1996.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HURWITZ, Emanuel. Otto Gross – Dalla psicanalisi al Paradiso. In: SZEEMANN, Harald (Org.). *Ascona Monte Verità: la mammelle della verità*. Milão: Electra Editrice, 1972, p. 109-118.

KROPOTKIN, Piotr. *Mutual Aid: a factor of evolution*. New York: McClure Phillips & Co, 1904.

L'AMINOT, Tanguy. Jean-Jacques Rousseau et le rêve naturien. *Rêver Rousseau: Études Jean-Jacques Rousseau*, Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, n. 8, p. 161-202, 1996.

LAWRENCE, David Herbert. *Mr. Noon*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

LEVAL, Giulia Bauab. A revolução da não-reprodução: um estudo dos escritos de Maria Lacerda de Moura. Iniciação Científica. (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Orientador: Nadia Farage. 2012

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 357-399.

LINSE, Ulrich. Sexual Revolution and Anarchism: Erich Mühsam. In: WHIMSTER, Sam (Org.). *Max Weber and the Culture of Anarchy*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 1999, p. 129-143

MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl de. *Pangermanismo e nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp: FAPESP, 1998.

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2009.

MINAZZI, Fabio. “Vivere secondo natura? L’esperienza del Monte Verità nel contesto del dibattito filosofico”. In: SCHWAB, Andreas; LAFRANCHI, Claudia (Org.). *Senso della vita e bagni di sole: Esperimenti di vita e arte al Monte Verità*. Ascona: Fondazione Monte Verità, 2001, p. 59-73.

MITZMAN, Arthur. Anarchism, Expressionism and Psychoanalysis. *New German Critique*, n. 10, p. 77-104, Inverno, 1977.

MONEIRO, Douglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: EDUSP, 2011.

MÜHSAM, Erich. Ascona. In: *Ascona*. Quimperlé: La Digitale, 2002, p. 13-51.

NAVARRO, Francisco Javier Navarro. “*El Paraíso de la razón*”: la Revista Estudios, 1928-1937 y el mundo cultural anarquista. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, Institutio Valenciana d'Estudis i Investigacio: Generalitat Valenciana, Diputacio Provincial de Valencia, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NOSCHIS, Kaj. *Monte Verità: Ascona et le génie du lieu*. Lausanne: Presses polytechniques et universitaires romandes, 2011.

NUNES, Benedito. A Visão Romântica. In: GUINSBURG, Jacob (Org.) *O Romantismo*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 51-74.

OCTON, Paul Vigné d'. Naturisme. In: FAURE, Sébastien (Org.). *L'encyclopédie Anarchiste*. v.3. Paris: Librairie internationale, 1934.

PEREIRA, Amanda Villa. Penedo, busca do natural: o estabelecimento da comunidade vegetariana finlandesa no Brasil, 1929. Iniciação Científica. (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Orientador: Nadia Farage. 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 3.ed. São Paulo: USP, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP/ Editora 34, 2013.

PLUTARCO. On the Eating of Flesh. In: _____. *Moralia XII*. London: Harvard University Press, 1957, p. 540-579.

RECLUS, Jean-Jacques Élisée. A propósito do vegetarianismo. In: _____. *A anarquia e os animais*. Piracicaba: Ateneu Diego Giménez, 2010, p. 6-11.

ROSENFELD, Anatol. Hermann Hesse. In: _____. *Letras Germânicas*. São Paulo: EDUSP, 1993.

ROSSELÓ, J.M. *La vuelta a la naturaleza: el pensamiento naturista hispano (1890-2000): naturismo libertario, trofología, vegetarianismo naturista, vegetarianismo social y librecultura*. Barcelona: Virus Editorial, 2003.

ROSSELÓ, Josep Maria (org.). *Viva la naturaleza! Escritos libertarios contra la civilización, el progreso y la ciencia (1894-1930)*. Barcelona: Virus Editorial, 2008.

ROTH, Guenther. Marianne Weber and Her Circle: Introduction to the Transaction Edition. In: WEBER, Marianne. *Max Weber: A Biography*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1995, p. xv-lxi.

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SAYRE, Robert; LÖWY, Michael. Figures of Romantic Anti-Capitalism. *New German Critique*, n. 32, p. 42-92, Primavera-Verão, 1984.

SCHÖNENBERGER, Walter. Monte Verità e le Idee Teosofiche. In: SZEEMANN, Harald (Org.). *Ascona Monte Verità: la mammelle della verità*. Milão: Electra Editrice, 1972, p. 65-79.

SCHWENTHER, Wolfgang. A paixão como um modo de vida. Max Weber, o círculo de Otto Gross e o erotismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 11, n. 32, São Paulo, out. 1996.

SZEEMANN, Harald. Monte Verità – La montagna della verità. In: _____ (Org.). *Ascona Monte Verità: la mammelle della verità*. Milão: Electra Editrice, 1972, p. 5-9.
THOMAS, Jean Paul. *Les fondaments de l'eugenisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

VERNANT, Jean-Pierre. Introduction. In: DETIENNE, Marcel. *Les Jardins d'Adonis: La mythologie des aromates en Grèce*. Paris: Gallimard, 1972, p. i-xxvii.

VIEIRA, Gleison. *Porto Barrancos berço de Garuva: Decorências históricas no processo de colonização na Península do Sahy e nas localidades das Três Barras, Palmital e Barrancos*. Joinville: Editora Letradágua, 2007.

WAGNER, Richard. Religion and Art. In: _____. *Richard Wagner's Prose Works*. VI. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd, 1897. p. 211-252.

WEBER, Marianne. *Max Weber: a biography*. New Brunswick: Transaction, 1988.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. v. 1. 4.ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2014.

_____. Letters from Ascona. In: WHIMSTER, Sam (Org.). *Max Weber and the Culture of Anarchy*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 1999, p. 41-71.

_____. Lettre à Else Jaffé du 13 septembre 1907. In: *Revue française de sociologie*, n. 43-4, p. 677-683, 2002.

_____. Rejeições religiosas do Mundo e suas direções. In: _____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971, p. 371-410.

WHIMSTER, Sam. Introduction to Weber, Ascona and Anarchism. In: _____ (Org.). *Max Weber and the Culture of Anarchy*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 1999, p. 1-40.

WOODCOCK, George. *História das idéias e movimentos anarquistas*. v.2. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2002.

ZISLY, Henri. Naturianisme. In: FAURE, Sébastien (Org.). *L'encyclopédie Anarchiste*. v.3. Paris: Librairie internationale, 1934, p. 1775-1776.

Fontes primárias:

- Periódicos:

BOUCHERON, Raoul. Lettre du Brésil. *Le Néo-Naturien: Revue Mensuelle des Idées Philosophiques et Naturiennes*, Chatillon-sur-Thouet, n. 15, p. 152-154, dez. 1923-jun. 1924.

CARVALHO, Olavo de. Editar Emma de Mascheville: uma obrigação nacional. *Planeta*, [S.l.]: Editora Três, n. 93, p. 18-19, jun. 1980.

CHANCEL, Jules. Les Naturistes du Monte Verita. *L'Illustration*, Paris, n. 3361, 27 jul. 1907. Disponível em: <<http://www.gusto-graeser.info/Monteverita/Dokumente/ChanceIFranzoesischFR.html>>. Acesso em: 05 jan. 2015

DANS L'Internationale Naturienne. *Le Néo-Naturien: Revue Mensuelle des Idées Philosophiques et Naturiennes*. Chatillon-sur-Thouet, n. 5, p. 21-23, mai.-jun. 1922.

EMMA de Mascheville: 73 anos em busca da verdade. *Planeta*, [S.l.]: Editora Três, n. 93, p. 17-20, jun. 1980.

FÈVRE, Henry Le. Le Brésil et les tentatives de vie libre et naturienne. *Le Néo-Naturien: Revue Mensuelle des Idées Philosophiques et Naturiennes*, Chatillon-sur-Thouet, n. 21, p. 362-365, out.-nov. 1925.

FÈVRE, Henry Le; RIST, Karl. Causerie Entomologique. *Le Néo-Naturien: Revue Mensuelle des Idées Philosophiques et Naturiennes*, Chatillon-sur-Thouet, n. 21, p. 365-367, out.-nov. 1925.

_____. Les Néo-Aryens. Lettres et Correspondances Naturophiles. *Le Néo-Naturien: Revue Mensuelle des Idées Philosophiques et Naturiennes*, Chatillon-sur-Thouet, n. 20, p. 326-327, jan.-fev. 1925.

IDA Hofmann Gestorben. *Die Südschweiz*, [S.l.], 15 set. 1926, [s.p.]. Disponível em: <<http://www.gusto-graeser.info/Sprache%20Italienisch/HoffmanIdaIT.html>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

LETTRES inédites sur notre Propagande. *La Vie Naturelle: Feuilletts Naturiens et Neo-Naturiens*, Paris, n. 5, p. 59-62, dez. 1911.

MOURA, Jean. Le retour à la terre et la colonie de Guararema. *L'en dehors: Organe de pratique, de réalisation, de camaradie individualiste anarchiste*, Paris-Orléans, ano 5, n. 77-78, p. 6, fim de abr. 1926

NATUROCRATE, Le. Autour du Globe. *Le Néo-Naturien*: Revue Mensuelle des Idées Philosophiques et Naturiennes, Chatillon-sur-Thouet, n. 20, p. 333-334, jan.-fev. 1925.

_____. Autour du Globe. *Le Néo-Naturien*: Revue Mensuelle des Idées Philosophiques et Naturiennes, Chatillon-sur-Thouet, n. 21, p. 368-370, out.-nov. 1925.

OS NATURISTAS do Monte Verita. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, ano XXXIII, n. 237, p. 4, 25 ago. 1907.

PYTHAGORAS: orgam da L.T.. Curitiba: [s.n.], 1920. Mensal.

REVENTLOW, Franziska (Fanny) Gräfin zu. Viragines oder Hetären. *Zürcher Diskussionen*, n. 22, p. 1-8, 1899. Disponível em: <https://de.wikisource.org/wiki/Zürcher_Diskussionen/Zürcher_Diskussionen_No._22>. Acesso em: 20 jun. 2015.

RIST, Karl. Lettre du Brésil. *Le Néo-Naturien*: Revue Mensuelle des Idées Philosophiques et Naturiennes, Chatillon-sur-Thouet, n. 21, p. 357-362, out.-nov. 1925.

THOTH. A Venerável Figura do Mestre Cedaioir (1872-1943). *O Semeador da Nova Raça*, [S.I.], ago.-set. 1978 [s.p.]. Disponível em: <http://www.igrejaexpectante.org/patriarcas_cedaioir.htm>. Acesso em: 20 jun. 2015.

VELLOZO, Dario. Instituto Neo-Pythagorico e a Helena Blavatsky. *Ramo de Acacia*: Orgam consagrado á Maçonaria no Paraná, ano IV, n. 27, p. 198-200, jul.-set. 1911.

ZAGO, Antonio. Astrologia: uma teoria revolucionária (Cadernos Especiais). *Planeta*, [S.I.]: Editora Três, n. 33, p.49-72, jun. 1975.

ZISLY, Henry. Colônias Naturistas. *Hélios*: Organo de la Sociedad Vegetariana Naturista de Valencia, Valencia, Ano 2, n. 14, p. 6-8, jul. 1917.

_____. Monte Vérita (Études sur les colonies naturistes). *Le Néo-Naturien*: Revue Mensuelle des Idées Philosophiques et Naturiennes, Chatillon-sur-Thouet, n. 18, p. 247-249, maio-jun. 1924.

- Certificados:

CERTIFICADO de arribo a América: Emma Hofmann, saída de Hamburgo, Alemanha e chegada em Buenos Aires, Argentina, 22 jan. 1924. [Extraído de banco de dados do Museo Nacional de la Inmigración Buenos Aires, Argentina].

- Documentos oficiais:

LUZ, Hercílio Pedro da. Terras e Colonização. *Relatórios dos Presidentes dos Estados Brasileiros*. Santa Catarina: [s.n.], p. 45-47, 1921.

- *Manuscritos/Correspondências:*

ROGANTINI, Hetty [carta] fev.2014, Ascona [para] CHRISTOL, Guilherme. Campinas. 8f. Responde a pedido de informação sobre a experiência dos membros de Monte Verità no Brasil.

_____ [carta] mar.2015, Ascona [para] CHRISTOL, Guilherme. Campinas. 3f. Responde a pedido de informação sobre a experiência dos membros de Monte Verità no Brasil.

- *Panfletos:*

_____. Sanatoire du "Monte Verità". Jan. 1902. [panfleto].

HOFMANN, Ida. Végétalisme! Végétarisme! *(Dis)continuité*, n. 17, p. 134-146, jul. 2004.